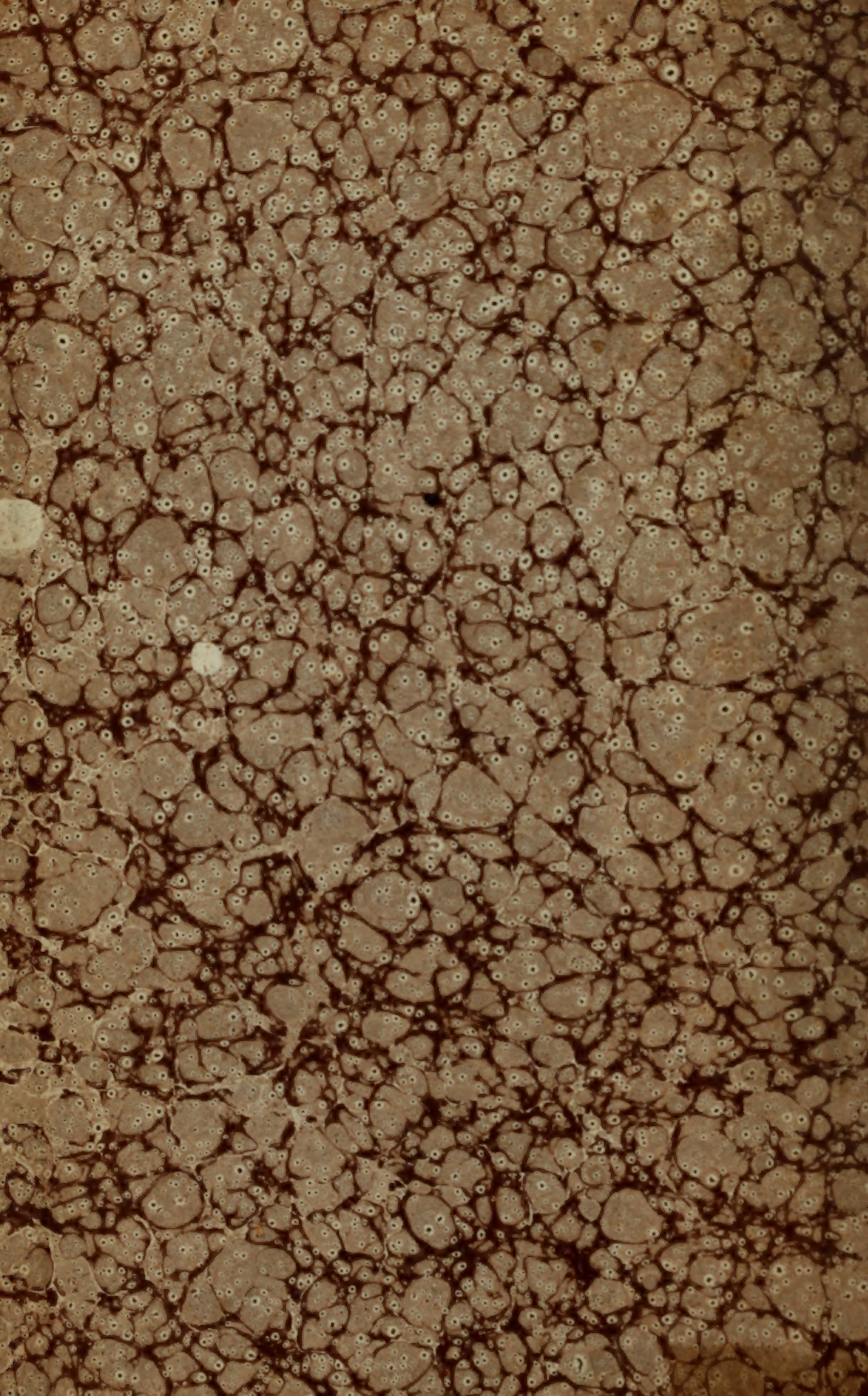






LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

M. l'abbé DRIOUX,

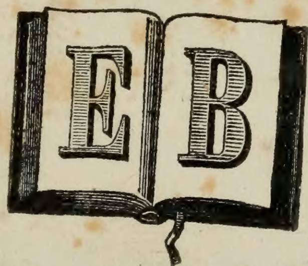
Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSEIGNEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêque et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

TOME PREMIER.







PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIÈRE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1851.

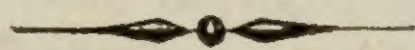
PROPRIÉTÉ.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

A SA GRANDEUR

MONSEIGNEUR PIERRE-LOUIS PARISIS,

ÉVÊQUE DE LANGRES.



Monseigneur,

Les œuvres de saint Thomas d'Aquin ont été l'objet des travaux et des méditations de tous les grands théologiens qui ont paru depuis cet illustre docteur. Ils se sont tous glorifiés d'être ses disciples, et l'on a remarqué avec justesse que la force des études théologiques avait toujours été en raison directe du zèle avec lequel on avait approfondi les écrits de cet admirable maître.

Aujourd'hui que chacun éprouve le besoin de se rendre compte par le raisonnement de tout ce que l'on croit, la *Somme théologique* de saint Thomas n'est pas seulement un monument historique digne de fixer l'attention des savants, mais elle est encore

le livre de métaphysique capable de manifester avec le plus d'éclat l'accord de la raison et de la foi.

Votre vie, Monseigneur, ayant été consacrée à la restauration de l'enseignement catholique, a eu pour objet de perpétuer au sein de la génération présente cette magnifique alliance de la science et de la foi qui a fait l'honneur de l'Eglise à toutes les époques. Il était donc naturel que je plaçasse sous la protection de votre gloire la traduction d'un livre qui est la solution spéculative de ce problème dont vous avez si heureusement préparé la solution pratique.

Votre nom rendra moins étrange la tâche difficile que je me suis imposée en essayant de faire passer dans notre langue les formules didactiques de l'Ecole, et l'on ne sera pas surpris que je ne me sois pas laissé déconcerter par la difficulté d'un pareil labeur, en pensant que cette œuvre est le fruit de cet amour de la vérité et de l'étude dont vous nous donnez à tous un si bel exemple.

J'ai l'honneur d'être, avec le plus profond respect,

Monseigneur,

De votre Grandeur,

Le très-humble et très-dévoué serviteur,

L'ABBÉ DRIOUX.

INTRODUCTION.

Ce n'est pas une chose nouvelle qu'une traduction de la *Somme* de saint Thomas. Du vivant même de cet illustre docteur, sa *Somme contre les Gentils* fut traduite en grec et en hébreu. On croit que ces deux versions furent faites par les soins de saint Raymond de Pennafort qui l'avait engagé à composer cet ouvrage et qui fut sans doute porté à le faire traduire par son zèle pour la conversion des orientaux, afin que les missionnaires d'alors pussent en retirer les plus grands avantages (1).

Les préventions de Maxime Planudes contre les Latins ne l'empêchèrent pas de traduire en grec la *Somme théologique*. Cette version se voit manuscrite à Rome dans la bibliothèque du Vatican, à Paris dans la bibliothèque nationale, et on la conservait à Venise parmi les manuscrits du cardinal Bessarion.

Marsile Ficin et Démétrius Cydonius ont aussi traduit en grec divers ouvrages du même docteur.

Dom Nicolas Antoine, dans la seconde partie de sa Bibliothèque espagnole (2), et le père Echard, dans le second tome des écrivains de l'ordre des frères prêcheurs (3), parlent d'un auteur anonyme qui a traduit en espagnol la première partie de la *Somme*.

Plusieurs opuscules de saint Thomas ont été traduits en italien; mais un de ses éditeurs les plus célèbres, le père Bernard Marie de Rubœis regrette qu'il ne se soit trouvé personne en Italie pour traduire la *Somme* en langue vulgaire (4).

On possède plusieurs traductions arméniennes de ce chef-d'œuvre, dont la plus complète et la plus récente est celle qui fut publiée à Venise par D. Méchitar, au commencement du dernier siècle.

Les jésuites nous apprennent (5) qu'un missionnaire de leur société, le révérend père Rugli, traduisit en chinois la *Somme théologique*, et que le révérend père Magaillans traduisit dans la même langue ce que saint Thomas a écrit sur la résurrection des corps.

En France, plusieurs auteurs se sont appliqués à des travaux semblables.

De Marandé a publié en neuf tomes in-12 une traduction de la *Somme* qu'il a intitulée : *La Clef de saint Thomas sur toute sa Somme.* Ce n'est pas une traduction littérale. Il abrège arbitrairement certaines parties, et il a bouleversé l'ordre suivi par saint Thomas pour chaque question, en mettant les objections sous le titre d'observations, après le corps des articles; ce qui produit une confusion inévitable, puisque le plus souvent la manière dont saint Thomas développe le corps des articles, suppose la connaissance des objections qu'il s'est faites préalablement (6).

De Hauteville, docteur en théologie, et chanoine de l'église cathédrale de Saint-Pierre de Genève, a donné aussi une traduction française de la *Somme*.

(1) Touron, *Vie de saint Thomas* (lib. VI, cap. 9).

(2) *Biblioth.*, p. 269.

(3) *Script. ord. præd.* t. II, p. 339.

(4) *Vid. edit. Venet.* Dissert. I, cap. 8.

(5) *Catalogus Patrum societatis Jesu qui in imperio Sinarum fidem propagaverunt.* Paris, 1686.

(6) De Marandé a aussi publié en plusieurs volumes *in-folio* les *Morales chrétiennes du Théologien français*, ou *Paraphrase sur saint Thomas.*

Mais cette traduction s'écarte encore beaucoup plus du texte que la précédente. Ce n'est qu'un abrégé qui renferme à la vérité toutes les questions traitées par saint Thomas, mais présentées par ordre analytique de manière que chaque article offre une sorte de tableau synoptique destiné à faciliter l'étude de la *Somme* aux prédicateurs (1).

Le révérend père Griffon, secrétaire général de la congrégation de la Doctrine chrétienne, a composé aussi un abrégé en français de la théologie de saint Thomas par demandes et par réponses; mais cet abrégé, ne formant que deux volumes in-12, ne peut donner qu'une idée très-incomplète de la science et de la doctrine renfermée dans la *Somme* (2).

Le père Touron, dans sa *Vie de saint Thomas*, rapporte que l'auteur des *Essais critiques de prose et de poésie*, dit en parlant de M. Ville Mareschal : *J'ai vu entre ses mains une traduction de la* Somme de saint Thomas, *dont je le crois auteur, rendue fidèlement et à la lettre, et cependant avec une pureté et des beautés dont le texte ne paraît pas susceptible.*

J'ai fait moi-même et j'ai fait faire toutes les recherches possibles pour découvrir si cette traduction avait été imprimée. Je n'ai rien trouvé ni dans les bibliothèques publiques, ni dans les ouvrages bibliographiques, de sorte que je crois que si cette version a existé, elle est restée manuscrite.

Je ne parle pas de la traduction française publiée récemment sous le nom de M. de Genoude. L'ouvrage est resté inachevé, et d'ailleurs l'auteur s'était borné à traduire le corps des articles, sans tenir compte des objections et des réponses.

Souvent même il s'est donné la liberté d'abréger le corps des articles eux-mêmes, et il s'est quelquefois tellement éloigné du texte qu'il n'y a pour ainsi dire aucun rapport entre sa pensée et celle de saint Thomas. C'est ce que l'on remarque principalement dans la dernière partie de son travail (3).

Ainsi on peut donc dire que la *Somme* de saint Thomas n'a pas encore été jusqu'aujourd'hui traduite intégralement en français.

C'est la tâche que je me suis imposée, et, pour justifier le dessein que j'ai conçu, il me suffira de présenter ici quelques considérations : 1° sur la *Somme* et les autres écrits théologiques de saint Thomas; 2° sur l'autorité de sa doctrine; 3° sur l'utilité de l'étude de la *Somme* par rapport aux controverses actuelles.

I. DE LA SOMME DE SAINT THOMAS ET DE SES AUTRES ÉCRITS.

La *Somme* de saint Thomas n'était dans la pensée de son auteur qu'un livre élémentaire qu'il destinait à la jeunesse studieuse de son temps, pour lui faciliter l'étude de la science théologique (4). Ce monument n'en est pas moins resté l'œuvre la plus haute et la plus profonde qu'ait produite la scolastique.

Pour bien comprendre le caractère de ce chef-d'œuvre, il est nécessaire de se reporter à la forme qu'avait prise l'enseignement catholique au moyen âge.

Dans les premiers siècles de l'Eglise, les Pères s'étaient exclusivement occupés d'instruire les fidèles par le ministère de la prédication, et de réfuter toutes les erreurs qui mettaient en péril la vraie foi.

Leurs œuvres renferment des explications savantes des saintes Ecritures,

(1) Cet ouvrage forme 4 vol. in-4°. Lyon, 1658-1674.

(2) Ce livre a été imprimé à Paris en 1767.

(3) Cette traduction abrégée devait produire deux volumes ; il n'y en a eu qu'un de publié.

(4) *Voyez* le prologue ou la préface qu'il a mis lui-même au commencement de son ouvrage.

des homélies ou des sermons qu'ils adressaient à leur peuple, ou des traités aussi profonds qu'éloquents dans lesquels ils combattaient avec vigueur les hérétiques de leur temps.

Mais parmi cette multitude d'ouvrages on n'en trouve aucun dont l'auteur ait eu la prétention de réunir en un seul corps de doctrines tous les enseignements de la foi.

Origène en eut la pensée, et il le tenta dans son livre *des Principes*; mais il n'était pas parti de données certaines et solides, et il échoua dans son entreprise.

Plus tard, saint Jean Damascène fut plus heureux dans son ouvrage qu'il intitula : *De la Foi orthodoxe*. Mais, quelque remarquable que soit cette synthèse, elle n'a pas le caractère méthodique et précis que l'on admire dans la *Somme* de saint Thomas. On sent que l'auteur n'a pas écrit pour que son livre servît de texte à l'enseignement des écoles.

Il faut donc arriver jusqu'à la scolastique pour trouver ce genre d'ouvrages, et la gloire particulière de cette époque est d'avoir indiqué la véritable méthode d'après laquelle la théologie ainsi que toutes les sciences doivent être enseignées.

De nos jours, où l'on s'est plu à tout remettre en question, on s'est élevé contre la scolastique, et on aurait voulu, pour ainsi dire, la rendre responsable de tous les maux sur lesquels l'Eglise a eu à gémir pendant ces derniers siècles.

Sans vouloir ici ressusciter une polémique qui s'est assoupie presque entièrement depuis quelques années, je ferai remarquer que ce qui a induit les esprits en erreur, et ce qui produit encore beaucoup de préjugés sur le mouvement littéraire au moyen âge, c'est qu'on a considéré et qu'on considère encore la scolastique comme une science, tandis que ce n'est qu'une méthode.

Voyez en effet comme tous les historiens ont compris son histoire. Ils se sont tous accordés à la diviser en trois âges, dont le premier va de Roscelin à Albert le Grand, le second d'Albert le Grand à Durand de Saint-Pourçain, et le dernier depuis ce docteur jusqu'à la réforme.

Le premier de ces âges est sa période de formation. Or, que remarque-t-on pendant toute cette période? Les esprits se passionnent pour la dialectique; ils s'efforcent de ramener toutes les connaissances qu'ils possèdent à quelques principes généraux, pour les en déduire ensuite par voie de conséquences.

Il put y avoir des excès dans cette fièvre de raisonnement qui prétendait argumenter sur toutes choses, mais en somme les études y gagnèrent.

Pour systématiser toutes les sciences il fallut les approfondir davantage, et en recherchant le rapport logique qui existait entre chaque proposition on fut amené à d'heureux résultats.

La théologie, qui était le but suprême de tous les efforts et de toutes les ambitions, changea tout à coup de face. Au lieu de traiter isolément des divers points de dogme, de discipline ou de morale, on travailla à réunir dans un même ensemble toutes les lumières de l'Ecriture et de la tradition, et à en faire un ouvrage unique dont toutes les parties soient rigoureusement enchaînées.

Pierre Lombard fut le premier qui réussit à coordonner ce vaste édifice.

Mais il est à remarquer que tout en appliquant à la théologie une méthode nouvelle, en la soumettant à des procédés logiques, il se tint pour le fond des choses absolument en garde contre toute innovation.

Dans l'exposition des enseignements de la foi, il se fit une règle de n'employer que les expressions consacrées par l'autorité des Pères, et il appela pour ce motif son ouvrage le *Livre des Sentences* (*Liber Sententiarum*).

Plusieurs ouvrages parurent sous ce même titre au XIIe siècle. Le cardinal Robert Pullus, Pierre de Poitiers, sont les théologiens qui eurent dans ce genre le plus de célébrité après Pierre Lombard.

On sait que le livre de Pierre Lombard fut, au XIIe et au XIIIe siècle, le texte obligé de toutes les leçons des professeurs de l'Université de Paris. Mais ce qu'on ne sait pas c'est que jusqu'au XIIIe siècle Aristote n'entrait pour rien dans l'enseignement des écoles.

A la vérité son nom est souvent cité par les écrivains antérieurs, mais ils ne connaissaient que ses ouvrages de logique.

Sur la fin du XIIe siècle, Gautier, chanoine régulier de Saint-Victor, s'éleva contre la méthode nouvelle que l'on avait introduite dans la théologie, et composa un traité contre Pierre Abeilard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers, qu'il accuse d'avoir altéré la saine doctrine en l'alliant aux erreurs d'Aristote. Mais il est certain que ces théologiens n'empruntèrent au philosophe de Stagyre que l'art de la dialectique.

Ainsi, le nom d'Aristote ne se trouve pas cité une seule fois dans le livre de Pierre Lombard. Abeilard, qui se rendit si célèbre par sa passion pour le syllogisme, a laissé des gloses sur l'Introduction de Porphyre, les Catégories, et l'Interprétation ; il a quelquefois cité les Réfutations sophistiques et les Topiques, mais il avoue formellement qu'il ne connaît ni la Physique, ni la Métaphysique d'Aristote (1). Jean de Sarrisbury s'étend beaucoup sur tous les écrits du philosophe grec, relatifs à la logique (2), mais il ne dit pas un mot de ses autres ouvrages, ce qui suppose qu'il ne les connaissait pas.

Quand les ouvrages de physique et de métaphysique d'Aristote passèrent en Occident, ils s'y présentèrent d'abord au moyen de traductions arabes-latines accompagnées des commentaires d'Averroès et d'Avicenne. On eut même recours pendant quelque temps aux ouvrages de ce dernier pour y puiser la doctrine péripatéticienne.

On ne tarda pas à voir cette doctrine empoisonnée porter ses fruits. David de Dinant enseigna que tout est un, c'est-à-dire que tous les êtres ont une même essence, une même substance et une même nature ; et Amaury, formulant le même principe, dit que tout est Dieu, et que Dieu est tout. C'était le panthéisme le plus formel.

Le concile de Paris condamna, en 1209, les livres d'Aristote, et les commentaires d'où étaient sorties ces monstrueuses erreurs (3).

En 1215, le légat du saint-siége, Robert de Courçon maintint la sentence du concile, mais il fit une exception en faveur des livres de logique (4).

Le pape Grégoire IX publia en 1231 une bulle qui renouvelait les condamnations précédentes et qui interdisait les ouvrages d'Aristote jusqu'à ce qu'ils fussent corrigés (5).

(1) Ouvrages inédits d'Abeilard, p. 200. Pour les autres parties de la philosophie, Abeilard suit ordinairement les opinions de Platon.

(2) Metalogicus, lib. III et IV.

(3) A l'égard de cette condamnation, elle n'est pas rapportée de la même manière par les historiens de cette époque. Le récit de Guillaume le Breton, adopté par Launoy, ne s'accorde pas avec ceux de César d'Heisterbach et de Hugues, le continuateur de la chronique de Robert d'Auxerre. Mais ce qui coupe court à toute controverse, c'est le texte même du concile publié par D. Martène (*Novus Thesaurus anecdotorum*, t. IV, p. 166).

(4) *Voyez* les statuts donnés par ce légat à l'université de Paris. Ap. Bulæum, *Hist. univ. Paris* t. III, p. 82. Cf. Launoy, *De varia Aristotelis fortunâ*, cap. 6.

(5) *Voyez* le texte de cette bulle. Ap. Bulæum, *loc. cit.*, p. 142, et Cf. Launoy, *ibid.*, cap. 6.

Ainsi jusqu'en 1230, quoi qu'on en ait dit, Aristote n'avait encore exercé d'autre influence sur l'enseigement théologique que celle qui résultait naturellement de son *Organon* ou de tous ses ouvrages de logique.

Mais de 1230 à 1240 il se fit un changement prodigieux. Son nom se rencontre dans tous les ouvrages de théologie qui furent alors publiés.

Guillaume d'Auvergne, qui fut évêque de Paris et qui mourut en 1248, cite fréquemment la Métaphysique, la Physique, le traité de l'Ame, ceux du Sommeil et de la veille, des Animaux, du Ciel et du Monde, des Météores, les Ethiques, etc. (1). On voit qu'il connaissait presque tous les écrits du philosophe grec.

Par suite des relations que la chrétienté avait avec les Maures d'Espagne il n'avait pas été possible de se défendre contre l'invasion des traductions arabes-latines et de tous les commentaires panthéistes qui les accompagnaient.

Pour combattre l'erreur par ses propres armes on avait senti le besoin d'avoir recours au texte grec lui-même (2), et l'on avait pu satisfaire ce désir d'autant plus facilement que la fondation d'un empire français à Constantinople (3) avait favorisé l'étude du grec en Occident.

On se mit donc à lire Aristote dans sa propre langue, et on s'empressa d'en faire des traductions nouvelles, exemptes de toutes les erreurs que les Arabes y avaient mêlées (4).

Dans le même temps les études théologiques reçurent un nouveau développement.

On trouva le livre des *Sentences* insuffisant, et l'on se mit à composer sous le nom de *Sommes* une foule d'ouvrages auxquels on ajouta toutes les questions naturelles et philosophiques que l'on avait soulevées à propos de la philosophie ancienne.

Ainsi Guillaume de Seignelay, Robert de Courçon, Alain de l'Isle, Simon de Tournay, Pierre de Corbeil, Præpositivus, Monéta, Vincent de Beauvais, Alexandre de Halés, Jean de la Rochelle, Albert le Grand et plusieurs autres donnèrent leurs *Sommes* avant que ne parût celle de saint Thomas (5).

L'idéal qu'on se proposait dans ces divers ouvrages n'était pas facile à réaliser.

Il s'agissait de concevoir un plan assez vaste pour renfermer toutes les questions dogmatiques et morales qui sont du ressort de la théologie. Il fallait assigner à chacune de ces questions la place qui lui convient logiquement, de manière que toutes les parties de l'ouvrage se déduisent rigoureusement les unes des autres et se prêtent ainsi un mutuel appui.

C'était là pour la méthode.

Quant à l'exécution elle exigeait des connaissances universelles. Ainsi il fallait connaître à fond toutes les Ecritures pour citer à chaque question les textes qui sont à l'appui des sentiments que l'on embrassait et pour rapporter

(1) Vid. *Guillelmi Arverni Parisiensis episcopi opera omnia*. Aureliani, 1674. 2 vol. in-fol.

(2) Plusieurs savants ont prétendu que les docteurs de cette époque ne savaient pas le grec, et que saint Thomas n'avait connu Aristote que par des traductions. Bernard Guyard publia en 1667 une dissertation particulière contre cette assertion. Il suffit d'ailleurs de lire les commentaires de saint Thomas pour se convaincre de la connaissance qu'il avait de la langue grecque, puisque à chaque instant il compare les différentes versions entre elles et discute la valeur propre des expressions qui se trouvent dans l'original.

(3) Ce fut en 1204 que cet empire fut fondé.

(4) Guillaume de Tocco dit formellement que saint Thomas fit faire une nouvelle traduction des œuvres d'Aristote : *Quæ sententiæ Aristotelis contineret clarius veritatem*. Bolland., Antverp., 1643, mensis Martii, t. I, p. 665.

(5) *Voyez* Bibliothèque des écrivains ecclésiastiques, par Elies Dupin (XIIe siècle).

ceux qui paraissaient les contredire afin de les discuter et d'en établir le véritable sens.

La théologie étant avant tout une science traditionnelle, il était nécessaire, pour ne pas s'égarer, d'avoir approfondi la tradition, c'est-à-dire de savoir les décisions des conciles et des papes et d'avoir lu et médité tous les principaux ouvrages des Pères.

Enfin, selon la remarque de saint Thomas lui-même, il était du devoir du théologien de s'instruire des choses de la nature et de se livrer à l'étude de la philosophie pour faire hommage de toutes les sciences humaines à la science divine et l'enrichir de toutes leurs lumières (1).

L'Ange de l'école se prépara à la composition de sa *Somme* par l'acquisition préalable de toutes ces connaissances.

Il avait appris par cœur tout l'Ancien et le Nouveau Testament, afin d'avoir toujours présent à l'esprit le texte sacré. Ses commentaires sur le livre de Job, sur la première partie du livre des Psaumes, sur Isaïe et sur Jérémie, sur les quatre Evangiles et sur les Epitres de saint Paul sont de magnifiques monuments de sa piété et de son érudition. Comme le dit le père Possevin (2), on est surpris de l'attention minutieuse, de l'exactitude et du savoir que supposent tous ses commentaires. Il prend soin d'examiner les différentes versions, de les comparer entre elles, de concilier les passages qui semblent opposés les uns aux autres, soit dans les livres saints, soit dans les ouvrages des Pères ou des autres interprètes de l'Ecriture. Ses citations sont si fréquentes et si variées qu'on ne sait comment à une époque où l'imprimerie n'était pas inventée il lui a été possible de lire un aussi grand nombre d'ouvrages.

Comme tous les professeurs de son temps il avait débuté dans l'enseignement de la théologie par une explication des quatre livres du Maître des Sentences. Nous possédons son commentaire où il parle de la nature divine, de la création, de l'incarnation du Verbe, des vertus et des vices, des sacrements de la loi nouvelle et des dernières fins de l'homme. Il n'avait que vingt-cinq ans quand il donna ses leçons sur toutes les principales matières de la science théologique, mais elles parurent si solides et si profondes que la faculté de théologie de Paris regarda dès lors le jeune docteur comme son oracle et comme le prodige de son siècle.

Vers l'an 1260 il commença ses travaux sur Aristote, et il se mit à étudier les sciences naturelles telles qu'elles étaient connues de son temps et toute la philosophie ancienne. Son premier but était de réfuter les disciples d'Averroës qui faisaient, au XIIIe siècle, un si grand abus du nom du philosophe grec. Mais il ne se contenta pas de répondre à leurs difficultés, il voulut encore faire servir à la gloire de la religion toutes les lumières de la sagesse ancienne, et il emprunta à Aristote tout ce qu'il avait de bon, comme autrefois saint Augustin à Platon, pour en enrichir la science sacrée (3). Sixte de Sienne remarque que de tous les docteurs latins il est le premier qui ait osé tenter une entreprise si difficile et qui ait eu la consolation de voir que le succès avait parfaitement répondu à la grandeur de la difficulté et à la droiture de ses intentions. Tous ces nombreux travaux ne l'empêchèrent pas de trouver des

(1) *Voyez* ce qu'il dit de l'utilité des sciences naturelles par rapport à la théologie (*Sum. cont. Gentes*, lib. II, cap. 1-4).

(2) *Apparatus sacer*, t. II, p. 477 et suiv. ed 1608.

(3) *Voyez* ce que dit à ce sujet le P. Touron dans sa *Vie de saint Thomas* (pag. 454-465). On voit par là que le docteur catholique n'était pas dominé, comme on l'a prétendu, par le sentiment d'Aristote. Il soumet, au contraire, le philosophe païen au joug de la foi, et il le réfute et l'abandonne chaque fois que ses opinions paraissent en opposition avec la doctrine de l'Eglise.

loisirs, soit pour répondre aux questions qu'on lui adressait des différentes parties de la chrétienté, soit pour composer des traités spéciaux sur les points qui étaient les plus vivement controversés parmi ses contemporains. Ses *opuscules* suffiraient à eux seuls pour faire la réputation et pour avoir rempli la carrière de tout autre savant.

Saint Raymond de Pennafort ayant voulu avoir un ouvrage méthodique qu'il pût mettre entre les mains de ses religieux pour les aider à travailler à la conversion des Maures et des juifs répandus alors en Espagne, saint Thomas, sur l'ordre exprès de son général, composa sa *Somme contre les Gentils* que le père Possevin regarde avec raison comme l'ouvrage le plus parfait et le plus achevé en ce genre qui ait été jamais écrit par aucun auteur ancien ou moderne (1). C'était en quelque sorte le coup d'essai par lequel il préludait à la composition de sa grande *Somme théologique*.

Il commença cet immense travail en 1265, immédiatement après avoir refusé l'archevêché de Naples. Dans la courte préface qu'il a mise en tête il nous dit les défauts de ses devanciers. Les uns avaient surchargé leur ouvrage de questions, d'articles et d'arguments inutiles ; les autres n'avaient pas suivi dans l'exposition de leur doctrine une marche logique, traitant au hasard les différentes parties de la science selon qu'elles se présentaient à leur esprit ; d'autres enfin étaient tombés dans des redites fatigantes qui rebutaient les élèves et qui jetaient la confusion dans leur esprit (2).

Il sut éviter le premier de ces défauts en dégageant la théologie de toutes ces discussions frivoles qui commençaient déjà à être du goût de l'école. Car en étudiant la *Somme* on verra qu'il n'y a pas un article qui n'ait son utilité (3), pas un argument qui n'ait sa valeur. Si l'on y rencontre quelques propositions qui n'aient pas par elles-mêmes une grande importance, ce sont des lemmes qui servent à démontrer d'autres propositions fondamentales et qui contribuent ainsi à la solidité de l'ensemble.

Il évita le second en procédant d'une façon si rigoureuse, que depuis le commencement de son vaste ouvrage jusqu'à la fin on marche de déductions en déductions d'après des principes constants et invariables. Toutes ses divisions et toutes ses subdivisions sont justifiées par la logique la plus sévère, et il n'est pas possible de trouver un plan qui soit à la fois plus vaste, plus simple et plus naturel. Il embrasse tout, et chaque chose se trouve si parfaitement à sa place qu'on ne pense pas en parcourant ce vaste édifice qu'il soit possible d'assigner un autre ordre aux parties qui le composent (4).

Enfin il a évité le troisième en se contentant de renvoyer, chaque fois qu'il le faut, aux principes qu'il a émis. Il était si maître de sa pensée et de sa matière qu'il n'oublie rien de ce qu'il a précédemment écrit. A la façon des géomètres il rappelle d'un mot les propositions antérieures sur lesquelles repose sa démonstration, et il fait ainsi avancer l'esprit du connu à l'inconnu.

Sa méthode est uniforme. Il expose avant tout les objections ou les difficultés qui viennent d'abord à l'esprit, ou les fausses lueurs qui se manifestent à la raison aussitôt qu'elle aborde un problème nouveau, parce qu'il est en effet dans notre nature de ne pas apercevoir immédiatement la vérité quand

(1) *Opus absolutissimum quo reliquos omnes qui eâ de re scripsêre, veteres et recentiores anteivit Appar. sacer.* T. II, p. 478.

(2) Vid. *Prolog.*, 1a part.

(3) Pour justifier cette assertion, j'ai indiqué en note, d'après la grande édition du cardinal Cajetan, le profit que l'on pouvait retirer de chaque article.

(4) Ceux qui étudient la théologie dans les traités élémentaires qui existent actuellement désirent souvent un plan général qui comprenne la science entière et qui indique le rapport logique de toutes ses parties. Je ne crois pas qu'on puisse rien faire de plus parfait que la Somme de saint Thomas. Le plan est donc tout trouvé ; il suffit de s'en bien pénétrer.

on nous propose une question à laquelle nous n'avons pas réfléchi. Nous ne découvrons dans le principe que de vagues apparences qui sont le plus souvent trompeuses. Ce n'est que par la réflexion que notre pensée s'affermit et que nous saisissons dans toute sa plénitude la vérité que nous cherchions.

L'illustre docteur place donc après les difficultés ou les objections la solution vraie du problème qu'il s'est posé ; il l'appuie de témoignages et d'arguments solides, et s'il est nécessaire il revient aux difficultés qui se sont d'abord présentées, et il dissipe en y répondant tout ce qu'elles avaient de faux et de trompeur.

L'uniformité de cette marche ôte à son ouvrage quelques agréments extérieurs. Mais si l'on réfléchit que dans sa pensée chaque article n'était qu'un texte sommaire destiné à être développé, commenté par un maître; ce qui paraissait un défaut sera au contraire considéré comme un mérite, parce que, quand il s'agit d'enseigner, l'expérience est là pour prouver qu'on ne peut pas être trop clair, trop précis, trop méthodique, et qu'il y a avantage à procéder toujours de la même manière. L'intelligence de l'élève saisit plus parfaitement la pensée du maître, et sa mémoire la retient plus facilement.

Aussi tous les hommes les plus distingués n'ont-ils jamais eu qu'une voix pour louer le plan de la *Somme* et pour reconnaître que saint Thomas avait réellement découvert la meilleure méthode d'enseignement.

Maintenant si nous examinons le fond de l'ouvrage, tout le monde reconnaîtra qu'il n'est pas possible de trouver une connaissance plus profonde des saintes Ecritures, des Pères de l'Eglise, des décisions des conciles et des papes, de la philosophie ancienne et de toutes les sciences naturelles (1). Sur toutes les questions les plus difficiles il connaît le pour et le contre qu'offrent ces sources si diverses, il discute avec une précision admirable tous les faits, tous les témoignages et tous les raisonnements. Saint Paul est parmi les écrivains sacrés celui qu'il cite le plus souvent, mais il n'en connaît pas moins les autres, et la Bible presque entière se trouve citée dans son ouvrage. Parmi les Pères il a une prédilection marquée pour saint Augustin, mais il n'en rapporte pas moins les témoignages de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Grégoire et de tous les autres docteurs, soit qu'ils paraissent contraires au sentiment qu'il soutient, soit qu'ils le confirment. Aristote est le philosophe ancien qu'il suit de préférence, mais on voit qu'il n'ignore pas la doctrine des platoniciens, des stoïciens et des autres grandes écoles de la Grèce. Il a lu Cicéron, et il sait retirer de son meilleur ouvrage philosophique (2) les vérités les plus élevées qu'il renferme. La raison est entre ses mains l'instrument docile de la foi, et il la manie avec tant de force et de sûreté que dans cette vaste synthèse il ne lui est pas échappé un mot que l'orthodoxie ait contredit. Sa pensée a constamment fait autorité dans toute l'Eglise catholique, comme nous allons le voir.

II. DE L'AUTORITÉ DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS.

De son vivant saint Thomas reçut de ses contemporains les témoignages les plus éclatants à l'égard de l'étendue et de la solidité de sa science.

Tous les souverains pontifes qui occupèrent le siége de saint Pierre depuis le moment où il commença à enseigner jusqu'à sa mort l'honorèrent tout

(1) Nous ne voulons pas dire qu'il n'ait pas partagé sur ce point les erreurs de son temps; mais en approfondissant les différentes opinions qu'il émet sur les sciences naturelles, on sera peut-être surpris, comme je l'ai été moi-même, que ces erreurs ne soient pas plus graves ni plus nombreuses.

(2) Les *Tusculanes* sont l'ouvrage de Cicéron qu'il cite le plus souvent.

particulièrement de leur considération et de leur estime. Alexandre IV écrivit au chancelier de l'Eglise de Paris le 3 mars 1256 pour le féliciter d'avoir accordé la licence à un sujet si recommandable par les trésors de science et de doctrine que Dieu avait mis en lui. Urbain IV le chargea de composer un traité sur les erreurs des Grecs, et il le chérissait si particulièrement qu'il voulait toujours l'avoir près de lui partout où il allait. Clément IV lui offrit l'archevêché de Naples et lui donna plusieurs autres marques de confiance. L'université de Paris ayant été divisée à propos de la question des accidents eucharistiques, tous les docteurs résolurent de s'en rapporter au jugement de saint Thomas, et il traita si parfaitement cette question difficile qu'ils se rangèrent tous de son avis, persuadés qu'on ne pouvait ni mieux concevoir la difficulté, ni l'expliquer plus clairement.

Quand il s'agit de convoquer le second concile de Lyon, le pape Grégoire X adressa un bref particulier à saint Thomas d'Aquin, qu'il regardait avec raison comme le premier docteur de son siècle. On espérait beaucoup de ses lumières pour convaincre les Grecs de schisme et d'hérésie, et les ramener à l'unité. Mais ce grand homme mourut sur ces entrefaites (1).

Tout le monde catholique apprit sa mort avec une immense douleur. L'université de Paris écrivit au chapitre général de l'ordre de Saint-Dominique en 1274 pour avoir les cendres de celui qu'elle regardait à juste titre comme son ornement et sa gloire. « Si l'Eglise honore avec raison, disait-elle, les reliques des saints, n'est-il pas aussi conforme à la bienséance et à la piété que nous soyons les dépositaires du corps de cet incomparable docteur, afin que la vue de son tombeau produise à jamais dans le cœur de ceux qui viendront après nous, les mêmes sentiments d'estime et de vénération que l'excellence de ses ouvrages a fait naître depuis longtemps dans nos esprits (2). »

Le concert de louanges qui s'était élevé jusqu'alors avec unanimité autour de son nom ne l'empêcha pas toutefois d'être en butte aux attaques de l'envie. Le 7 mars 1276 Etienne Tempier, évêque de Paris, publia à l'instigation de quelques docteurs un décret par lequel il condamnait plus de deux cents propositions, dont quelques-unes se trouvent dans saint Thomas (3).

Cet événement ayant été connu en Allemagne, Albert le Grand, qui était évêque de Ratisbonne, partit immédiatement de Cologne pour se rendre à Paris. Il était octogénaire. Malgré son grand âge il pria les docteurs de s'assembler, et monta en chaire pour prononcer en leur présence l'éloge de son immortel disciple, en disant qu'il était prêt à défendre tous les ouvrages du saint docteur et à montrer qu'ils étaient tout resplendissants de vérité et de sainteté (4).

Gilles Colonne, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, déploya alors le plus grand zèle pour la défense de saint Thomas, dont il avait suivi les leçons pendant plus de treize années (5). Godefroy Desfontaines s'éleva aussi avec beaucoup de force contre le décret de l'évêque de Paris, parce qu'il craignait qu'il n'éloignât quelques étudiants des livres de saint Thomas, et qu'il ne les

(1) Il mourut le 7 mars 1274, dans la quarante-huitième année de son âge, d'après Tholomée de Luques, Barthélemi de Capoue et Jacques de Viterbe, ses contemporains et ses amis (Boll., p. 714, note 83).

(2) Cette lettre a été conservée manuscrite dans la bibliothèque de Saint-Victor, à Paris, et se trouve dans l'*Histoire de l'université* de Duboulay (t. III, p. 408).

(3) Fleury, *Hist. ecclés.* (t. XVIII, lib. LXXXVII, p. 250).

(4) Bolland. t. I *Martii*, p. 714.

(5) Guillaume de la Marre ayant publié un ouvrage intitulé : *Correctorium fratris Thomæ*, les théologiens l'appelèrent par dérision le *Corrupteur du frère Thomas* (*Corruptorium fratris Thomæ*), et l'on croit que ce fut Gilles Colonne qui réfuta ce libelle dans un excellent écrit qu'il intitula : *Le Correcteur corrigé.*

privât par là même des secours qui pouvaient le plus contribuer à leurs progrès. « Car, dit-il, après la doctrine des saints Pères, celle de Thomas d'Aquin, nous ne craignons pas de le dire, sans faire tort à personne, doit être considérée comme la plus utile et la plus approuvée (1). »

Jacques de Viterbe, archevêque de Naples, disait : « Je crois fermement et sur ma conscience que notre Sauveur, pour instruire les fidèles, pour éclairer le monde et l'Eglise universelle, a envoyé d'abord saint Paul, ensuite saint Augustin, enfin de nos jours Thomas d'Aquin, après lequel je ne crois pas qu'il viendra de semblable docteur jusqu'à la fin des siècles..... Quoique ses écrits, ajoutait-il, aient été attaqués et vivement censurés par des personnes d'un grand poids, l'autorité de sa doctrine n'en a point souffert, elle est au contraire devenue tous les jours plus grande et plus respectée dans tous les lieux et jusque dans les pays barbares (2). »

Jean XXII, qui le canonisa en 1323, dit dans un discours qu'il prononça à son sujet, qu'il était prouvé « que Dieu avait opéré par l'entremise de son glorieux serviteur au moins trois cents miracles, que d'ailleurs il avait fait autant de miracles qu'il avait écrit d'articles (3). »

Dans une autre occasion, le même pontife adressant la parole aux cardinaux, leur dit : « Thomas d'Aquin a lui seul répandu plus de lumières dans l'Eglise que tous les autres savants, et il est certain que quiconque cherchera dans ses écrits les trésors des sciences, fera bien plus de progrès dans une année d'étude, qu'il n'en ferait dans tout le cours de sa vie par la lecture des autres auteurs (4). »

Deux ans après la canonisation du saint docteur, en 1325, Etienne de Borret, évêque de Paris, révoqua et annula le décret de son prédécesseur à l'instigation du souverain pontife Jean XXII, à la sollicitation du chapitre de Notre-Dame et de l'avis de tous les docteurs et bacheliers de l'université. L'évêque et les docteurs disaient dans ce décret que cet Ange de l'école n'avait jamais rien enseigné, dicté ou écrit qui ne fût conforme à la doctrine de la foi et à la règle des bonnes mœurs. Et plus loin ils ajoutaient que ce grand homme avait été pendant sa vie, comme il est encore après sa mort, « la lumière éclatante de l'Eglise universelle, l'ornement du clergé, la source féconde où les docteurs puisent les trésors de la science, le miroir très-pur où sont représentés les sentiments de l'université de Paris, le flambeau à la faveur duquel tous ceux qui entrent dans les voies de la vie et dans les écoles de la saine doctrine, découvrent la lumière et la vérité (5). »

Le pape Clément VI, en sa qualité de docteur, avait prononcé deux discours à la louange de saint Thomas, l'un en 1323 en présence de Jean XXII, et l'autre à Paris en présence de toute l'université assemblée dans l'église des Dominicains de la rue Saint-Jacques, en 1324 (6). Ayant été promu au souverain pontificat, il publia le 6 février 1344 une bulle par laquelle il accorda des indulgences à tous les fidèles qui communieront dans les églises des Dominicains le jour de la fête de ce saint docteur, dont il compare la science à la lumière du soleil qui éclaire le monde, et au glaive spirituel qui détruit les vices et les erreurs entre les mains des hommes puissants en œuvres et en paroles (7).

(1) *Voyez* Echard, *Script. ord. Prædic.* t. I, p. 296.

(2) Bolland. t. I *Mart.* p. 714, note 83.

(3) *Bullarium ord. Prædic.* t. II, p. 165, note 22.

(4) Bolland. *Ibid.* p. 682.

(5) Ce décret est rapporté tout entier dans la *Vie de saint Thomas* du P. Touron (p. 642-644). Il se trouve aussi dans Duboulay (*Hist. univ. Paris*, cap. VI, p. 204).

(6) *Voyez* le P. Touron, p. 747.

(7) *Bullarium ord. Præd.* t. II, p. 226.

Nous avons dit que Marsile Ficin, Démétrius Cydonius et Maxime Planudes avaient traduit en grec la *Somme* de l'illustre docteur et quelques autres de ses écrits. Tout attaché qu'était Planude aux erreurs des Orientaux, il ne put contenir son admiration pour saint Thomas; et il écrivit de sa main à la fin de la traduction qu'il avait faite de la Somme : Ce sage, admirable en tout point, n'a d'autre défaut que d'être Latin (1).

Le pape Innocent VI prononça en 1360, dans un discours qu'il fit à la louange de saint Thomas, ces remarquables paroles : « La doctrine de ce saint docteur, plus que toute autre (la canonique seule exceptée), a toute la propriété de l'expression, l'ordre et l'arrangement des matières et la vérité des principes, en sorte que celui qui s'y attache fidèlement ne s'écarte jamais du sentier de la vérité, tandis que celui qui ose la combattre doit toujours craindre de tomber dans l'erreur (2). » A l'occasion de la translation des reliques du saint docteur à Toulouse, le pape Urbain V adressa, le 31 août 1368, une bulle à l'archevêque, à l'université, à tous les docteurs clercs ou laïcs, tant de la ville de Toulouse que de la province. Après leur avoir recommandé de rendre à ces reliques des honneurs proportionnés à la sublimité de la science dont le Seigneur avait enrichi son serviteur, il leur dit : « Nous voulons aussi et nous vous ordonnons par ces présentes de suivre toujours fidèlement et de répandre avec zèle, selon votre pouvoir, la doctrine du même saint Thomas comme pure, véritable et catholique (3). »

Dans les conciles de Pise, de Constance et de Bâle, saint Thomas fut représenté par des docteurs de son ordre. Le général des dominicains assista, avec huit théologiens pénétrés de la doctrine de saint Thomas, au concile de Pise; Louis de Valladolid, Jean de Podomitis et plusieurs autres dominicains se distinguèrent au concile de Constance, et les noms de Jean de Raguse, de Nicolas Jacquier, d'Henri Kalteisen sont inscrits avec éloge dans les actes du concile de Bâle. Le célèbre chancelier Gerson fit d'ailleurs paraître l'estime toute particulière qu'il avait pour le saint docteur, dans un discours qu'il prononça au concile de Bâle. « Que nos adversaires, dit-il, se gardent bien de préférer leurs idées aux sentiments et à la doctrine de saint Thomas et des autres saints docteurs dont l'autorité est si respectée dans l'Eglise qu'il n'est point permis de combattre ce qu'ils enseignent d'un commun accord (4). »

Au concile de Florence (1438), un dominicain, Jean de Mont-Noir (5), ayant été choisi pour être le théologien des Latins, il ne fit usage contre les Grecs que des arguments qui se trouvent dans la première partie de la *Somme* de saint Thomas et dans son *Opuscule contre les erreurs des Grecs*. Il réfuta si victorieusement Marc d'Ephèse, qu'un grand nombre d'orientaux ouvrirent les yeux à la lumière. Ils reconnurent tous qu'ils devaient la vérité au génie de saint Thomas, et ils se prirent pour lui d'une admiration si profonde qu'ils firent traduire en grec plusieurs de ses ouvrages. Le cardinal Bessarion l'appelait, avec autant d'esprit que de justesse, le plus savant d'entre les saints, et le plus saint d'entre les savants (6).

Le cardinal de Cusa ayant été envoyé par le pape Nicolas V en Allemagne, avec le titre de légat, pour ranimer l'esprit de science et de piété dans le clergé de cette partie du monde chrétien, tint un concile à Cologne en 1452, où il publia plusieurs sages règlements, parmi lesquels on remarque celui-ci :

(1) Ces paroles sont rapportées par le P. Echard (*Script. ord. Præd.* t. I, p. 346).

(2) Presque tous les théologiens thomistes rapportent ces paroles, pour donner du poids à leurs sentiments.

(3) *Bullarium ord. Præd.* t. II, p. 258.

(4) Labbe, *Conc.* t. XII, p. 873, 875, 877, 883.

(5) *Voyez* le continuateur de Fleury, t. XXII, lib. LVIII.

(6) *Voyez* le P. Touron, p. 663.

« Nous approuvons avec éloge, et nous voulons qu'on lise dans les synodes diocésains ce que saint Thomas a écrit sur la Foi et les Sacrements, et que de plus il soit ordonné à tous les curés d'avoir et d'étudier avec application la partie de la *Sommme théologique* du saint Docteur qui traite des sacrements (1). »

Pic de la Mirandole, dont la science a toujours passé pour un prodige, écrivait à un dominicain, Paul Gentili : « Je vous conjure très-instamment de m'envoyer vos remarques sur l'ouvrage de Jean Capreolus; car, étant aussi affectionné que je le suis à la doctrine de saint Thomas, dont les écrits font toujours mes délices, je ne puis qu'estimer beaucoup les auteurs qui prennent la défense de ses livres contre la malignité de ceux qui osent les calomnier (2). »

On sait que Henri VIII, dans son livre contre Luther, et que l'évêque de Rochester, le cardinal Jean Fischer, dans sa réfutation du même hérésiarque, firent surtout usage des principes et de la doctrine de saint Thomas. « Je m'en sers d'autant plus volontiers, disait Fischer, que je sais que l'impiété de Luther ne peut supporter la sainteté de cet excellent docteur (3). »

Erasme, qui ne prodiguait pas la louange, surtout aux écrivains scolastiques, rend cependant à saint Thomas le plus glorieux témoignage : « Thomas d'Aquin, dit-il, est un grand homme dans quelque siècle qu'on le place. De tous les théologiens modernes il n'en est aucun, à mon avis, qui puisse aller de pair avec lui, soit pour l'exactitude dans tout ce qu'il traite, soit pour la justesse et l'élévation du génie, soit enfin pour la solidité de la doctrine (4). »

Au concile de Trente, on rendit à saint Thomas des honneurs jusqu'alors inouïs. Au milieu de la grande salle où le concile s'assemblait on voyait sa *Somme de théologie*, sur une même table, à côté de la Bible. Le saint docteur fut, avec saint Augustin, l'âme de cette grande assemblée. Les décrets qu'elle rendit sur la justification, sur la grâce, le libre arbitre, et sur tous les autres points de dogme et de morale, ne sont, comme le dit Bossuet, qu'un tissu des paroles de l'Ange de l'école. Tous les prélats lisaient assidûment ses ouvrages, et chaque fois qu'il s'agissait de rendre une décision, on s'assurait avant tout de sa conformité avec la doctrine de saint Thomas.

A l'occasion des décrets qui se rapportent à la communion sous les deux espèces, l'archevêque de Grenade ayant cité un endroit de la *Somme* qui paraissait en opposition avec les paroles d'un décret, on ajourna immédiatement sa promulgation et on la renvoya à la session suivante qu'on ne tint que deux mois après, c'est-à-dire lorsque l'on eut résolu toutes les difficultés et éclairci tous les doutes (5).

Jérôme Wielmus, un des prélats du concile, composa pendant sa célébration un traité sur les écrits de saint Thomas, où l'on remarque ces paroles : « Parmi les Pères qui se trouvent en fort grand nombre dans ce concile général, dans le temps même que nous écrivons ceci, on n'en connaît aucun qui ne se fasse un devoir de religion, lorsqu'il s'agit des dogmes et de la doctrine de la foi, de se conformer en tout aux sentiments de saint Thomas ; en sorte qu'on peut dire que ce grand docteur, le prince des théologiens, n'est ni moins consulté, ni moins suivi que les anciens Pères de l'Eglise (6). »

Le théologien de Philippe II, Jean Gallia, de Burgos, faisant l'éloge du

(1) Labbe, *Conc.* t. XIII, p. 1578 et 1579.
(2) Echard, *Scrip. ord. Præd.* t. I, p. 180.
(3) Fischer, *Conf. libri de capt. Babylonicâ.*
(4) Erasme, *Annot. in cap.* I, *epist. ad Rom.* *et lib.* I *contra Æcolampad.* cap. II.
(5) Voyez *Hist. concil.*, trad. cardin. Pallavic. lib. XVII, cap. XI.
(6) Hieronymus Wielmus, *Episc. Argoliensis*, lib. I *De scriptis S. Thomæ.*

saint docteur, le 7 mars 1563, en présence des Pères du concile, disait : « Saint Thomas n'a pu se trouver pendant sa vie dans un concile général, mais il vit encore après sa mort, il est présent au milieu de vous par les trésors spirituels de sa doctrine qu'il vous a laissés comme un riche héritage, et c'est en ce sens qu'on peut assurer que depuis qu'il n'est plus il ne s'est pas tenu de concile dans l'Eglise où le saint docteur n'ait assisté, où il n'ait été consulté. Sans parler des autres, pourquoi ne publierions-nous pas à sa louange ce que nous voyons, ce que nous entendons tous les jours, ce que nous avons sous les yeux? Faites attention à ce qui se passe dans vos assemblées. Parmi ce grand nombre de savants et respectables docteurs dont les lumières font tant d'honneur à l'Eglise en est-il quelqu'un qui opine sans appuyer son avis de celui de saint Thomas et qui ne se serve de son autorité comme d'une pierre précieuse pour donner de l'éclat à son discours et plus de poids à son suffrage? Dans le plus secret du sanctuaire où les Pères traitent avec tant d'exactitude et de dignité les plus importantes matières de la religion, combien de fois le saint docteur n'est-il pas consulté? S'il s'élève quelque doute, quelque difficulté, quelque partage dans les sentiments ou dans la manière d'expliquer les mêmes vérités, saint Thomas n'est-il pas toujours comme l'arbitre de la dispute et sa doctrine comme la pierre de touche qui détermine le choix? N'est-ce pas au sentiment du saint docteur que vous faites profession de vous en tenir? De sorte que quiconque est assuré d'avoir saint Thomas pour soi, ne craint point que la décision du concile soit jamais contraire à son avis (1). » D'après ce témoignage il n'est pas étonnant que le catéchisme du concile composé par ordre de Pie IV soit tout rempli de la doctrine de saint Thomas, et qu'on y trouve souvent des textes entiers de la *Somme* fondus dans le corps de l'ouvrage.

Le pape Pie V, dont tout le monde chrétien vénère la sainteté, publia ce catéchisme en 1566, et l'année suivante il plaça saint Thomas parmi les docteurs de l'Eglise. Le saint pontife motive ainsi cet insigne honneur : « Puisque, par un effet de la providence du Tout-Puissant, plusieurs hérésies qui s'étaient élevées depuis la mort du Docteur angélique se trouvent confondues ou entièrement dissipées par la force et la vérité de sa doctrine; ce qu'on avait souvent vu par le passé et ce qui a paru en dernier lieu très-clairement dans les décrets du concile de Trente; nous ordonnons que la fête de ce saint docteur, par les mérites duquel le monde chrétien est délivré tous les jours de tant de pernicieuses erreurs, sera solennisée à l'avenir avec plus de célébrité et de dévotion, c'est-à-dire de la même manière qu'on célèbre les fêtes des quatre saints docteurs de l'Eglise (2). »

Le célèbre Estius cite perpétuellement saint Thomas dans ses Commentaires sur l'Ecriture sainte et dans sa Théologie (3). Le savant Suarez le place au même rang que les premiers docteurs de l'Eglise (4). Baronius l'appelle le théologien par excellence et le prince des théologiens, et il dit qu'il serait difficile de rapporter les éloges donnés par tous les écrivains à sa science profonde et à son éminente sainteté (5). Le P. Possevin, qui avait examiné le mérite de tous les auteurs ecclésiastiques, dit que saint Thomas a éclairé l'Eglise par sa doctrine, que sa Somme est un chef-d'œuvre, et qu'il ne faut pas attendre que ceux qui viendront après lui produisent quelque chose de plus sublime, de plus profond, de plus concis (6).

(1) Ce discours a été imprimé tout entier dans les actes du concile. Labbe, t. XIV, p. 1565.
(2) *Bullar. ord. Præd.* t. V, p. 155.
(3) *Comment. in Ep. B. Judæ.*
(4) Suarez, *De gratiâ*, t. I, proleg. VI, c. 6.
(5) *Baronii Martyr. Rom.* note *ad* 7 *Mart.*
(6) *Apparatus sacer*, t. I, p. 477 et 479.

Le cardinal du Perron dut à l'étude de la *Somme* sa conversion, parce qu'il y trouva la réfutation de toutes les erreurs dans lesquelles sa naissance l'avait engagé, et il fit publiquement l'éloge du saint docteur dans le discours qu'il prononça à l'assemblée des Etats-Généraux du royaume, convoquée à Paris en 1615 (1).

Dans un éloge en vers recueilli par le père Labbé parmi les éloges de cinquante Pères ou docteurs de l'Eglise, le poëte s'écrie : « Thomas apporta du ciel sur la terre le flambeau de la théologie. Sa Somme est un abrégé de toute la religion : il y a réuni tout ce qu'il importe d'enseigner ou d'apprendre, et y a renfermé le savoir des Jérôme, des Augustin, des Ambroise, des Grégoire avec son propre savoir. Quiconque entend bien saint Thomas possède tous les autres docteurs, et possédât-on tous les autres docteurs, il y aurait encore à profiter avec saint Thomas (2). »

Le cardinal Noris, qui a si parfaitement approfondi les écrits de saint Augustin, reconnait que saint Thomas est le meilleur interprète de l'évêque d'Hippone (3). Le cardinal Pallavicin, l'auteur de l'*Histoire du concile de Trente*, écrivait à un dominicain, au P. Vincent Préti, en lui envoyant un de ses ouvrages : « Vous lirez dans cet ouvrage plus souvent que dans mes ouvrages précédents le nom de saint Thomas, parce que je trouve aujourd'hui un si grand plaisir à le consulter et à apprendre toujours de lui, que la lecture de tout autre théologien me rebute bientôt : ce n'est pas que je ne trouve dans les écrits des autres auteurs bien des choses qui méritent d'être sues ; mais je ne doute nullement que si le même temps que j'ai mis à les examiner, je l'avais employé à lire les ouvrages de saint Thomas, je n'eusse fait de plus grands progrès et de plus heureuses découvertes (4). »

Bossuet s'était nourri tout particulièrement de la doctrine de l'Ange de l'école. Ses traités du Libre arbitre, de la Concupiscence, de l'Amour de Dieu nécessaire pour être justifié dans le sacrement de pénitence, et ses ouvrages philosophiques, ne sont souvent qu'une magnifique exposition des principes de ce grand docteur. Parmi les nombreux témoignages qu'il lui rend en une foule de circonstances, nous nous contenterons de rapporter celui-ci : « Saint Thomas, à vrai dire, n'est autre chose dans le fond, et surtout dans les matières de la prédestination et de la grâce, que saint Augustin réduit à la méthode de l'école. C'est même pour avoir été le disciple de saint Augustin qu'il s'est acquis dans l'Eglise un si grand nom, comme le pape Urbain V l'a déclaré dans la bulle de la translation de ce saint, où il met sa grande louange, en ce que, suivant les vestiges de saint Augustin, il a éclairé par sa doctrine l'ordre des Frères prêcheurs et l'Eglise universelle (5). »

Le cardinal d'Aquino, un des hommes les plus savants qu'ait produits l'ordre de saint Benoît au XVII[e] siècle, disait : « Je crois avoir beaucoup avancé lorsque je puis m'assurer de bien connaître le sentiment de saint Thomas qui, par la netteté et la pénétration de son esprit angélique, répand une lumière admirable sur les matières les plus obscures, et nous rend ainsi intelligibles les sens les plus cachés dans les livres des saints Pères, surtout de saint Augustin. Je ne parle que de ce que j'ai éprouvé moi-même, continue le même auteur, et je ne doute nullement que plusieurs autres n'aient été aussi convaincus par leur propre expérience, que dans la lecture des ouvrages de saint

(1) Œuvres du cardinal du Perron, in-folio, p. 612 et 615.

(2) *Elogia quinquaginta veterum Ecclesiæ Patrum*, etc. Edit. Leyde, 1674.

(3) *Noris vindiciæ August.* p. 27, in-fol.

(4) Pallavicinus, *De virtute et sacramento pœnitentiæ*, lib. VII.

(5) *Défense de la tradition et des saints Pères*, lib. V, cap. 24, édit. de Versailles.

Augustin, en s'arrêtant à la seule lettre, l'esprit se trouve d'abord accablé par un grand nombre de difficultés et comme perdu au milieu d'un labyrinthe dont il ne voit point d'issue ; mais toutes les difficultés disparaissent; on en découvre avec plaisir la véritable solution, dès que par une étude sérieuse on s'est une fois assuré du sentiment du Docteur angélique, dont la doctrine est l'explication et le précis de celle de saint Augustin (1). »

Fleury, qui ne prodigue pas les louanges aux écrivains scolastiques, a cependant rendu à saint Thomas ce témoignage : « A ne compter, dit-il, que les ouvrages qui sont certainement de saint Thomas, il est surprenant qu'il ait pu les composer dans l'espace d'environ vingt ans, depuis son doctorat jusqu'à sa mort. On sait, par le rapport fidèle de son compagnon et de ceux qui écrivaient sous lui, qu'il dictait dans sa chambre à trois écrivains et quelquefois à quatre sur différentes matières en même temps. Sa *Somme théologique* est le corps de théologie le plus parfait, tant pour le fond de la doctrine que pour la méthode (2). »

L'abbé Duguet est encore plus expressif : « On peut, dit-il, partager également son temps en deux et en donner une partie à saint Thomas. C'est un auteur qui n'écrit pas purement, mais clairement; il décide, il propose la suite des dogmes d'une manière admirable. Toute sa doctrine est liée, ses principes sont suivis, et toutes ses conclusions se tiennent par un enchaînement merveilleux. Qu'il ait dit un mot dans un endroit, il s'en souvient cent pages après; c'est pourquoi il est important de bien savoir ses principes. Les renvois qui sont aux marges sont d'un grand secours pour trouver au besoin les questions précédentes, sur lesquelles il fonde ce qu'il enseigne dans les suivantes. Il faut donc l'étudier avec soin et dans les premiers temps. On ne peut être bon théologien sans l'avoir lu. Le fond de sa théologie est pour l'Ecriture dans l'Evangile de saint Jean et les Epîtres de saint Paul, et pour les Pères dans saint Augustin. Mais ce qui est sans suite dans l'Ecriture et les saints Pères, saint Thomas l'a mis en ordre et en a fait un enchaînement qui sert infiniment pour arranger tout ce qu'on ne pourrait pas rapporter aisément en sa place. Il faut donc se faire avec lui un squelette de théologie qu'on remplira ensuite des saints Pères. Il y a peu de théologiens. On trouve assez de gens habiles sur une matière et d'autres sur une autre; mais il y en a peu qui aient une idée de théologie entière, et c'est ce qu'on trouve en saint Thomas (3). »

La plus grande lumière de l'Eglise au XVIIIe siècle, le pape Benoît XIV, ayant voulu présider le chapitre général des dominicains qu'il avait convoqué à Rome pour le 3 juillet 1756, prononça un magnifique discours à la louange de l'ordre qu'il affectionnait beaucoup. Arrivé à saint Thomas il s'exprima en ces termes : « Il pourrait se faire que de tant de faits qui honorent votre ordre quelqu'un eût échappé à notre mémoire ; mais ce qui est certain, c'est que dans aucun temps nous ne saurions oublier le prince des théologiens, l'Ange de l'école, le Docteur de l'Eglise, la grande lumière de votre ordre, saint Thomas d'Aquin, dont une foule de papes, nos prédécesseurs, a autorisé la doctrine par les plus beaux éloges. Et nous-même, dans les livres que nous avons composés sur différentes matières, après avoir examiné et saisi le sentiment de l'Ange de l'école, nous n'avons jamais manqué de suivre avec plaisir un docteur qui commandait notre respect autant que notre admiration; et nous reconnaissons ingénûment que s'il y a quelque chose de bon dans nos écrits, tout l'honneur en doit revenir à un si grand maître (4). »

(1) *Théolog.* t. III, prolég. 2.
(2) *Hist. ecclés.* t. XVIII, p. 64, 176 et 179.
(3) *Lettres de l'abbé Duguet,* t. IX, let. XXIII, édit. de 1738.
(4) *Ex exemplari Romano ann.* 1756.

Si après avoir recueilli les témoignages des grands hommes nous jetons un coup d'œil sur les universités, nous verrons que toutes se sont fait une gloire d'imiter celle de Paris dans son attachement à la doctrine de saint Thomas. Les universités de Salamanque et d'Alcala durent toute leur réputation à des docteurs de l'université de Paris qui étaient de fervents disciples de saint Thomas. D'après un décret du 9 juin 1627, l'université de Salamanque exigea de tous ses docteurs un serment solennel par lequel ils s'engageaient à n'enseigner que la pure doctrine de saint Thomas et de saint Augustin. François Silvius, la gloire de l'université de Douai, se faisait un mérite d'avoir puisé tous ses ouvrages dans ces deux docteurs (1). Alexandre VII et Innocent XII adressèrent deux brefs aux docteurs de l'université de Louvain pour les féliciter de ce qu'ils faisaient profession de suivre ces excellents maîtres, et les engagèrent à ne s'en départir jamais. « Tant que votre université, leur écrivait Innocent XII, aura pour guides ces maîtres de la doctrine, elle sera assurée de combattre toujours avec succès pour la gloire et l'édification de l'Eglise contre les ennemis de la foi, et vous vous rendrez en même temps dignes de recevoir de jour en jour de plus grandes marques de l'affection du saint-siége et de notre charité paternelle (2). »

Le zèle des universités de Bologne, de Naples, de Padoue et de Turin n'est pas moins connu. Les unes, dit le père Touron, après l'avoir choisi pour leur docteur et leur maître, ont voulu l'avoir encore pour patron, et les autres renouvellent chaque année leur engagement par la loi inviolable qui les oblige à publier ses vertus et à lui payer un tribut annuel de louanges (3). Les universités d'Allemagne, restaurées pour la plupart par les soins des dominicains, s'attachèrent aussi à la doctrine de saint Thomas. Et quand la foi eut pénétré dans le Nouveau-Monde, le pape Innocent XI publia une bulle le 23 juillet 1681 pour la fondation d'une université à Quito, où il disait : « Nous approuvons la fondation de quatre chaires, à condition que les professeurs qui en seront pourvus enseigneront la doctrine de saint Thomas, si conforme à la tradition des saints Pères et aux décrets de l'Eglise universelle (4). Le même pape donna plusieurs autres bulles pour l'établissement de différentes universités dans le Pérou et le Mexique, mais aux mêmes conditions. Innocent XII autorisa par une bulle l'établissement d'une université dans la ville de la Havane, aux Indes occidentales, pour qu'on y enseignât la doctrine de l'Ange de l'école (5).

La plupart des ordres religieux rivalisèrent d'ardeur sous ce rapport avec les universités (6). Les Frères de la Mercy ajoutèrent à leur constitution un règlement par lequel il était enjoint d'enseigner la doctrine de saint Thomas pour parvenir aux grades dans leur ordre. Les chanoines séculiers de Saint-Augustin, qu'on appelle en Italie la congrégation de Latran, prirent la même décision, et ils ordonnèrent à tous leurs professeurs de théologie de s'attacher au système de saint Thomas, parce que, disaient-ils, il l'emporte sur tous les autres théologiens de l'école, soit par l'ordre et la méthode, soit par la clarté, la pureté et la solidité de la doctrine.

Les chanoines réguliers de la Congrégation de France, ayant fait un règle-

(1) *Sylvii Opera*, t. v, p. 121.

(2) *Bullarium ord. Præd.* t. VII, p. 498.

(3) *Vie de saint Thomas*, p. 647.

(4) *Bullarium ord. Præd.* t. VI, pag. 559 et 560.

(5) Les papes qui ont rendu témoignage à la doctrine de saint Thomas, sont : Alexandre IV, Alexandre VII, Benoît XIII, Benoît XIV, Clément IV, Clément VI, Clément VIII, Clément X, Clément XI, Clément XII, Clément XIII, Grégoire X, Innocent V, Innocent VI, Innocent X, Innocent XI, Innocent XII, Innocent XIII, Jean XXII, Martin V, Nicolas V, Pie II, Pie IV, Pie V, Paul V, Sixte IV, Sixte V, Urbain IV, Urbain V.

(6) Voyez à ce sujet la *Vie de saint Thomas* du P. Touron, lib. v, cap. 11.

ment pour les études dans l'assemblée générale tenue dans la célèbre abbaye de Sainte-Geneviève à Paris, en 1650, veulent que les professeurs de théologie n'expliquent que saint Thomas, qu'ils en lisent le texte et qu'ils le commentent suivant l'ordre et la méthode qu'il a suivis dans sa *Somme*.

D'après les statuts des Carmes de la province réformée de Touraine, leurs professeurs devaient lire et expliquer en trois ans toute la *Somme*.

Les minimes, dans le chapitre général tenu à Barcelone en 1661, choisirent également saint Thomas pour le Docteur et l'Ange de leur école. Les servites et les hiéronymites firent de même.

Les fondateurs de la congrégation de l'Oratoire, saint Philippe de Néry et le cardinal de Bérulle, lisaient assidûment saint Thomas et communiquèrent à leurs disciples l'inviolable attachement qu'ils avaient pour sa doctrine. Nous ne parlerons ici que du P. Thomassin, qui cite souvent saint Thomas, en disant qu'il ne voit pas qu'on puisse ajouter à la force et à la lumière de sa doctrine (1), et du P. Morin, qui dans son traité de la Pénitence dit que de tous les théologiens qui ont traité cette matière il n'en est aucun qui ait écrit aussi excellemment que saint Thomas, qu'il a dissipé et mis en poudre les futiles raisons des anciens scolastiques et s'est attaché à la pratique des premiers et des plus beaux siècles de l'Eglise (2).

Dans les constitutions des jésuites, il est ordonné qu'on enseignera en théologie l'Ancien et le Nouveau Testament et la doctrine scolastique de saint Thomas. Une assemblée générale de la compagnie, tenue en 1594, fit une loi à tous les professeurs qui enseigneraient la théologie scolastique de suivre la doctrine de saint Thomas comme la plus solide, la plus sûre, la plus approuvée et la plus conforme aux constitutions (3). Un autre décret de la même assemblée, dressé après un mûr examen, porte ce qui suit : « Que tous nos professeurs regardent saint Thomas comme leur propre docteur, et qu'ils soient obligés de suivre sa théologie scolastique, soit parce que nos constitutions nous le commandent et que le souverain pontife Clément VIII nous a fait savoir qu'il le souhaitait ainsi, soit parce que, selon nos statuts, il doit y avoir dans la société un système de doctrine et qu'on n'en saurait trouver aujourd'hui un autre plus solide ou plus sûr que celui de saint Thomas, que tout le monde regarde avec raison comme le prince des théologiens (4). »

On sait que les dominicains ne se sont jamais séparés de celui qui est après leur fondateur leur plus grande gloire, et qu'ils se sont plu à enseigner sa doctrine dans les universités de Paris, de Toulouse, d'Oxford, de Cambridge, de Bologne, de Rome, de Naples, de Cologne, en un mot dans toutes les chaires du monde catholique.

Il était donc vrai de dire, avec le P. Annat, le général de la congrégation de la Doctrine chrétienne, que par toute la terre, les théologiens dans les écoles, les prédicateurs dans les chaires, les directeurs de conscience dans les tribunaux, les religieux de presque tous les ordres dans leurs cloîtres, les ecclésiastiques de tous les rangs, toutes les congrégations, tous les colléges, toutes les facultés de théologie, tout le monde, en un mot, combattait sous les étendards du Docteur angélique, pour confondre l'erreur, pour dissiper les ennemis de la religion et de l'Eglise (5). »

(1) Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, t. III, p. 924, édit. 1725.

(2) Morinus, *De pœnitentiâ*, p. 774, édit. 1694.

(3) *Doctrinam sancti Thomæ in Theologia scolasticâ tamquàm solidiorem, recentiorem, magis approbatum et consentaneam constitutionibus sequendam esse à professoribus congreg.* V, cap. 41.

(4) *Voyez* le texte dans le P. Touron, p. 657.

(5) *In apparatu ad positivam theologiam*, p. 496.

III. DE L'UTILITÉ DE L'ÉTUDE DE LA SOMME PAR RAPPORT AUX CONTROVERSES ACTUELLES.

La révolution française en jetant le trouble au sein de l'Eglise de France au commencement du siècle actuel est venue interrompre ce magnifique concert.

Les ordres religieux ont été détruits, les écoles ecclésiastiques ont été fermées; pendant ce temps les chaires évangéliques sont restées muettes, et les esprits se trouvaient tellement éloignés de toute espèce d'études religieuses que personne ne songeait plus aux écrits des Pères. Les savantes éditions qu'avaient faites les bénédictins des œuvres de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Chrysostome, et de tous les autres docteurs de l'Eglise, tombèrent à vil prix, faute de connaisseurs et d'amateurs.

Saint Thomas fut enveloppé dans cet oubli et dans cette proscription universelle. Aussitôt que le culte fut rétabli et qu'il fut possible de travailler à rétablir les vides que la mort et la persécution avaient faits dans le sanctuaire, on s'empressa de donner aux jeunes gens destinés au sacerdoce les connaissances théologiques les plus essentielles et les plus pratiques, et l'on ne put songer à leur faire approfondir la science sacrée, comme le faisaient autrefois les religieux et les prédicateurs qui avaient de longues années à y consacrer.

Il fallait donc des traités plus courts, moins remplis de matières que la *Somme théologique* pour servir de précis élémentaires aux leçons de théologie que l'on put faire alors. On ne dut pas même tenter de parcourir le domaine de la théologie dans toute son étendue; on se contenta d'en approfondir les points dont on devait faire le plus souvent usage dans la pratique du ministère pastoral.

Cependant depuis quelques années, le clergé se trouvant généralement au complet, on a senti le besoin de donner aux études théologiques plus d'étendue. On comprend que le prêtre n'a pas seulement pour mission d'instruire les simples fidèles, mais qu'il doit encore connaître les erreurs qui exercent aujourd'hui une influence délétère sur la partie intelligente de la société.

Car là est le principe du mal, et si on ne l'attaque pas avec vigueur dans ceux qui se font les fauteurs des mauvaises doctrines il n'est pas possible qu'on prémunisse le peuple contre leur contagion. Tôt ou tard, sous une forme ou sous une autre, ces fausses idées descendront dans les classes les plus humbles et y porteront nécessairement des fruits de mort.

Dans tous les siècles de l'Eglise, tous les défenseurs de la foi ont été si fortement convaincus de cette vérité, qu'ils veillaient sans cesse comme autant de sentinelles vigilantes, prêtant l'oreille à toutes les paroles de mensonge ou d'orgueil qui pouvaient s'élever du sein de leur troupeau, et aussitôt qu'ils surprenaient la moindre pensée, le moindre sentiment équivoque, ils faisaient retentir le cri d'alarme et écrivaient pour maintenir dans toute sa pureté le dépôt des traditions que Dieu leur avait confié.

Aujourd'hui il ne faut pas une pénétration bien grande pour remarquer que l'Eglise est attaquée absolument dans toutes ses croyances.

C'est même ce qui distingue la controverse actuelle de celle de tous les siècles précédents.

Auparavant, quand une hérésie s'élevait, il ne s'agissait que de la combattre sur un point parce qu'elle ne renversait qu'un dogme.

Ainsi pendant les trois premiers siècles de l'Eglise presque tous les ouvrages des Pères n'ont eu d'autre but que d'établir l'unité de Dieu et de réfuter les absurdités du polythéisme.

Au quatrième, l'Orient et l'Occident s'agitèrent pour soutenir la divinité du

Verbe contre les impiétés d'Arius. Et quand cette discussion fut épuisée, la controverse se porta sur les questions soulevées successivement par les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, et par celles des monothélites et des iconoclastes,

Pendant les temps modernes, où les discussions religieuses furent si vives et si ardentes, la question de l'Eglise était la seule qui fût sérieusement engagée entre les différentes communions chrétiennes.

Mais maintenant, comme on l'a fort bien dit, tout est mis en question.

Que le panthéisme nous soit venu d'Allemagne, ou qu'il soit un des fruits indigènes de la philosophie rationaliste que l'on cultive depuis un certain temps parmi nous, il n'en est pas moins certain qu'il a fait invasion parmi la génération actuelle et qu'il a obscurci dans beaucoup d'esprits la notion de la Divinité.

Le matérialisme qui ravale l'homme à la condition de la brute et qui borne au temps présent toutes ses destinées compte encore aujourd'hui un grand nombre d'adeptes, de sorte qu'il n'a jamais été plus nécessaire, de l'aveu de tous, d'imprimer fortement dans l'âme de la jeunesse la double conviction de la spiritualité de l'âme et de son immortalité.

A force de répéter à l'homme qu'il ne relève que de sa raison, on l'a éloigné de tous les enseignements de la révélation. Se contentant d'un pâle déisme, il n'est pas allé jusqu'à réfléchir sur nos mystères; il a trouvé tout à la fois plus simple et plus commode de les condamner, et il n'a pas craint de blasphémer ce qu'il ignore.

Le XVIII[e] siècle avait juré la ruine du christianisme; mais tout en sapant par la base ses croyances, il faisait une réserve expresse en faveur de sa morale. Les impies les plus audacieux reconnaissaient qu'il n'y avait rien de plus élevé ni de plus pur que les préceptes et les conseils de l'Evangile.

Actuellement on va plus loin. Il s'est rencontré dans la génération présente des hommes qui ont la prétention de faire école, et dont tous les systèmes reposent précisément sur la ruine de la morale évangélique.

Ils rejettent la justice comme étant incompatible avec la charité; ils nient tous les droits comme étant en contradiction avec les devoirs, ils appellent vices ce que jusqu'alors on a considéré comme des vertus, et ils donnent le nom de vertus aux excès de toutes les passions les plus monstrueuses.

Et pour accréditer leurs hallucinations insensées ils ne manquent pas de citer l'Evangile et de pousser le blasphème jusqu'à se dire les vrais disciples du Christ.

A les en croire, l'Eglise a mal compris ses paroles; la religion actuelle n'est qu'un amas de contradictions et d'absurdités; il faut au monde moderne une religion nouvelle plus appropriée à ses besoins et à son esprit.

Ainsi le dogme, la morale, l'Eglise, tout est donc attaqué violemment, et il n'y a pas même une seule notion de droit social qui survive à ce chaos que l'erreur s'est plu à produire.

Or, quand tout est attaqué quel est le devoir du docteur catholique? N'est-ce pas de tout défendre?

Quand on n'avait à soutenir qu'un point de doctrine, la polémique pouvait se resserrer et se concentrer sur le dogme mis en question.

Saint Athanase n'avait qu'une chose à faire contre Arius, c'était d'établir la divinité du Verbe. Aussi dans tous ses écrits vous ne trouverez que cette question développée en tous sens, et on peut le dire, épuisée par la profondeur et la sagacité de son génie.

Saint Cyrille n'avait qu'à soutenir contre Nestorius l'unité de personne et

la dualité de nature en Jésus-Christ ; aussi tous ses discours et tous les écrits des autres Pères de ce temps se rapportent-ils presque exclusivement à ce point de doctrine qui était alors contesté.

Au XVI[e] siècle le protestantisme s'en prit à la notion de l'Eglise. Son erreur était en quelque sorte plus large, parce qu'en niant l'autorité de l'Eglise catholique il ébranlait par là même la foi qu'on avait dans ses décisions. Il était en droit de les contredire arbitrairement ; ce qui le conduisit naturellement à une foule d'erreurs particulières.

Néanmoins, malgré toutes ces divergences de détail, la polémique portait principalement sur un point, sur la question de l'autorité. Lisez les admirables ouvrages de Bossuet qui résument si parfaitement toute cette grande controverse, et vous verrez cet écrivain de génie s'attacher spécialement aux principes généraux et resserrer dans ses vraies limites le terrain de la discussion, pour saisir plus facilement ses adversaires.

Avec le temps le mal s'est agrandi. L'erreur s'est pour ainsi dire universalisée, et elle s'attaque maintenant à tout ce qu'on a cru et enseigné par le passé.

Il n'y a pas lieu de s'effrayer de ce progrès du mal. La société actuelle peut avoir beaucoup à en souffrir. Ce paroxisme affreux peut produire les crises les plus alarmantes ; mais il y a aussi une chose certaine, c'est que l'erreur ne sert jamais mieux les intérêts de la vérité que quand elle se montre ainsi à découvert et qu'elle devient en quelque sorte tangible, palpable pour tous ceux qui s'en rapportent aux simples lumières du bon sens.

Toutefois dans ce moment critique ceux qui ont reçu mission de soutenir la cause de la vérité parmi les hommes ne doivent pas s'endormir. C'est le moment de faire briller dans tout son éclat cette vérité auguste, de la montrer sous toutes ses faces et d'en faire ressortir toute la beauté.

Pour y réussir il est nécessaire de la bien saisir dans son ensemble comme dans ses parties. Puisque l'erreur met tout en doute, il faut mettre tout en lumière en faisant remarquer le rapport qu'ont entre elles toutes les parties de l'édifice de la foi catholique

Et pour faire remarquer ce rapport il faut l'avoir soi-même étudié et approfondi.

On ne peut donc pas se contenter d'apprendre quelques traités de théologie et d'examiner quelques questions partielles, sans s'inquiéter du rapport qu'elles ont entre elles. Cette manière d'étudier ne laisse jamais que des idées décousues, incomplètes et insuffisantes dans l'esprit, et loin de le satisfaire elle ne fait qu'exciter en lui des désirs impuissants qui parfois détournent de l'étude parce qu'on ne voit pas le moyen de les réaliser.

Cette observation est si exacte et si vulgaire que tout homme intelligent, après s'être appliqué quelque temps à la théologie, soupire après un plan et une méthode.

Ce plan et cette méthode sont cependant tout trouvés. Car en fait de plan, qui oserait entreprendre de faire mieux que saint Thomas? Où trouver une conception plus vaste, un enchaînement plus logique et une marche plus naturelle ?

Quant à la méthode on ne peut pas en trouver de plus claire, ni de plus simple que celle que saint Thomas a adoptée. Il n'y a rien à innover sous ce double rapport. Pour bien enseigner comme pour bien apprendre il suffit de suivre sa *Somme* et de se pénétrer de la doctrine qu'elle renferme.

A la vérité on peut objecter que cet ouvrage est déjà bien ancien, qu'il aura bientôt six cents ans de date, et que ce qui était parfait pour le moyen âge, peut laisser beaucoup à désirer pour le temps présent.

Sans doute, depuis que saint Thomas n'est plus, l'Eglise catholique a essuyé de rudes attaques; elle a eu à lutter contre des ennemis nouveaux qui lui ont opposé des erreurs nouvelles, mais toute la controverse des temps modernes se réduit à deux points principaux : au protestantisme et au philosophisme.

La *Somme* ne renferme pas tout ce que l'on peut désirer sur ces deux grandes questions. Il faut nécessairement y ajouter, comme on le fait dans toutes les écoles où elle sert de base à l'enseignement, les traités de l'Eglise et de la Religion, et les compléter l'un et l'autre par une étude des prolégomènes, tels que les a exposés Melchior Cano, un des disciples les plus célèbres du Docteur angélique.

Ce supplément est indispensable.

En retour, il y a aussi dans la *Somme* quelques articles et quelques objections sur lesquels un lecteur ou un auditeur intelligent ne doit pas beaucoup appuyer, mais ces articles et ces objections sont rares. Car il est à remarquer qu'à l'occasion d'une objection qui ne paraît pas très-sérieuse, saint Thomas donne dans sa réponse des développements très-précieux qui mettent en lumière sa pensée principale, qu'il a exprimée dans le corps de l'article.

Mais à part ces modifications légères, qui tiennent uniquement à la différence des temps, ce chef-d'œuvre n'a pas moins d'actualité de nos jours qu'il n'en avait lorsqu'il a été écrit pour la première fois (1).

Ce sentiment qui pourrait tout d'abord paraître un paradoxe est cependant une chose toute simple et toute naturelle quand on réfléchit à la nature de la théologie.

Quel est en effet le caractère de cette science? Est-ce comme la philosophie une science personnelle, c'est-à-dire une science que chacun est obligé de se faire? Est-ce une science mobile et changeante qui puisse être en désaccord avec elle-même?

Non, c'est une science traditionnelle dont tous les éléments et tous les principes sont immuables comme Dieu lui-même qui en est l'auteur. Ce n'est pas à dire pour cela qu'elle ne soit pas susceptible de progrès et de développement. Elle en est même susceptible plus que toute autre science, comme le remarque saint Vincent de Lérins. Car il peut se faire qu'un dogme soit mieux exposé par un docteur qu'il ne l'a été par les autres. Le génie humain peut trouver à l'appui d'une vérité des arguments que jusqu'alors on n'avait pas fait valoir; il peut la considérer sous des faces nouvelles et découvrir des points de vue qui jusqu'alors n'avaient pas été explorés.

Comme dans la nature il y a toujours des merveilles à découvrir pour un observateur exact et patient, de même dans le vaste domaine qu'ouvre à la pensée humaine la révélation il y a toujours quelque chose de nouveau à recueillir. Mais il est à remarquer que le progrès pour être légitime ne doit être ici que le développement logique de ce qui a été antérieurement établi.

Par là même que l'autorité qui dirige la science théologique est infaillible, elle ne peut jamais être en contradiction avec elle-même. Elle peut étendre son horizon, mais elle ne peut changer de nature. Il faut, selon l'expression de saint Vincent de Lérins, que la religion des âmes imite l'état des corps, qui,

(1) Aujourd'hui on comprend généralement l'importance de l'étude de la *Somme*. M. l'abbé Migne en a publié une édition latine qui s'est vendue à plus de 6000 exemplaires, ce qui n'empêche pas qu'on recherche partout avec le plus grand soin toutes les éditions anciennes. On vient d'en publier un abrégé (*Summa minuta*), dans le but de la rendre classique dans les séminaires. M. l'abbé Bareille a écrit avec autant de savoir que d'élégance la monographie de saint Thomas, et le R. P. Lacordaire, en ressuscitant l'ordre de Saint-Dominique parmi nous, a déjà puissamment contribué à ce retour général à la doctrine de l'Ange de l'école.

tout en se développant et en grandissant avec les années, ne laissent pas néanmoins d'être les mêmes (1).

Aussi, voyez la marche que suivent tous les docteurs catholiques. D'abord ils s'instruisent de ce qui a été enseigné dans l'Eglise avant eux ; ils s'approprient tout ce qu'ont dit les écrivains antérieurs comme le physicien s'approprie les découvertes de ses devanciers; puis ils y ajoutent les lumières qui leur sont propres, de telle sorte que la science divine va toujours grandissant à travers les siècles.

C'est précisément ce qu'a fait saint Thomas dans sa *Somme*. Il a recueilli la substance de tous les écrits des Pères qui l'ont précédé, il a donné à tout cet ensemble une organisation scientifique, et il l'a enrichi des lumières de son propre génie.

Au moment où il a exécuté cette vaste synthèse, déjà tous les dogmes fondamentaux avaient été successivement défendus par les Athanase, les Basile, les Grégoire de Nazianze, les Cyrille, les Augustin et les Jérôme; chacune de ces questions avait été pour ainsi dire épuisée par les longues controverses auxquelles elles avaient donné lieu, par conséquent en recueillant ce vaste héritage la science pouvait se considérer comme ayant dit sur beaucoup de points son dernier mot.

C'est pourquoi, malgré tous les combats que l'Eglise a eu à soutenir sur ces questions à mesure que le protestantisme les a soulevées de nouveau, il a suffi pour imposer silence à l'erreur de lui opposer l'argumentation serrée de saint Thomas et de développer ses principes. A Florence, à Trente, partout, comme nous l'avons vu, on n'a eu besoin que d'ouvrir sa *Somme* pour y trouver toutes les lumières nécessaires pour convaincre de fausseté toutes les opinions erronées des ennemis de la foi.

Aujourd'hui encore qu'y a-t-il à ajouter à la plupart de ses traités? A l'exception des parties que nous avons indiquées, la science est-elle réellement en possession de connaissances ou d'idées particulières que saint Thomas n'ait pas exposées? Si l'on trouve dans ses ouvrages une réponse à toutes les erreurs qui ont bouleversé la catholicité au XVI[e] siècle, n'y trouve-t-on pas aussi une réfutation aussi neuve que profonde de toutes les erreurs qui font l'effroi de la génération actuelle?

Qu'on le lise, qu'on l'approfondisse, et nous sommes sûrs qu'on ne sera pas embarrassé pour saisir tout ce qu'il y a de faux dans tous les systèmes dont on fait maintenant si grand bruit parmi nous.

Assurément il y a beaucoup de points qui ont besoin d'être développés, fécondés (et même tous en ont besoin, puisque dans la pensée de son auteur ce livre n'était qu'un texte sommaire pour guider le maître et l'élève), mais on trouvera sur chaque question les véritables principes qui doivent conduire à la meilleure solution.

C'est cette conviction qui m'a porté à en entreprendre la traduction *intégrale*.

Je me sers de cette expression pour qu'on sache que je me suis scrupuleusement appliqué à reproduire ce vaste chef-d'œuvre dans toute son étendue.

Je n'aurais pas voulu, comme l'ont fait quelques éditeurs modernes, le mutiler, soit en retranchant certaines questions, soit en ne donnant que le corps des articles sans tenir compte des objections et des réponses.

S'il y a des questions sur lesquelles on peut passer rapidement, j'ai mieux aimé laisser le lecteur juge de ce qu'il a à faire que de les retrancher; parce que ce qui n'est pas important à un point de vue peut l'être à un autre.

(1) *Voyez Commonitorium* de saint Vincent de Lérins.

On peut être légitimement désireux de savoir au juste où en étaient les sciences au XIIIe siècle, et pour cela il faut qu'on ait les monuments de cette époque dans leur intégrité.

Retrancher complétement les objections et les réponses aux objections, c'est produire une œuvre incomplète et parfois inintelligible. Car on remarque que souvent il n'y a pas moins de doctrine dans cette partie négative de la *Somme* que dans la partie positive. C'est d'ailleurs à l'occasion des objections que saint Thomas, comme tous les autres théologiens, est amené à préciser plus nettement ses principes et à déterminer dans quel sens on doit les entendre. Il attache même autant d'importance à cette partie de son travail qu'à l'autre, puisque nous le voyons dans le cours de ses démonstrations renvoyer souvent à telle ou telle réponse qu'il a donnée à un argument.

Je n'ai pas non plus songé à intervertir l'ordre des articles, comme l'a fait Marandé, en plaçant l'exposé des objections après le corps des articles. J'ai dit le but et l'avantage de la méthode que saint Thomas avait adoptée, et c'eût été ôter à son ouvrage ce qu'il a d'intéressant dans la forme que de le bouleverser de cette manière.

J'ai senti la nécessité d'ajouter à ma traduction quelques notes. Ces notes n'ont pas pour objet de discuter la doctrine de saint Thomas, comme l'a fait le cardinal Cajétan dans ses *Commentaires*. Cette tâche eût été bien au-dessus de mes forces, et elle n'eût pas été au reste en rapport avec le but que je me suis proposé.

Mon intention a été uniquement de faire connaître la pensée de saint Thomas. Les notes qui accompagnent ma traduction sont donc purement explicatives. Elles montreront l'utilité de chaque article comme le fait la grande édition de Rome, en indiquant les passages de l'Ecriture, les décisions des papes et des conciles qui sont en rapport avec la doctrine de saint Thomas, et les erreurs anciennes ou modernes dont elle est la réfutation.

Quand sa terminologie s'éloignera trop du langage scientifique actuel, je donnerai aussi quelques explications nécessaires pour bien entendre le sens qu'on doit attacher aux expressions dont il se sert. Je ferai également quelques remarques relatives à la philosophie péripatéticienne à mesure que l'occasion s'en présentera. Enfin, à propos des questions qu'il a traitées plus longuement dans sa *Somme contre les Gentils*, dans ses *Opuscules* et dans ses autres ouvrages, je ferai connaître les endroits où l'on pourrait trouver de plus grands développements. Je ne craindrai même pas, quand je le croirai indispensable, de mettre quelques-unes de ces additions en appendice à la fin des volumes.

Ainsi mon unique dessein est de travailler à faire connaître le Docteur angélique, et je croirai avoir beaucoup fait si l'on trouve que j'y ai quelque peu réussi.



LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

PLAN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Cette première partie peut se diviser en huit traités : 1° le Traité de Dieu et de ses attributs ; 2° le Traité de la Trinité ; 3° le Traité du premier principe des êtres; 4° le Traité des anges ; 5° le Traité de la création du monde corporel ; 6° le Traité de l'âme raisonnable ; 7° le Traité de la création du premier homme et de son état d'innocence originelle ; 8° le Traité du gouvernement général du monde.

Ces huit traités se réduisent à considérer Dieu en lui-même et dans ses œuvres.

I. Traité de Dieu. — La première question de la Somme est une sorte d'introduction dans laquelle saint Thomas traite de la théologie en général, et de l'usage que l'on doit faire de l'Ecriture sainte dans l'exposition de cette science.

Son Traité de Dieu se réduit à ces quatre questions : Dieu existe-t-il? Qu'est-il en lui-même? Comment le connaissons-nous? Quelles sont ses opérations?

1° Dieu existe-il? Avant toutes choses, il se demande si Dieu est connu par lui-même, et s'il est possible de démontrer son existence.

S'étant décidé à l'égard de cette dernière question pour l'affirmative, il la démontre en effet.

2° Après avoir établi que Dieu existe, il recherche ce qu'il est en lui-même. Comme nous ne pouvons pas savoir ce que Dieu est, mais que nous savons plutôt ce qu'il n'est pas, on ne peut répondre à cette question, d'après le saint docteur, que négativement, c'est-à-dire en écartant de Dieu tout ce qui ne lui convient pas.

Ainsi, il parle de la *simplicité* de Dieu par opposition à toute espèce de composition ;

De sa *perfection,* par opposition à l'imperfection qui se rencontre dans toutes les choses simples matérielles ;

De sa *bonté,* comme d'une conséquence de la perfection ;

De son *infinité,* par exclusion à tout ce qui est limité ;

De son *immortalité,* par opposition à tout ce qui est susceptible d'un changement quel qu'il soit ;

De son *éternité,* comme conséquence de son immortalité ;

Enfin, de son *unité,* par négation de tout ce qui est divisible ou multiple.

Tous ces attributs complètent la notion de Dieu considéré en lui-même.

3° Il s'agit ensuite de considérer comment nous connaissons Dieu et, par suite, comment nous le nommons.

L'œil corporel ne peut le voir; l'œil spirituel ne peut pas non plus le connaître dans son essence, ni en ce monde, ni dans l'autre; les bienheureux du ciel ne le voient ainsi que par la lumière de la gloire; ils le voient, les uns plus, les autres moins, mais ils le voient tous intuitivement, quoiqu'aucun d'eux ne le puisse comprendre.

La connaissance que nous avons de Dieu détermine les noms que nous lui donnons, puisque nous nommons les choses selon que nous les connaissons.

4° Si nous considérons Dieu par rapport à ses opérations, nous devons en distinguer deux sortes : l'une immanente dans son sujet, à laquelle se rapportent la *science* et la *volonté*, puisque comprendre et vouloir sont des actes immanents dans leur principe; l'autre se produisant au dehors, et ayant pour cause la *puissance*.

A l'occasion de la *science*, saint Thomas parle de la *vie* divine parce que la science est une sorte de vie;

Il traite de la *vérité* et de la *fausseté*, parce que la science a le vrai pour objet;

Enfin, il s'occupe des *idées* divines, parce qu'on donne le nom d'idées aux raisons des choses selon qu'elles sont en Dieu qui les connaît.

La *volonté* de Dieu considérée en elle-même est parfaite, souveraine, invariable et indépendante.

L'amour, la justice et la miséricorde s'y rattachent d'une manière absolue.

Mais il y a des attributs qui se rapportent tout à la fois à l'intelligence et à la volonté; ce sont : la *Providence* qui s'étend sur tous les êtres; la *prédestination* et la *réprobation* qui ne se rapportent qu'aux hommes, et spécialement dans l'ordre de leur salut éternel.

La *puissance* qui détermine les opérations de Dieu au dehors embrasse tout, sauf les choses impossibles et contradictoires.

Ce magnifique traité se termine par l'étude de la béatitude divine qui est la source de toute béatitude (*Quest.* 1-27).

II. Traité de la Trinité. — Après le Traité de Dieu où l'on examine ce qui regarde l'unité de l'essence divine, il est naturel de passer à la Trinité des personnes. A l'égard de ce mystère il y a trois choses à considérer : l'origine ou la procession des personnes, les relations divines et les personnes elles-mêmes.

1° Touchant l'origine ou la procession des personnes, on en distingue de deux sortes : la procession qui a lieu par voie de génération et celle qui a lieu par le moyen de l'amour.

2° Quant aux relations il y en a en Dieu plusieurs réellement distinctes entre elles, mais non distinctes de la divine essence.

3° Pour les personnes, on peut les considérer absolument et relativement.

Si on les considère absolument, il faut les étudier en général, puis prendre chacune d'elles en particulier.

Pour les connaître en général, il est nécessaire de se faire une juste idée de ce qu'on entend par personne, de rechercher ensuite leur nombre, de bien saisir ce qu'il y a en elles de semblable et de distinct, et d'examiner comment nous pouvons arriver à la connaissance de ces personnes divines, si c'est par la raison ou par la révélation.

Après avoir ainsi étudié les personnes en général, saint Thomas les considère chacune en particulier.

Ainsi, il établit que le *Père* signifie principe ; que c'est un nom personnel qui se rapporte à son Fils et à ses créatures ; que le Père seul est non engendré, c'est-à-dire qu'il n'a ni origine ni principe.

Il prouve que le mot *Verbe* est un mot personnel propre au Fils, qui se rapporte au Père et aux créatures ; il explique pareillement les termes de *Fils* et d'*image*.

Il constate aussi que le nom d'*Esprit-Saint* est un nom propre et personnel qui signifie une personne procédant de la volonté du Père et du Fils par le Fils, si bien que le Père et le Fils ne sont qu'un seul principe de sa procession. Il dit la même chose des mots *Amour* et *Don*.

En considérant les personnes relativement, on peut les considérer par rapport à l'essence divine avec laquelle elles sont une même chose, de telle sorte que les noms essentiels sont attribués aux personnes et les noms personnels à l'essence.

Si on les compare aux relations, on voit que la relation est la même chose que la personne, et qu'elle l'établit.

Si on les compare à leurs actes notionnels, on trouve qu'elles ont des actes notionnels qui leur sont naturels, qui supposent une puissance et qui ne sont ni faits ni créés.

En les comparant entre elles, on remarque deux choses : leur égalité et leur mission. Elles sont réellement distinctes, mais absolument égales.

Cependant elles sont ordonnées entre elles ; il y en a qui envoient et d'autres qui sont envoyées invisiblement ou visiblement.

Le développement de toutes ces questions forme le Traité de la Trinité (*Quest.* 27-44).

III. Traité du premier principe des êtres. — Après la procession des personnes divines, il faut considérer la procession des créatures ou la manière dont tous les êtres procèdent de Dieu. Tel est le but de ce nouveau traité qui ne renferme que six questions.

Dans la première, saint Thomas démontre que Dieu seul est la cause effective, exemplaire et finale de toutes choses.

Dans la seconde, il établit que la création est une action propre à Dieu, commune aux trois personnes, incommunicable à la créature.

Dans la troisième, il traite de la durée des êtres, et montre qu'aucune créature n'est éternelle.

Dans la quatrième, il établit leur distinction et prouve que Dieu est l'auteur de la pluralité, de l'inégalité et de la diversité qu'on remarque entre toutes les parties de ce monde.

Il consacre les deux dernières questions à définir la nature du mal, et à montrer que Dieu n'en est pas la cause directe.

Ce Traité du premier principe ou de la première cause des êtres s'occupe, comme on le voit, de la création en général (*Quest.* 44-50).

IV. Traité des anges. — On distingue trois sortes de créatures : les créatures purement spirituelles qui reçoivent dans l'Ecriture le nom d'Anges ; les créatures purement matérielles, et la créature qui se compose d'un corps et d'un esprit telle que l'homme.

Saint Thomas s'occupe d'abord des anges comme des créatures les plus nobles. Ce qu'il en dit a rapport à quatre chefs : à leur substance, à leur intelligence, à leur volonté et à leur création.

1° Leur substance peut être considérée d'une manière absolue, et relativement aux choses corporelles.

Les anges considérés en eux-mêmes sont immatériels, spirituels, très-nombreux, incorruptibles, et entre eux ils diffèrent d'espèce.

En les considérant relativement aux choses corporelles, on doit établir leurs rapports avec les corps, avec les lieux que leurs corps occupent et avec le mouvement dont ils sont susceptibles.

Or, à l'égard des corps les anges n'en ont pas, mais ils peuvent paraître dans des corps sans y vivre.

Tout spirituels qu'ils sont, ils existent dans un lieu et dans un seul lieu; et, pour aller d'un lieu à un autre, ils passent dans un milieu.

Ils peuvent se mouvoir localement, ou en un temps, ou en un instant.

2° Leur intelligence peut se considérer dans son sujet, dans son moyen, dans son objet et dans son mode. Le sujet de leur intelligence n'est pas leur substance, mais une vertu propre à leur essence.

Le moyen de connaître n'est pas pour l'ange sa propre essence immédiatement, mais certaines espèces qui sont plus ou moins parfaites.

Les objets de leur connaissance sont de deux sortes : ils sont spirituels ou matériels.

Relativement aux objets spirituels, l'ange connaît Dieu, se connaît lui-même et tous les autres anges.

Relativement aux objets matériels, il connaît les choses matérielles individuellement, mais il ne connaît ni les choses futures, ni les pensées des cœurs, ni les mystères de la grâce.

Quant au mode de connaissance, les anges connaissent, sans diviser, sans composer, sans raisonner, plusieurs choses par un même acte; ils ont deux connaissances, l'une qu'on appelle matutinale, et l'autre vespertinale.

3° Leur volonté est différente de leur propre substance et de leur intellect; ils jouissent du libre arbitre, et il n'y a pas en eux deux appétits : l'appétit irascible et l'appétit concupiscible.

Le mouvement de leur volonté est l'amour. Ils ont un amour naturel et électif, s'aiment eux-mêmes, aiment Dieu et les autres anges.

4° A l'égard de leur création il y a trois choses à considérer : ce qu'ils sont par nature, ce qu'ils sont devenus par l'effet de la grâce, et comment ils sont tombés.

Par nature ils ne sont pas éternels ; ils ont été créés dans le ciel empyrée peu de temps avant le corps du monde.

Ils ont été créés avec la grâce par laquelle ils ont mérité la gloire; ce mérite n'a eu besoin que d'un seul acte surnaturel; ils étaient tous bons naturellement, et ils ont eu tous la liberté de pécher.

Le péché de l'orgueil et le péché d'envie sont les fautes qu'ont commises ceux qui sont tombés; le premier ange a fait pécher les autres.

Par suite de leur péché, leur intelligence s'est obscurcie, leur volonté s'est obstinément attachée au mal, et ils éprouvent dans l'enfer de grandes douleurs (*Quest.* 50-65).

Pour achever ce Traité des anges, il eût fallu parler de l'influence qu'ont les bons et les mauvais anges dans le gouvernement de ce monde; mais ces considérations doivent trouver plus logiquement leur place dans le dernier traité (*Quest.* 106-115).

V. Traité de la création du monde corporel. — Après avoir fait les anges, Dieu fit les substances corporelles.

D'après l'Ecriture, saint Thomas distingue dans la production des corps trois choses : leur création qui est indiquée par ces paroles : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre;* leur distinction qui est exprimée par ces mots : *Il sépara la lumière des ténèbres, et les eaux qui sont au-dessous du firmament de celles qui sont au-dessus;* enfin leur ornement que marquent ces mots : *Qu'il y ait des flambeaux dans le firmament*, etc.

La création des corps est l'œuvre de Dieu; il l'a fait pour sa gloire et par sa seule vertu immédiatement.

Leur distinction a été l'œuvre des trois premiers jours, et leur ornement l'œuvre des trois derniers.

Au septième jour, Dieu acheva son œuvre, se reposa et répandit sa bénédiction sur les créatures.

Après avoir expliqué avec les plus grands détails l'œuvre de Dieu dans chaque jour, il examine dans une dernière question le rapport de ces œuvres entre elles, et il fait ressortir par là la grandeur et la beauté de la création (*Quest.* 65-75).

VI. Traité de l'ame raisonnable. — Après les créatures purement spirituelles et les créatures purement matérielles se trouve l'homme, qui est composé d'un corps et d'une âme. La science théologique ne s'occupe que de l'âme, ou si elle traite du corps elle ne l'envisage que dans ses rapports avec l'âme.

L'étude de l'âme doit donc être avant tout l'objet de son examen. Et comme dans toutes les substances spirituelles il y a trois choses : l'essence, la puissance et l'opération, il faut considérer l'âme : 1° par rapport à son essence; 2° par rapport à ses puissances; 3° par rapport à ses opérations.

1° Par rapport à son essence l'âme peut être considérée en elle-même ou dans son union avec le corps.

Considérée en elle-même, elle est spirituelle, incorporelle, incorruptible, et subsiste par elle-même.

Considérée dans son union avec le corps, elle est dans le corps comme sa forme; elle est une et intellective; elle existe tout entière dans chaque partie du corps et lui reste unie sans l'entremise d'aucun accident corporel.

2° Par rapport aux puissances, il faut examiner ces puissances en général et en particulier.

Les puissances de l'âme en général sont multiples, différentes les unes des autres, mais subordonnées les unes aux autres; elles découlent de l'essence de l'âme, et celles qui existent dans l'âme comme dans leur sujet survivent à la corruption.

Quant aux puissances en particulier la théologie ne s'occupe spécialement que des puissances intellectives et des puissances appétitives qui sont le siége des vertus. Cependant comme la connaissance de ces puissances dépend en quelque sorte des autres, on ne peut pas passer ces dernières sous silence.

Or, il y a dans l'âme cinq sortes de puissances : la végétative, la sensitive, l'appétitive, la motrice et l'intellective.

Il y a trois âmes : la végétative, la sensitive et l'intellective.

L'âme végétative se divise en trois parties qui se rapportent à la nutrition, à l'accroissement et à la génération.

L'âme sensitive est servie par cinq sens extérieurs qui sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact.

Elle a quatre facultés intérieures qui remplissent des fonctions bien distinctes ; ce sont : le sens commun, l'imagination, l'estimation, et la mémoire.

La puissance intellective de l'âme est une puissance active qui comprend la mémoire intellectuelle, la raison supérieure et la raison inférieure, l'intellect spéculatif et pratique et la syndérèse.

La puissance appétitive se divise en deux : l'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel.

L'appétit sensitif se subdivise en appétit irascible et en appétit concupiscible.

L'appétit intelligentiel ou la volonté se subdivise de la même manière ; elle est plus noble que l'intellect sous certains rapports, mais elle l'est moins sous d'autres, et elle est mue par lui.

Ici se présente une question très-grave qui fait transition entre les puissances et les opérations, c'est la question du libre arbitre. L'homme est-il l'arbitre de ses actes, et cette liberté est-elle une puissance ? Est-ce une puissance cognitive ou appétitive ? Ne fait-elle avec la volonté qu'une seule et même puissance ?

Saint Thomas se prononce pour l'affirmative et prouve l'identité du libre arbitre avec la volonté.

3° Quant aux opérations de l'âme il faut se borner à considérer les actes et les habitudes qui se rapportent aux puissances intellectives et appétitives, parce que la théologie ne s'occupe que de ce qui regarde ces deux puissances.

Les actes et les habitudes de la partie appétitive de l'âme appartenant à la morale, on doit les renvoyer à la seconde partie de la Somme qui embrasse ce sujet.

On ne doit donc s'occuper ici que des actes et des habitudes de la partie intelligente de l'âme.

Relativement aux actes il faut examiner comment l'âme connaît quand elle est unie au corps, puis comment elle connaît quand elle en est séparée. Unie au corps ses connaissances portent sur trois objets ; elles se rapportent à ce qui est au-dessous d'elle, à elle-même, ou à ce qui est au-dessus. A l'égard des choses qui sont au-dessous d'elle ou des choses corporelles, l'âme les connaît par des esprits qui lui viennent des sens, et son action peut être empêchée par le défaut des organes.

Elle se connaît aussi elle-même, ses puissances et ses actes.

Pour les choses qui sont au-dessus d'elle il ne lui est pas possible ici-bas de les connaître directement et immédiatement ; elle ne peut en avoir qu'une connaissance imparfaite qui lui vient des choses matérielles.

Lorsque l'âme est séparée du corps elle n'a plus besoin des choses sensibles pour arriver à la connaissance des choses intellectuelles. Elle les voit par elle-même. Elle connaît parfaitement les autres âmes qui lui ressemblent, mais elle ne connaît qu'imparfaitement les anges qui sont d'une nature supérieure. Elle a une connaissance vague et générale de toute la nature, mais elle conserve la science qu'elle a acquise ici-bas. La distance locale n'est plus un obstacle à sa connaissance, et elle n'est pas indifférente à ce qui se passe sur cette terre.

Après avoir ainsi étudié l'âme, on se demande naturellement, quelle est son origine ? La réponse à cette question nous amène au traité suivant intitulé : *De la création du premier homme* (*Quest.* 75-90).

VII. De la création du premier homme et de son état d'innocence origi-

NELLE. — Touchant le premier homme il y a quatre choses à considérer : sa création; le but pour lequel il a été créé; la nature de son état et de sa condition primitive; enfin le lieu où Dieu l'avait placé.

1° La création de l'homme a un double objet : l'âme et le corps.

L'âme a été produite par voie de création; Dieu en est l'auteur immédiat, et il l'a produite en même temps que le corps.

Le corps est composé des quatre éléments, mais particulièrement du limon de la terre; il a été aussi produit par Dieu immédiatement, et sa disposition est celle qui convenait le mieux à l'âme raisonnable et à ses fonctions.

Pour que l'homme pût se perpétuer il fallut créer la femme ; il était convenable qu'elle fût formée de la côte de l'homme pour que l'homme fût le chef du genre humain tout entier, comme Dieu est le principe de tout l'univers.

2° Le but que Dieu se proposa en créant l'homme, ce fut de le faire à son image et à sa ressemblance.

Il n'y a que les créatures intellectuelles qui soient, à proprement parler, à l'image de Dieu.

Plus ces créatures sont parfaites et plus elles lui ressemblent; ainsi les anges lui ressemblent plus que les hommes.

Tous les hommes sont à l'image de Dieu, mais cette image n'est pas la même dans les justes et les bienheureux que dans les hommes.

Cette image de Dieu dans l'homme représente l'unité de sa nature et la trinité des personnes; mais elle n'existe ainsi que dans l'âme. Les autres parties de l'homme n'en offrent que des vestiges.

3° L'état primitif de l'homme peut se considérer par rapport à son âme et par rapport à son corps.

A l'égard de son âme il y a deux choses à examiner : ce qui regarde l'intellect et ce qui regarde la volonté.

L'intelligence du premier homme dans l'état d'innocence avait une connaissance de Dieu plus élevée que celle que nous avons maintenant, mais elle ne le voyait pas dans son essence, autrement le péché lui aurait été impossible. Elle comprenait, comme actuellement, au moyen d'images sensibles, par conséquent elle ne pouvait voir les anges dans leur essence. Elle avait la connaissance de toutes les choses naturelles, mais elle ne savait des choses surnaturelles que ce qui lui était nécessaire d'en connaître. Enfin elle n'était pas, comme maintenant, susceptible de se tromper.

Sa volonté était surnaturalisée par la grâce. Il avait toutes les passions qui ont le bien pour objet, comme l'amour, la joie, le désir et l'espérance; mais il n'avait pas celles qui se rapportent au mal, comme la crainte et la douleur. Il possédait en acte toutes les vertus qui n'impliquent pas une imperfection contraire à son état, mais il ne possédait les autres qu'habituellement. Ses œuvres étaient sous un rapport moins méritoires que les nôtres, mais sous un autre elles l'étaient davantage.

On peut juger de l'usage qu'il faisait de sa grâce et de sa justice par l'empire qu'il exerçait sur les autres créatures. Cet empire s'étendait sur les animaux auxquels il commandait, sur les plantes et sur les choses inanimées dont il usait sans le moindre obstacle. Il y aurait eu inégalité parmi les hommes dans cet état, et celui qui l'aurait emporté sur les autres par la science et la justice les aurait commandés dans l'intérêt de la société en général.

En considérant le premier homme par rapport à son corps il y a deux

choses à examiner : la conservation de l'individu et la conservation de l'espèce.

Individuellement l'homme était immortel par l'effet de la grâce et seulement accessible aux passions qui le perfectionnent. Il avait besoin de nourriture, mais l'arbre de vie l'aurait rendu immortel pendant un temps déterminé.

Quant à la conservation de l'espèce elle se serait reproduite comme maintenant, mais sans aucun déréglement. Les enfants ne seraient pas nés dans l'état de faiblesse où ils naissent aujourd'hui ; mais ils seraient nés dans la justice originelle sans être toutefois confirmés dans la grâce. Ce n'est qu'avec le temps que leur raison se serait développée ; mais ils auraient acquis toutes les connaissances en rapport avec leur nature sans fatigue et sans peine.

4° Le lieu où le premier homme fut placé se trouve en Orient et se nomme le Paradis terrestre. Il était parfaitement approprié à son état primitif. Dieu l'avait placé dans le Paradis pour y travailler et pour le garder. Il créa d'abord l'homme hors du Paradis, il l'y plaça ensuite par l'effet de sa grâce, et de là il devait, après cette vie terrestre, le faire monter au ciel (*Quest.* 90-103).

VIII. Traité du gouvernement général du monde. — Après qu'il a été créé, le monde n'a pas été abandonné à lui-même ; il est gouverné.

Il l'est en général par un seul principe souverain dont la Providence embrasse tout ce qui existe ; cette Providence est la cause universelle de tous les êtres, et rien ne peut arriver que par son ordre.

Le gouvernement du monde par Dieu a pour effet la conservation des êtres. Dieu peut les anéantir tous, mais par sa bonté il arrive qu'il n'y en a point qui retournent au néant.

Le changement des êtres est aussi un des effets du gouvernement du monde.

Dieu peut changer la matière, mouvoir les corps, agir sur les intelligences et les volontés, déroger à l'ordre de la nature et faire des miracles plus ou moins grands.

Les créatures peuvent aussi agir sur d'autres créatures.

Ainsi parmi les anges les uns peuvent illuminer, instruire et mouvoir l'entendement et la volonté des autres.

Un ange peut parler à un autre sans qu'un autre ange le sache ; il peut parler à Dieu ; la distance locale ne l'empêche pas de communiquer sa pensée.

Les anges constituent plusieurs ordres et plusieurs hiérarchies, et il y a différents noms et divers offices qui correspondent à ces ordres et à ces hiérarchies.

Les démons conservent aussi entre eux une certaine prééminence de rang qui est fondée sur l'état primitif de leur nature.

Les anges règlent les choses matérielles ; ils peuvent les mouvoir, les transporter d'un lieu à un autre, mais ils ne peuvent pas les transformer à volonté.

Ils ont aussi de l'influence sur les hommes. Ils peuvent éclairer leur entendement, mouvoir leur volonté et agir sur leurs sens et leur imagination.

Dieu députe les anges inférieurs vers les créatures corporelles, mais il n'envoie que par exception les anges supérieurs.

Chaque homme a pour compagnon un ange gardien qui veille sur lui depuis sa naissance jusqu'à sa mort et qui s'intéresse à son salut.

Il est aussi attaqué par les démons auxquels Dieu permet de le tenter ; les démons sont ainsi la cause indirecte de toutes nos fautes.

Les créatures corporelles sont actives et passives ; les corps célestes sont cause de tout ce qui se passe dans ce monde sublunaire ; ils agissent indirectement sur les actes humains, mais tous les effets qu'ils produisent ne sont pas nécessaires.

A propos de l'action des êtres matériels, saint Thomas traite la question du destin, qu'il a soin de dégager des idées de fatalisme que les anciens y attachaient, au profit du dogme chrétien de la Providence.

Il termine cette première partie de sa *Somme* par l'examen du pouvoir que l'homme exerce dans la nature.

Il montre qu'il peut instruire ses semblables, mais qu'il n'a rien à apprendre aux anges, qu'il peut changer les substances corporelles et les transformer en se conformant aux lois de la nature.

Enfin, il a la vertu de perpétuer son espèce, mais l'âme ne se transmet pas par voie de génération. Elle est créée par Dieu et vient animer le corps au moment même de sa formation (*Quest.* 103-119).

PROLOGUE.

Parce que le docteur catholique ne doit pas seulement instruire ceux qui sont avancés dans la science, mais qu'il lui appartient encore d'enseigner les commençants, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* III, 1 et 2): *Je ne vous ai nourris que de lait, et non de viande solide, comme des enfants en Jésus-Christ;* notre but, dans cet ouvrage, est donc d'exposer tout ce qui regarde la religion chrétienne de la manière la plus convenable pour l'instruction de ceux qui sont au début de la carrière; car nous avons remarqué que les jeunes élèves en théologie trouvent beaucoup de difficultés dans ces matières qui ont été traitées par divers auteurs. Les uns les fatiguent en multipliant inutilement les questions, les articles et les arguments. Les autres les découragent, parce qu'au lieu de leur présenter dans un ordre logique les choses qu'ils sont obligés de savoir, ils ne consultent que les exigences littéraires du plan de leur ouvrage, où ils traitent les questions à mesure qu'ils en trouvent l'occasion. D'autres, enfin, tombent dans des redites qui produisent le dégoût et la confusion dans l'esprit de leurs auditeurs. En nous efforçant d'éviter ces défauts, et tous les autres de la même nature, nous essayerons, avec la confiance que nous inspire la grâce divine, d'exposer, aussi clairement et aussi brièvement que notre sujet le comportera, tout ce qui concerne la science sacrée.

PREMIÈRE PARTIE.

QUESTION I.

QU'EST-CE QUE LA SCIENCE SACRÉE, ET A QUELS OBJETS S'ÉTEND-ELLE?

Pour circonscrire notre plan dans des limites bien précises, il faut avant tout nous occuper de la science sacrée, rechercher ce qu'elle est et à quoi elle s'étend. A ce sujet on peut faire dix questions : 1° Cette science est-elle nécessaire? — 2° Est-ce une science véritable? — 3° Est-elle une ou multiple? — 4° Est-elle spéculative ou pratique? — 5° Est-elle supérieure aux autres sciences? — 6° Est-ce la sagesse? — 7° Quel est son sujet? — 8° Est-elle argumentative? — 9° Doit-elle se servir de métaphores et de locutions symboliques? — 10° L'Ecriture sainte, qui est la base de cette science, peut-elle renfermer plusieurs sens?

ARTICLE I. — EST-IL NÉCESSAIRE D'ADMETTRE INDÉPENDAMMENT DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES UNE AUTRE SCIENCE (1)?

Pour résoudre cette *première* question, on procède ainsi (2) :

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire d'admettre, indépendamment des sciences philosophiques, une autre science. Car l'homme ne doit pas chercher à atteindre ce qui est au-dessus de sa raison, selon cette parole de l'Ecriture (*Eccl.* XXII) : *Ne recherchez pas ce qui est au-dessus de vous.* Or, ce qui est du domaine de la raison est suffisamment approfondi par les sciences philosophiques. Il paraît donc superflu d'admettre indépendamment de ces sciences une autre science.

2. Il n'y a de science possible que celle de l'être, puisqu'on ne peut savoir rien autre chose que le vrai qui n'est que l'être lui-même. Or, on traite en philosophie de tous les êtres et même de Dieu. C'est ce qui a fait appeler la *théologie* une des parties de cette science, comme on le voit dans Aristote (*Met.* lib. VI, com. 2). Il n'est donc pas nécessaire d'admettre indépendamment des sciences philosophiques une autre science.

Mais c'est le *contraire*, comme le dit saint Paul (II. *Tim.* III, 16) : *Toute écriture divinement inspirée est utile pour instruire, reprendre, corriger et enseigner la justice.* Or, l'Ecriture inspirée de Dieu ne fait pas partie des sciences philosophiques qui sont le fruit des investigations de la raison humaine. Il est donc utile qu'indépendamment des sciences philosophiques il y ait une autre science inspirée de Dieu.

CONCLUSION. — Pour que l'homme puisse faire son salut éternel, il a été nécessaire qu'indépendamment des sciences philosophiques qui s'acquièrent par les lumières naturelles, il y eût une autre science qui, à l'aide de la révélation, apprît à l'homme les choses qui surpassent son entendement, et qui l'éclairât sur quelques-unes de celles que la raison humaine peut découvrir (3).

Il faut répondre qu'il a été nécessaire pour le salut de l'humanité qu'il y eût une science fondée sur la révélation, indépendamment des sciences

(1) Cet article est une réfutation des erreurs de David Georges et de tous ceux qui ont attaqué l'Ecriture. Ces erreurs ont été condamnées spécialement par le pape Innocent III au concile général de Latran, et le concile de Trente a renouvelé cette condamnation, en dressant le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament (sess. IV, déc. 1).

(2) Au commencement de chacun des articles, saint Thomas répète cette formule que nous avons cru pouvoir supprimer sans aucun inconvénient. C'est d'ailleurs la seule suppression que nous nous soyons permise.

(3) Nous reproduisons ces conclusions, quoiqu'elles ne soient pas de saint Thomas, parce qu'elles peuvent être souvent utiles pour préciser le sens de sa pensée.

philosophiques qui sont le résultat des investigations de la raison humaine : parce que l'homme se rapporte à Dieu comme à une fin qui surpasse la portée de sa raison, d'après ces paroles d'Isaïe (Is. liv. XIV, 4) : *L'œil n'a pas vu sans vous, ô Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment.* Or, il faut que l'homme connaisse préalablement la fin avec laquelle il doit mettre en rapport ses actions et ses intentions. Par conséquent, il a été nécessaire au salut de l'homme que Dieu lui fît connaître par révélation ce qui est au-dessus de la raison humaine (1). Quant à ce que nous pouvons connaître par nous-mêmes sur Dieu, il a été nécessaire aussi que l'homme en fût instruit par la révélation, parce que la vraie notion de Dieu n'aurait pu, à l'aide seul de la raison humaine, être acquise que par un petit nombre (2), après de longues années de labeur (3) et avec un mélange de beaucoup d'erreurs (4). C'est cependant de la vérité de cette connaissance que dépend le salut de l'homme, qui est tout en Dieu. Donc, pour faciliter et pour assurer le salut du genre humain, il a été nécessaire que l'homme fût instruit des choses de Dieu par le moyen d'une révélation divine. Il a donc fallu qu'indépendamment des sciences philosophiques, qui sont l'œuvre de la raison humaine, il y eût une science sacrée qui fût le fruit de la révélation.

Il faut répondre au *premier* argument, que bien qu'on ne doive pas approfondir par la raison ce qui est au-dessus de l'intelligence humaine, ces choses n'en ont pas moins été révélées de Dieu pour être acceptées par la foi (5). C'est pourquoi l'auteur sacré ajoute (*Eccl.* III, 25) : *Beaucoup de choses supérieures à l'intelligence humaine vous ont été révélées.* Et c'est précisément dans l'étude de ces choses que consiste la science sacrée.

Il faut répondre au *second,* que la diversité des sciences résulte de nos divers moyens de connaître. Ainsi, l'astronome et le physicien démontrent tous deux la même proposition, par exemple, que la terre est ronde; mais l'astronome la prouve par les mathématiques, c'est-à-dire par des calculs abstraits, tandis que le physicien s'appuie sur des preuves concrètes, sur des faits d'expérience. Par conséquent rien n'empêche qu'il n'y ait une science qui s'occupe, au point de vue de la révélation, des choses que la philosophie ne considère qu'au point de vue de la raison. C'est ce qui fait que la théologie qui appartient à la science sacrée n'est pas du même genre que la théologie qui est une des parties de la philosophie.

(1) Dans la Somme contre les Gentils, saint Thomas distingue deux manières de connaître la vérité, l'une par la révélation, l'autre par la raison. Il établit la première sur trois raisons : 1° c'est qu'on connaît ce qui se rapporte à une chose, selon l'idée qu'on se fait de sa substance; comme nous ne pouvons connaître la substance de Dieu parfaitement, il y a en lui des choses qui sont inaccessibles à notre raison; 2° c'est qu'il y a divers degrés dans les intelligences; Dieu se comprend pleinement; les anges ne peuvent connaître naturellement tout ce qu'il y a en lui, et l'homme ne peut s'élever, par les lumières de sa raison, aussi haut que les anges; 3° l'impuissance de notre raison à pénétrer tous les mystères qui sont en Dieu ressort de son impuissance à connaître toutes les propriétés des choses sensibles. Pour le développement de ces arguments (V. *Summ. cont. Gent.* lib. I, cap. 4).

(2) Les uns ne peuvent se livrer à ces études parce qu'ils n'ont pas l'intelligence nécessaire pour le faire ; les autres en sont empêchés par le souci de leurs affaires, par leur paresse ou par toute autre cause.

(3) Soit parce que ces études sont profondes, soit parce que les passions ne permettent à l'homme de connaître la vérité que quand il est parvenu à la maturité de l'âge.

(4) L'expérience des anciens philosophes est là pour le prouver, et il a fallu que le Christ vînt tirer le monde des ténèbres; ce qui fait dire à l'Apôtre (*Eph.* IV, 17) : Jam non ambulatis sicut et gentes ambulant in vanitate sensûs sui, tenebris obscuratum habentes intellectum (Vide *Sum. cont. Gent.* lib. I. cap. 4).

(5) Saint Thomas a prouvé, dans sa Somme contre les Gentils, qu'il était raisonnable de croire à ce que la foi proposait; qu'il n'y avait pas de légèreté à admettre les vérités de la foi, qui sont supérieures à la raison, et que d'ailleurs la raison n'est pas opposée à la foi. Ces propositions sont aujourd'hui si actuelles, que j'ai cru utile de traduire ces chapitres et de les placer en appendice (Voyez à la fin de ce volume).

ARTICLE II. — LA DOCTRINE SACRÉE EST-ELLE UNE SCIENCE (1)?

1. Il semble que la doctrine sacrée ne soit pas une science. Car toute science procède d'après des principes qui sont évidents par eux-mêmes, tandis que la doctrine sacrée repose sur des articles de foi qui ne sont point évidents par eux-mêmes, puisqu'ils ne sont pas admis de tout le monde. Car tout le monde n'a pas la foi, comme nous l'apprend saint Paul (II. *Thes.* III). La doctrine sacrée n'est donc pas une science.

2. La science ne s'occupe pas des choses particulières (2). Or, la doctrine sacrée traite de faits particuliers, comme les actions d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, et plusieurs autres semblables. Donc la doctrine sacrée n'est pas une science.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1) : Je n'attribue à la science que ce qui sert à faire naître, à nourrir, à défendre et à fortifier la foi. Or, ces caractères ne peuvent s'appliquer à aucune autre science qu'à la doctrine sacrée. Donc cette doctrine est une science.

CONCLUSION. — La doctrine sacrée est une science qui découle des principes de la science supérieure qui n'appartient qu'à Dieu et à ses élus.

Il faut répondre que la doctrine sacrée est une science. Mais on doit savoir qu'il y a deux sortes de sciences. Les unes procèdent d'après les principes que l'on connaît par les lumières naturelles de la raison, comme l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de même nature. Les autres reposent sur des principes que l'on ne connaît qu'au moyen d'une science supérieure. Ainsi la perspective emprunte ses principes à la géométrie, et la musique doit les siens à l'arithmétique. C'est de cette manière que la doctrine sacrée est une science. Car elle procède d'après des principes qui ne nous sont connus que par les lumières d'une science supérieure qui est la science de Dieu et des bienheureux. Par conséquent, comme la musique accepte les principes qui lui sont transmis par l'arithmétique, de même l'enseignement sacré accepte les principes qui lui ont été révélés de Dieu (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les principes de toute science sont connus par eux-mêmes, ou se ramènent à la connaissance d'une science supérieure ; et tels sont les principes de la science sacrée, comme nous venons de le dire.

Il faut répondre au *second*, que si la doctrine sacrée rapporte des faits particuliers, elle ne traite pas d'eux principalement, mais elle les cite, soit pour servir d'exemple, comme dans les sciences morales, soit pour faire connaître l'autorité des hommes par le ministère desquels la révélation divine, qui est le fondement de l'Ecriture sainte et de la doctrine sacrée, est arrivée jusqu'à nous.

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Herman Riwich, qui traitait de fable ce que l'Ecriture enseigne ; car du moment où la doctrine sacrée est une science, il faut qu'elle ait le vrai pour objet. Il réfute aussi Raymond Lulle, qui voulait qu'on pût démontrer par des raisons évidentes, nécessaires, tous les articles de foi. Saint Thomas établit le contraire, en démontrant que la théologie est une science subalterne, qui est obligée d'accepter avec foi ses principes d'une science supérieure, et qui ne les démontre pas. Parmi les modernes, les uns veulent démontrer tous les dogmes ; les autres prétendent que la théologie n'est pas une science, mais qu'elle n'est qu'une autorité. Ils sont ici réfutés les uns et les autres.

(2) C'est-à-dire, la science ne s'occupe pas des choses particulières pour elles-mêmes, parce que le but de la science est de généraliser, et c'est dans ce sens que saint Thomas répond.

(3) On peut se demander s'il est raisonnable d'admettre ces principes d'une science supérieure. Voyez la réponse à cette question, d'après saint Thomas lui-même (Appendice n°s 2 et 3 à la fin du volume).

ARTICLE III. — LA DOCTRINE SACRÉE EST-ELLE UNE SCIENCE QUI SOIT UNE (1)?

1. Il semble que la doctrine sacrée ne soit pas une science qui soit une. Car, d'après Aristote (*Post.* lib. I, text. 43), la science est une quand son sujet est d'un seul genre (2). Or, le créateur et la créature, dont traite la doctrine sacrée, ne sont pas compris subjectivement sous le même genre. Donc la doctrine sacrée n'est pas une science qui soit une.

2. Dans la doctrine sacrée on traite des anges, des créatures corporelles et de la morale humaine. Or, toutes ces choses forment philosophiquement autant de sciences diverses. Donc l'enseignement sacré n'est pas une science qui soit une.

Mais c'est le *contraire.* L'Ecriture sainte en parle comme d'une science qui est une. Car il est écrit (*Sap.* x, 10) : *Dieu lui a donné la science des saints.*

CONCLUSION. — Puisque tout ce que l'on étudie dans la science sacrée se considère sous une seule raison formelle qui est la révélation divine, il faut admettre que cette science est une.

Il faut répondre que la doctrine sacrée est une science qui est une. Car l'unité de puissance et d'habitude ne doit pas être considérée d'après l'objet matériellement compris, mais d'après sa raison formelle (3). Ainsi, l'homme, l'âme et la pierre peuvent être réunis sous une seule raison formelle, si on les considère par rapport à la couleur qui est l'objet de la vue. C'est pourquoi l'Ecriture sainte s'occupant de chaque chose au point de vue de la révélation, comme nous l'avons dit (art. préc.), tout ce qui fait partie du domaine de la révélation est compris sous une seule et même raison formelle; et c'est ainsi que la science sacrée est une.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'enseignement sacré ne traite pas de Dieu et des créatures au même titre. Il s'occupe de Dieu principalement, mais il ne traite des créatures qu'autant qu'elles se rapportent à Dieu, comme à leur principe et à leur fin. Par conséquent l'unité de la science n'a point à en souffrir.

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche que les puissances ou les habitudes inférieures ne soient diverses relativement aux choses qui relèvent également d'une puissance ou d'une habitude supérieure, parce que la puissance ou l'habitude supérieure embrasse l'objet sous une raison formelle plus universelle. C'est ainsi que l'objet du sens commun est le sensible, qui comprend en lui ce que perçoivent l'ouïe et la vue. Par conséquent le sens commun, par là même qu'il ne forme qu'une puissance, s'étend à tous les objets qui sont du domaine des cinq sens. De même, l'enseignement sacré, sans cesser d'être un, peut considérer les diverses parties des sciences philosophiques sous un seul rapport, c'est-à-dire selon qu'elles se rapportent à la révélation divine, de telle sorte que la science sacrée ne soit elle-même, pour ainsi dire, qu'un reflet de la science divine, qui se distingue entre toutes les autres par son unité et sa simplicité.

ARTICLE IV. — LA THÉOLOGIE EST-ELLE UNE SCIENCE PRATIQUE (4)?

1. Il semble que la théologie soit une science pratique. Car toute science

(1) Cet article a pour but de justifier la méthode des théologiens et de saint Thomas en particulier, qui consiste à enchaîner ensemble toutes les parties de la théologie pour n'en former qu'un tout.

(2) Aristote dit : La science une est celle qui comprend un seul genre, tout en comprenant dans le genre ses espèces et ses attributs essentiels; les sciences sont diverses quand leurs genres sont différents (*Dern. analyt.* lib. I, 28, cap. 1 et 2).

(3) La raison formelle est, comme on le voit, un point de vue de l'esprit.

(4) Cet article est une réfutation de l'erreur

pratique a pour fin l'action, d'après Aristote (*Mét.* lib. II, text. 3). Or, la théologie a pour fin l'action, d'après ces paroles de saint Jacques (Jac. I, 22): *Mettez en pratique la parole de Dieu et ne vous contentez pas de l'écouter.* Donc la théologie est une science pratique.

2. La science sacrée se divise en deux parties, l'ancienne et la nouvelle loi. Or, la loi appartient à la morale qui est une science pratique. Donc la théologie, ou la science sacrée, est une science pratique.

Mais c'est le *contraire.* Toute science pratique a pour objet les choses que l'homme peut faire. Ainsi, la morale s'occupe des actes humains, et l'architecture des édifices. Or, la science sacrée traite principalement de Dieu, dont les hommes eux-mêmes sont les œuvres. Elle n'est donc pas une science pratique, mais plutôt une science spéculative.

CONCLUSION. — Quoique la théologie soit une science d'un ordre supérieur, et qu'elle soit tout à la fois pratique et spéculative dans le sens qu'elle renferme éminemment ces deux sortes de science, elle est cependant beaucoup plus spéculative que pratique.

Il faut répondre que la science sacrée embrasse, sans détruire son unité, comme nous l'avons dit (art. préc.), tout ce qui se rapporte aux diverses sciences philosophiques, parce qu'elle les envisage toutes sous une même raison formelle, c'est-à-dire selon que la lumière divine nous les fait connaître. C'est pourquoi, bien que dans les sciences philosophiques, les unes soient spéculatives et les autres pratiques, la doctrine sacrée les comprend l'une et l'autre en elle, comme Dieu se connaît lui-même de la même science qu'il connaît ses créatures. Cependant la théologie est plus spéculative que pratique, parce qu'elle s'occupe plus principalement des choses divines que des actes humains. Elle ne traite même de ces derniers que parce qu'ils conduisent l'homme à la connaissance parfaite de Dieu qui constitue le bonheur éternel. La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE V. — LA SCIENCE SACRÉE EST-ELLE PLUS NOBLE QUE LES AUTRES SCIENCES (1)?

1. Il semble que la science sacrée ne soit pas plus noble que les autres sciences. En effet, c'est d'après la certitude d'une science que l'on doit juger de sa dignité. Or, les autres sciences dont les principes sont indubitables, paraissent être plus certaines que l'enseignement sacré, dont les principes, c'est-à-dire les articles de foi peuvent être mis en doute. Donc les autres sciences paraissent plus nobles que la science sacrée.

2. Les sciences inférieures empruntent quelque chose aux sciences supérieures. C'est ainsi que la musique se règle d'après l'arithmétique. Or, l'enseignement sacré emprunte quelque chose aux sciences philosophiques. Car saint Jérôme dit, dans une de ses lettres (*Ep.* LXXXIV), que les anciens docteurs ont tellement rempli leurs ouvrages de la doctrine et des maximes des philosophes, qu'on ne sait pas ce qu'on doit le plus admirer en eux, de la connaissance qu'ils avaient des auteurs profanes ou

d'*Eunomius*, qui enseignait que nous n'avions d'autres devoirs que de connaître Dieu, et de celle des *antinomiens*, qui disaient que la loi était inutile. Si la théologie est une science pratique, les actions ne sont donc pas sans importance. Le concile de Trente a condamné ces erreurs (sess. VI, can. 19), en condamnant Luther, qui disait que la foi seule justifie.

(1) Arnauld de Villeneuve avait prétendu qu'on devait bannir des écoles toutes les sciences philosophiques; les biblistes ont enseigné qu'on ne devait pas s'en occuper. De nos jours, les rationalistes contestent à la théologie le premier rang parmi les sciences, pour l'accorder à la philosophie, qu'ils appellent la science des sciences, l'autorité des autorités. En réfutant ces deux erreurs contraires, saint Thomas montre la vérité entre ces deux extrêmes. La théologie est la première de toutes les sciences; mais, par condescendance pour notre faiblesse, elle a recours aux autres sciences pour nous élever à la sublimité de ses enseignements.

des saintes Ecritures. Donc la science sacrée est inférieure aux autres sciences.

Mais c'est le *contraire*. Car les autres sciences sont appelées les servantes de la théologie, suivant ce mot de l'Ecriture (*Prov.* IX, 3) : *Elle a envoyé ses servantes aux conviés, elle les a envoyées à la citadelle et aux murailles de la ville.*

CONCLUSION. — La science sacrée est la plus noble de toutes les sciences. Comme science spéculative elle surpasse de beaucoup toutes les sciences spéculatives, et comme science pratique elle surpasse de même toutes les sciences pratiques.

Il faut répondre que cette science, qui est spéculative sous un rapport et pratique sous un autre, surpasse toutes les autres sciences, tant spéculatives que pratiques. En effet, parmi les sciences spéculatives l'une peut l'emporter sur l'autre, soit en raison de sa certitude, soit en raison de la dignité de son objet. Sous ce double rapport, la science sacrée est supérieure à toutes les autres sciences spéculatives. Elle l'emporte d'abord pour la certitude, parce que les autres sciences ne doivent leur certitude qu'à la lumière naturelle de la raison humaine qui est faillible, tandis que la science sacrée tire sa certitude de la lumière de la science divine qui est infaillible. Elle l'emporte encore pour la dignité de son objet, parce qu'elle s'occupe principalement de choses qui surpassent par leur élévation la raison humaine, tandis que les autres sciences ne considèrent que ce qui est de son domaine. — Quant aux sciences pratiques, la plus noble est celle qui ne se rapporte à aucune autre fin ultérieure (1). Ainsi, le civil l'emporte sur le militaire, parce que le bien de l'armée a pour but le bien de la cité. Or, la fin de la science sacrée, considérée au point de vue pratique, est le bonheur éternel vers lequel tendent toutes les autres sciences pratiques comme vers leur fin dernière. D'où il est évident que, sous tous les rapports, la science sacrée est plus noble que les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que ce qu'il y a de plus certain par nature, soit ce qu'il y a de moins certain pour nous, à cause de la faiblesse de notre intelligence, qui est, par rapport à ce qu'il y a de plus éclatant dans la nature, ce que l'œil du hibou est à l'égard de la lumière du soleil, comme le dit Aristote (*Met.* lib. II). C'est pourquoi si quelques esprits doutent des articles de foi, ce n'est point parce que ces articles sont incertains en eux-mêmes, mais c'est par suite de la faiblesse de l'esprit humain. Cependant la moindre connaissance qu'on puisse acquérir des choses élevées, est préférable à la connaissance la plus certaine qu'on ait des choses d'un ordre inférieur, comme le dit Aristote (*De partibus animal.* lib. I, cap. 5).

Il faut répondre au *second*, que si la science sacrée emprunte quelque chose aux sciences philosophiques, ce n'est pas qu'elle ait nécessairement besoin d'elles, c'est uniquement pour mettre mieux en lumière ce qu'elle enseigne. Car elle n'emprunte pas ses principes aux autres sciences, mais elle les reçoit immédiatement de Dieu par la révélation. C'est pourquoi elle ne reçoit rien des autres sciences, comme si elles lui étaient supérieures, mais elle s'en sert comme de ses servantes : de la même manière que les architectes se servent de ceux qui sont sous leurs ordres, ou tel que les magistrats emploient les soldats. Et si elle en fait usage, ce n'est ni par pénurie, ni par insuffisance, mais c'est seulement pour s'accommoder à l'infirmité de notre esprit qui, d'après ce qu'il connaît par les lumières naturelles qui

(1) C'est-à-dire celle dont la fin est la plus élevée, comme portent certaines éditions ; par conséquent celle à laquelle les autres se rapportent.

éclairent les autres sciences, s'élève plus facilement aux choses supérieures à la raison qui sont l'objet de la science sacrée.

ARTICLE VI. — L'ENSEIGNEMENT SACRÉ EST-IL LA SAGESSE (1)?

1. Il semble que l'enseignement sacré ne soit pas la sagesse. Car toute science qui puise ses principes ailleurs qu'en elle-même n'est pas digne du nom de sagesse, parce qu'il appartient au sage d'ordonner toutes choses, mais non d'être ordonné lui-même (*Métaph.* liv. I, ch. 2). Or, l'enseignement sacré puise ses principes ailleurs qu'en lui-même, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2). Donc cet enseignement n'est pas la sagesse.

2. C'est à la sagesse qu'il appartient de prouver les principes des autres sciences. C'est ce qui l'a fait appeler la source ou la science de toutes les sciences, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 7). Or, la science sacrée ne prouve pas les principes des autres sciences. Donc elle n'est pas la sagesse.

3. La doctrine sacrée s'acquiert par l'étude, tandis que la sagesse est l'effet d'une grâce infuse. C'est ce qui la fait placer au nombre des sept dons du Saint-Esprit, comme on le voit (Is. XI). Donc cette doctrine n'est pas la sagesse.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit au commencement de la loi (*Deut.* IV, 6) : *C'est en l'observant que vous ferez éclater votre sagesse et votre intelligence devant les peuples.*

CONCLUSION. — La science sacrée, par là même qu'elle traite de Dieu comme de la première de toutes les causes, est entre toutes les sagesses humaines, non-seulement dans un genre, mais absolument parlant, la sagesse par excellence.

Il faut répondre que la science sacrée est entre toutes les sagesses humaines la sagesse par excellence, non-seulement dans un genre, mais absolument parlant. Car, par là même qu'il appartient au sage d'ordonner et de juger, et qu'on juge les choses inférieures d'après une cause plus haute, on appelle sage en chaque genre celui qui considère la cause la plus élevée de ce genre. Ainsi, pour un édifice, on appelle sage l'homme de l'art qui imagine le plan du bâtiment, et on lui donne le nom d'architecte par rapport aux autres travailleurs qui façonnent les bois ou qui préparent les pierres. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* III, 10) : *J'ai établi les fondements de l'édifice comme un sage architecte.* Dans le cours ordinaire de la vie, on appelle sage l'homme prudent, parce qu'il met tous ses actes en rapport avec la fin qu'il doit atteindre, selon ce mot de l'Ecriture (*Prov.* X, 23) : *La sagesse est pour l'homme la prudence.* Par conséquent on appelle sage par excellence celui qui considère absolument la cause la plus élevée de tout l'univers, qui est Dieu. C'est pourquoi on appelle sagesse la connaissance des choses divines, comme on le voit dans saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 14). Or, la science sacrée s'occupe tout spécialement (2) de Dieu comme de la première de toutes les causes. Car elle ne développe pas seulement ce que nous pouvons en savoir par les créatures, comme les philosophes anciens qui, d'après saint Paul, ont connu de Dieu ce que les créatures leur en ont fait connaître : *Quod notum est Dei manifestum est in illis* (*Rom.* I, 19), mais encore elle enseigne ce qu'il connaît lui-même de sa

(1) Cet article est le développement du précédent. Car si on dit que la philosophie est la sagesse ; par là même que la théologie l'emporte sur la philosophie et sur toutes les sciences naturelles, elle doit être la sagesse par excellence.

(2) Il y a dans le texte latin *propriissimè*, que j'aurais voulu pouvoir rendre par très-proprement, parce que Dieu ainsi considéré est en effet l'objet le plus propre de la théologie, ce qui la distingue de toutes les autres sciences.

propre essence et ce qu'il en a appris aux autres par la révélation. Par conséquent, la science sacrée doit être appelée la sagesse par excellence.

Il faut répondre au *premier* argument, que la science sacrée n'emprunte ses principes à aucune science humaine, mais à la science divine qui règle, comme la souveraine sagesse, toutes nos connaissances.

Il faut répondre au *second*, que les principes des autres sciences sont évidents par eux-mêmes et ne peuvent être prouvés, ou bien ils sont prouvés dans quelque autre science par des raisons naturelles. Mais ce qui caractérise la science sacrée, c'est que ses connaissances proviennent de la révélation et non de la raison. C'est pourquoi il ne lui appartient pas de prouver les principes des autres sciences, mais elle doit seulement les juger. Car tout ce qu'on trouve dans les autres sciences en opposition avec la vérité de la science sacrée, se trouve absolument condamné comme erroné (1). C'est ce qui faisait dire à saint Paul (II. *Cor.* x, 4) : *Nous détruisons les raisonnements humains et nous renversons tout ce qui s'élève avec hauteur contre la science de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième*, que par là même que le jugement appartient au sage, il faut distinguer deux sortes de sagesse, puisqu'il y a deux sortes de jugement. Car il arrive qu'on juge quelquefois par manière d'inclination. C'est ainsi que celui qui a l'habitude de la vertu juge sainement de ce que la vertu nous commande et selon ses propres inclinations. C'est ce qui a fait dire à Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 5) que l'homme vertueux est la règle et la mesure des actes humains. D'autres fois on juge d'après la science. Ainsi celui qui est versé dans les sciences morales peut juger de la vertu quoiqu'il ne soit pas vertueux. La première manière de juger des choses divines appartient à la sagesse considérée comme un don de l'Esprit-Saint, selon cette parole de l'Apôtre (I. *Cor.* II, 15) : *L'homme spirituel juge toutes choses.* C'est dans le même sens que saint Denis (2) a dit (*De div. nom.* cap. 12) : Le docte Hiérothée a non-seulement appris, mais encore expérimenté ou reçu les choses divines. La seconde manière de juger appartient à la science sacrée que l'on acquiert par l'étude, quoique ses principes viennent de la révélation.

ARTICLE VII. — DIEU EST-IL LE SUJET DE LA SCIENCE SACRÉE (3)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas le sujet de la science sacrée. Car dans toute science il faut, à l'égard du sujet, établir ce qu'il est, comme le dit Aristote (*Post.*, lib. II, *non procul a prin.*). Or, la science sacrée n'établit pas ce qu'est Dieu, puisque, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 24), il est impossible de dire ce qu'il est. Donc Dieu n'est pas le sujet de cette science.

2. Tout ce qui est du domaine d'une science doit être compris dans le sujet de cette science. Or, l'Ecriture sainte traite de beaucoup d'autres choses que de Dieu, puisqu'elle parle des créatures et de la morale humaine. Donc Dieu n'est pas le sujet de la science sacrée.

Mais c'est le *contraire*. Le sujet d'une science est l'objet principal dont cette science s'occupe. Or, la science sacrée s'occupe principalement de

(1) Voyez comme saint Thomas prouve que les vérités rationnelles ne peuvent contredire les vérités révélées (Appendice, n° 5).

(2) Au moyen âge, on ne doutait pas de l'authenticité des œuvres de saint Denis. Saint Thomas les cite très-souvent.

(3) Cet article est une explication du mot *théologie*, qui est consacré pour désigner la science divine. Saint Thomas appuie sur l'étymologie pour mettre toujours de plus en plus en lumière l'idée exacte qu'on doit avoir de la chose.

Dieu, et c'est pour ce motif qu'on l'appelle *théologie*, c'est-à-dire discours sur Dieu. Donc Dieu en est le sujet.

CONCLUSION. — Comme toutes les questions dont s'occupe la science sacrée sont considérées au point de vue de la Divinité se manifestant à nous par la révélation, Dieu en est le sujet.

Il faut répondre que Dieu est le sujet de la science sacrée. Car le sujet est à la science ce que l'objet est à la puissance ou à l'habitude. Or, on considère comme l'objet propre d'une habitude ou d'une puissance, ce qui embrasse dans sa généralité tout ce qui a rapport à cette habitude ou à cette puissance. Ainsi, l'homme et la pierre se rapportent à la vue comme objets colorés. C'est ce qui fait dire que ce qui est coloré est l'objet propre de la vue. Or, dans la science sacrée, on envisage tout par rapport à Dieu, soit qu'il s'agisse de Dieu lui-même, soit parce que toutes les choses qu'on y traite se rapportent à lui comme à leur principe et à leur fin. D'où il suit que Dieu est véritablement le sujet de cette science. — C'est ce que rendent encore manifeste les principes mêmes de la science sacrée qui sont des articles de foi dont Dieu est le sujet. Or, le sujet des principes est le même que celui de la science entière, puisque la science entière est virtuellement contenue dans les principes. — Il en est qui n'ont fait attention qu'aux choses dont cette science s'occupe, sans considérer le point de vue d'après lequel elle les envisage, et qui lui ont assigné pour sujet, tantôt les choses et les signes (1), tantôt les œuvres de la Rédemption (2), tantôt le Christ tout entier, c'est-à-dire le chef et les membres. A la vérité cette science s'occupe de toutes ces choses, mais toujours par rapport à Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que bien que nous ne puissions savoir ce que Dieu est, cependant dans la science sacrée nous nous servons, au lieu de définition adéquate, des lumières de la nature et de la grâce pour nous élever, par ces effets, à l'étude de toutes les questions que la théologie se pose sur Dieu. C'est ainsi que dans certaines sciences philosophiques on démontre les propriétés de la cause par l'effet, en partant de l'effet lui-même au lieu de partir de la définition de la cause.

Il faut répondre au *second*, que toutes les choses qui sont du domaine de la science sacrée sont comprises sous l'idée de Dieu, non comme des parties, des espèces ou des accidents, mais parce qu'elles se rapportent à lui de quelque manière.

ARTICLE VIII. — LA SCIENCE SACRÉE EST-ELLE ARGUMENTATIVE (3)?

1. Il semble que la science sacrée ne soit pas argumentative. Car, comme le dit saint Ambroise (*De fid. cat.* lib. I, cap. 5) : Dès que vous cherchez la foi, mettez de côté les arguments. Or, dans la science sacrée, c'est principalement la foi que l'on cherche, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. xx, 31) : *Toutes ces choses ont été écrites pour que vous croyiez*. Donc la science sacrée n'est pas argumentative.

2. Si elle était argumentative, elle argumenterait ou d'après l'autorité, ou d'après la raison. Si elle argumentait d'après l'autorité, cela ne paraî-

(1) N'est-ce pas une critique indirecte du plan de Pierre Lombard, qui, dans son livre *des Sentences*, fait reposer ses grandes divisions sur les choses et les signes, *res* et *signa*?

(2) Hugues de Saint-Victor paraît avoir avancé cette opinion (*Lib. de Sacram.*, lib. I, part. I, cap. 2).

(3) Cette question a pour objet le rapport qui doit exister entre la théologie et les sciences rationnelles. Saint Thomas combat les théologiens rationalistes, qui prétendent qu'on doit s'en rapporter à la raison plus qu'à l'écriture en matière théologique; et il rejette aussi le sentiment de ceux qui dédaignent les sciences humaines. Au moyen âge, il s'était rencontré des dialecticiens qui plaçaient leur art au-dessus de toute autre science; le pape Urbain a condamné cet excès (*Lib. decret.*, dist. 37).

trait pas convenable à sa dignité ; car, d'après Boëce, l'autorité est le plus humble des moyens d'argumentation (*Comm. sup. Topic. Cicer.* lib. VI). Si au contraire elle argumentait d'après la raison, cela répugnerait à sa fin ; car, d'après saint Grégoire (*Hom.* XXVI *in Evang.*), la foi n'est plus méritoire dès que la raison humaine lui fournit l'appui de l'expérience. Donc la science sacrée n'est pas argumentative.

Mais c'est le *contraire :* saint Paul (*Tit.* I, 9) demande d'un évêque qu'il *se soit nourri de la science et des enseignements de la foi pour qu'il soit capable d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter ceux qui la contredisent.*

CONCLUSION. — Quoique la science sacrée, comme les autres sciences, n'argumente pas pour prouver ses principes, cependant elle argumente contre ceux qui les attaquent, soit en les convainquant d'après leurs propres aveux, soit en détruisant leurs raisons apparentes ; elle argumente encore en tirant de ses principes les conséquences qu'ils renferment.

Il faut répondre que comme les autres sciences n'argumentent pas pour prouver leurs propres principes, mais qu'elles partent de ces principes pour prouver d'autres choses qui en découlent ; ainsi, la science sacrée n'argumente pas pour prouver ses propres principes qui sont des articles de foi, mais elle part de là pour prouver d'autres vérités. C'est ainsi que saint Paul (I. *Cor.* XV) s'appuie sur la résurrection de Jésus-Christ pour prouver la résurrection générale. Mais il est à remarquer que dans les sciences philosophiques, les sciences inférieures ne prouvent pas leurs principes ni ne discutent pas contre ceux qui les nient. Elles laissent ce soin à la science supérieure. Mais la science qui occupe parmi elles le premier rang, la métaphysique discute contre celui qui nie ses principes, pourvu que l'adversaire fasse quelques concessions. Car s'il n'accorde rien, il n'est pas possible de discuter avec lui ; cependant on peut détruire ses raisonnements. Par conséquent la science sacrée, comme elle n'a aucune science au-dessus d'elle, discute contre celui qui nie ses principes, en argumentant à la vérité, pourvu que l'adversaire lui accorde quelques-uns des dogmes divinement révélés. C'est ainsi que nous disputons contre les hérétiques d'après l'autorité des saintes Ecritures, et que nous répondons à celui qui nie un article de foi par un autre article qu'il admet. Mais si l'adversaire ne croyait rien des choses révélées, il n'y a pas moyen de lui prouver par le raisonnement les articles de foi, on ne peut que détruire toutes les objections qu'il peut faire. Car, puisque la foi repose sur la vérité infaillible, il est impossible qu'on puisse véritablement démontrer une proposition qui lui est opposée. Il est évident que tous les arguments que l'on peut élever contre elle ne sont pas des démonstrations, mais des objections solubles (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les arguments produits par la raison humaine n'aient pas la force de prouver ce qui est de foi, cependant la science sacrée peut, comme nous venons de le dire, partir des articles de foi pour établir d'autres vérités.

Il faut répondre au *second*, que le propre de la science sacrée est d'argumenter surtout d'après l'autorité, parce que les principes de cette science viennent de la révélation, et qu'il faut par conséquent que nous croyions à l'autorité de ceux qui nous ont transmis cette révélation. Elle ne déroge point en cela à sa dignité. Car si l'autorité qui repose sur la raison humaine est un faible moyen de démonstration, il n'en est pas au contraire de plus

(1) L'usage de la raison en théologie et ses droits sont clairement définis dans cet article, malgré son peu d'étendue.

solide que l'autorité qui repose sur la révélation divine. Néanmoins la science sacrée se sert aussi de la raison humaine, non pas à la vérité pour prouver la foi (car ce serait lui enlever son mérite), mais pour mettre en lumière les richesses qu'elle recèle dans son sein. Car comme la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, il faut que la raison naturelle se mette au service de la foi de la même manière que l'inclination naturelle de la volonté obéit à la charité. C'est ce qui faisait dire à l'Apôtre (II. *Cor.* x, 5) *qu'il rendrait captives toutes les intelligences pour les soumettre à l'obéissance du Christ.* Aussi la science sacrée fait-elle usage de l'autorité des philosophes pour les choses qu'ils ont pu connaître par les lumières naturelles de la raison. Saint Paul rapporte lui-même les paroles d'Aratus quand il dit (*Act.* xvii, 28) : *Comme quelques-uns de vos poëtes l'ont dit : nous sommes de la race de Dieu.* La science sacrée, en employant des autorités semblables, les considère comme des arguments extrinsèques et probables. Mais elle se sert de l'autorité des Ecritures comme de quelque chose qui lui est propre, et les arguments qu'elle en tire sont irréfragables (1). L'autorité des docteurs de l'Eglise lui offre encore un genre d'argumentation qui ne convient qu'à elle, mais qui n'est que probable (2). Car notre foi repose sur la révélation faite aux apôtres et aux prophètes qui ont écrit nos livres saints, mais non sur les révélations qu'ont pu avoir les autres docteurs. Aussi saint Augustin dit (*Epist. ad Hier.* ep. xix) : Il n'y a que les livres saints qu'on appelle canoniques qui aient eu pour auteurs des hommes à l'infaillibilité desquels je crois de la foi la plus ferme. Pour les autres auteurs, quelque grande que soit leur science et leur sainteté, je les lis sans regarder comme vraie une chose parce qu'ils l'ont ainsi pensée ou parce qu'ils l'ont ainsi écrite.

ARTICLE IX. — L'ÉCRITURE SAINTE DOIT-ELLE EMPLOYER DES MÉTAPHORES (3)?

1. Il semble que l'Ecriture sainte ne doive pas employer de métaphores. Car ce qui est le propre de la science la plus infime ne peut convenir à la science sacrée qui tient le premier rang, comme nous l'avons dit (art. préc.), entre toutes les sciences. Or, c'est le propre de la poétique, qui est placée au dernier rang parmi les sciences, d'avoir recours à une foule de comparaisons et d'images. Donc il n'est pas convenable que la science sacrée fasse usage de pareilles figures.

2. La science sacrée paraît avoir pour but la manifestation de la vérité : c'est pourquoi l'Ecriture promet une récompense à ceux qui la manifesteront (*Eccl.* xxiv, 21) : *Ceux qui me font connaître auront la vie éternelle.* Or, les métaphores ne servent qu'à voiler la vérité. Donc il n'est pas convenable que la science sacrée représente les choses divines sous l'emblème de choses corporelles.

3. Plus les créatures sont élevées et plus elles s'approchent de la ressemblance divine. Si donc une créature voulait se rendre semblable à Dieu, elle devrait emprunter cette ressemblance aux créatures les plus sublimes

(1) C'est d'après les principes émis dans la solution de ce second argument que doit se résoudre la question de l'accord de la science avec la foi, qui, comme on le voit, n'est pas aussi moderne qu'on le pense.

(2) Il ne s'agit ici que de l'autorité individuelle, personnelle de chaque Père, comme le prouvent ce qui précède et ce qui suit; car saint Thomas admet, comme tout autre, que quand les Pères sont unanimes, on ne peut pas aller contre cette grande voix de la tradition qui est celle de l'Eglise.

(3) Dans cet article, saint Thomas rend raison de l'usage fréquent que fait l'Ecriture des comparaisons, des métaphores et des paraboles. Il réfute en même temps les Juifs charnels qui voulaient n'entendre l'Ecriture que dans le sens le plus grossier, ce qui a été la source de toutes les erreurs dans lesquelles ils sont tombés.

et non aux créatures les plus infimes. C'est cependant ce qu'on trouve fréquemment dans les saintes Ecritures.

Mais c'est le *contraire*. On lit dans Osée (XII, 10) : *J'ai parlé aux prophètes, j'ai multiplié pour eux les visions, et ils m'ont représenté à vous sous différentes figures.* Or, exprimer une chose sous la forme d'une image, c'est faire une métaphore. Donc la science sacrée peut se servir de métaphores.

CONCLUSION. — Par là même que la science sacrée s'adresse à tous les hommes en général, il est très-convenable qu'elle emploie des métaphores et des comparaisons matérielles pour exposer ses divins enseignements.

Il faut répondre qu'il est convenable que la sainte Ecriture emploie des comparaisons matérielles pour exprimer les choses divines et spirituelles. Car Dieu pourvoit à tous les êtres de la manière la plus convenable à leur nature. Or, il est naturel à l'homme de s'élever aux choses intellectuelles par les choses sensibles, parce que toutes nos connaissances viennent originairement des sens. C'est donc avec raison que, dans la sainte Ecriture, les choses spirituelles nous sont présentées sous des emblèmes matériels, et, comme le dit saint Denis (*De hier. cœl.* cap. 2), il n'est pas possible que la lumière divine se montre à nos yeux autrement qu'enveloppée par une multitude de voiles sacrés. Il est bon aussi que la sainte Ecriture, qui doit être l'aliment des fidèles en général, d'après ce mot de saint Paul (*Rom.* I, 14) : *Je me dois aux sages et à ceux qui ne le sont pas*, présente les choses spirituelles sous des emblèmes corporels, afin qu'elles puissent être comprises des ignorants qui ne sont pas capables de saisir par elles-mêmes les choses purement intellectuelles.

Il faut répondre au *premier* argument, que la poétique emploie des métaphores pour faire image : car les images sont naturellement agréables à l'homme. Mais la science sacrée ne les emploie que parce qu'elles sont nécessaires et utiles, comme nous l'avons dit dans le corps de cet article.

Il faut répondre au *second*, que la lumière de la révélation divine n'est point obscurcie par les images sensibles dont elle s'enveloppe. Comme le dit saint Denis (*loc. cit.*), elle reste dans toute sa vérité, de telle sorte qu'elle ne laisse pas les esprits qu'elle frappe s'arrêter à ces images, mais elle les élève à la connaissance des choses intellectuelles. Ceux qui ont reçu la révélation apprennent aux autres à en comprendre le langage, et ce qui est dit métaphoriquement dans un endroit de l'Ecriture, se trouve exposé d'une manière plus précise dans plusieurs autres. D'ailleurs l'obscurité mystérieuse des figures exerce utilement la perspicacité des savants et empêche les railleries des incrédules dont il est dit (Matth. VII, 6) : *Ne donnez pas les choses saintes aux chiens.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme l'enseigne saint Denis (*De Hier. cœles.* lib. II), il est plus convenable que dans les Ecritures les choses divines soient présentées sous la forme des corps les plus humbles que sous celle des corps les plus éclatants. Et cela pour trois raisons : 1° Parce que par là l'esprit est plus exempt d'erreur. Car il est évident par là qu'on ne parle de la Divinité que d'une manière impropre ; ce qui pourrait être douteux si on représentait les choses divines sous l'image des corps les plus merveilleux. Il y aurait surtout danger pour ceux qui ne s'occupent jamais que de choses matérielles. 2° Parce que cette façon de parler est plus en rapport avec la connaissance que nous avons de Dieu en cette vie. Car nous savons mieux ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. C'est pourquoi les images que nous empruntons aux choses qui sont les plus éloignées de

Dieu nous font mieux comprendre l'idée la plus vraie que nous puissions avoir de Dieu ; c'est qu'il est au-dessus de tout ce que nous en pouvons dire ou penser. 3° Parce que par ce moyen les choses divines sont cachées davantage aux regards des indignes.

ARTICLE X. — L'ÉCRITURE SAINTE RENFERME-T-ELLE SOUS UNE MÊME LETTRE PLUSIEURS SENS (1)?

1. Il semble que l'Ecriture sainte ne renferme pas sous une même lettre plusieurs sens : tels que l'historique ou le littéral, l'allégorique, le tropologique ou le moral, et l'anagogique. En effet la multiplicité des sens dans le même ouvrage produit de la confusion, expose à l'erreur, et enlève à l'argumentation sa solidité. Car l'argumentation ne peut reposer sur des propositions susceptibles de divers sens ; il n'y a que les sophismes qui procèdent ainsi. Or, l'Ecriture sainte doit être de nature à faire connaître la vérité sans aucune espèce d'erreur. Donc on n'a pas dû réunir en elle plusieurs sens sous la même lettre.

2. Saint Augustin dit (*De utilitate credendi,* cap. 3) que l'Ecriture qu'on appelle l'Ancien Testament peut être expliquée de quatre manières : d'après l'histoire, l'œtiologie, l'analogie et l'allégorie. Ces quatre sens paraissent tout à fait différents de ceux que nous avons désignés plus haut, il ne semble donc pas convenable que dans l'Ecriture la lettre soit exposée selon les quatre sens que nous avons déterminés.

3. Indépendamment de ces quatre sens, il y a encore le sens parabolique que nous n'avons pas compris dans les quatre sens que nous avons établis.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. xx, cap. 1) que l'Ecriture sainte l'emporte sur toutes les sciences par la nature même de son langage, parce que par une seule et même parole elle raconte un fait et expose un mystère.

CONCLUSION. — Dieu étant l'auteur de l'Ecriture sainte, par là même qu'il voit tout en même temps dans son intelligence, sa doctrine réunit plusieurs sens sous une seule et même parole : le sens littéral qui est multiple, le sens spirituel qui se divise en trois, l'allégorique, le moral et l'anagogique.

Il faut répondre que l'auteur de l'Ecriture sainte est Dieu, qui peut non-seulement donner aux paroles un sens (ce que l'homme peut faire aussi), mais encore rendre les choses elles-mêmes significatives. C'est pourquoi, puisque dans toutes les sciences les mots ont un sens, la science sacrée a ceci de particulier que les choses elles-mêmes exprimées par les mots ont aussi leur signification. Le premier sens d'après lequel les mots expriment les choses est le sens historique ou littéral. Le sens d'après lequel les choses exprimées par les mots signifient à leur tour d'autres choses, est appelé spirituel ; il a pour base le sens littéral, et il le suppose. Or, ce sens spirituel se divise en trois parties. Car, comme le dit saint Paul (*Hebr.* VII) : La loi ancienne est la figure de la loi nouvelle, et la loi nouvelle, ajoute saint Denis (*Hier. Eccles.* cap. 5), est elle-même la figure de la gloire future. De plus, dans la loi nouvelle les actions du Christ sont l'image de ce que nous devons faire. Aussi, quand ce qui appartient à l'ancienne loi signifie ce qui appartient à la nouvelle, le sens est *allégorique.* Si nous envisageons les actions que le Christ a faites ou qui le représentent comme l'image de ce que nous devons faire, c'est le sens *moral.* Et lorsque nous considérons

(1) Cet article est une justification rationnelle des divers sens que reçoit l'Ecriture, spécialement dans le Nouveau Testament, comme on le voit (*Gal.* IV. *Abraham habuit duos filios*, etc.; I. *Cor.*, X. *Scripta sunt hæc omnia ad correctionem nostram,* et *Hæbr.* VII, VIII, IX et X), où il s'agit du tabernacle, du sacerdoce et des sacrifices de la loi ancienne.

ces mêmes choses dans leur rapport avec la gloire éternelle, c'est le sens *anagogique*. Comme le sens littéral est celui que l'auteur a dans l'esprit, Dieu qui voit tout en même temps dans son intelligence, étant l'auteur de l'Ecriture, il n'y a rien de contradictoire si, selon le sens littéral lui-même, comme le dit saint Augustin (*Confes.* lib. XII, cap. 18 et 19), il y a plusieurs sens renfermés sous la même lettre.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette multiplicité de sens ne produit ni équivoque, ni complication dans l'idée. Car, comme nous l'avons déjà dit dans le corps de l'article, les sens ne se multiplient pas parce que le même mot signifie beaucoup de choses, mais parce que les choses exprimées par les paroles peuvent à leur tour avoir une autre signification. De cette manière il n'y a pas de confusion dans l'Ecriture sainte, puisque tous les sens ne reposent que sur le sens littéral, le seul qui puisse servir de base à l'argumentation. Car, comme le dit saint Augustin dans son épître contre le donatiste Vincent (*Epist.* XLVIII), on n'argumente pas d'après le sens allégorique. Toutefois l'Ecriture n'y perd rien, parce que le sens spirituel ne renferme rien qui soit nécessaire à la foi et qui n'ait été déjà exprimé littéralement dans quelque autre endroit des livres sacrés de la manière la plus évidente.

Il faut répondre au *second*, que ces trois choses, l'histoire, l'œtiologie et l'analogie, appartiennent exclusivement au sens littéral : car l'histoire consiste, comme le dit saint Augustin, à exposer simplement une chose; l'œtiologie à rendre raison des causes, comme quand Notre-Seigneur dit le motif pour lequel Moïse a permis le divorce, à cause de la dureté de cœur des Juifs (Matth. XIX). Il y a analogie quand on montre que la vérité d'un passage n'est point en opposition avec la vérité d'un autre. Dans les quatre sens indiqués par saint Augustin, l'allégorie comprend les trois sens spirituels que nous avons désignés. C'est ainsi que Hugues de Saint-Victor renferme le sens anagogique dans le sens allégorique, et il n'établit pour ce motif, dans le troisième livre de ses Sentences, que trois sens : l'historique, l'allégorique et le tropologique.

Il faut répondre au *troisième*, que le sens parabolique est contenu dans le sens littéral : car les mots doivent être entendus alors dans un sens propre et dans un sens figuratif : dans ce cas le sens littéral n'est pas la figure même, mais ce qui est figuré. Car quand l'Ecriture parle du bras de Dieu, cela ne signifie pas littéralement que Dieu a un membre corporel de cette nature, mais cela signifie ce que ce membre représente, c'est-à-dire l'énergie de son action. D'où il est évident que le sens littéral de l'Ecriture ne peut jamais renfermer une fausseté.

QUESTION II.

DIEU EXISTE-T-IL?

Le but principal de la science sacrée étant de faire connaître Dieu, non-seulement selon ce qu'il est en lui-même, mais encore selon qu'il est le principe et la fin de toutes choses et spécialement de la créature raisonnable, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 7); pour exposer cette science dans toute son étendue, nous traiterons : — 1° De Dieu. — 2° Du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu. — 3° Du Christ qui, comme homme, est la voie par laquelle nous devons arriver à Dieu.

Nous diviserons en trois parties nos considérations sur Dieu : nous considérerons ce qui regarde : 1° L'essence divine. — 2° La distinction des personnes. — 3° La manière dont les créatures procèdent de lui.

A l'égard de l'essence divine, il faut examiner : — 1° Si Dieu existe. — 2° Comment il

est, ou plutôt comment il n'est pas. — 3° Tout ce qui a rapport à son opération, c'est-à-dire sa science, sa volonté et sa puissance.

Touchant l'existence de Dieu trois questions se présentent : — 1° L'existence de Dieu est-elle connue par elle-même? — 2° Peut-on la démontrer? — 3° Dieu existe-t-il?

ARTICLE I. — L'EXISTENCE DE DIEU EST-ELLE CONNUE PAR ELLE-MÊME (1)?

1. Il semble que l'existence de Dieu soit connue par elle-même (2). Car nous considérons comme connues par elles-mêmes toutes les choses dont la connaissance est naturellement en nous, comme cela est évident pour les premiers principes. Or, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. I, cap. 1 et 3), la connaissance de l'existence de Dieu existe naturellement chez tout le monde. Donc l'existence de Dieu est connue par elle-même.

2. On dit encore qu'on connaît par elles-mêmes toutes les choses que l'on connaît aussitôt que l'on sait les termes qui les constituent. C'est ce qu'Aristote attribue aux premiers principes de la démonstration (1 *Post.* cap. 2). Car, qu'on sache ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, aussitôt on sait que le tout est plus grand que la partie. De même quand on sait ce que signifie le mot *Dieu*, on sait aussitôt que Dieu existe; car ce mot signifie une chose telle qu'on ne peut pas en imaginer une plus grande. Or, ce qui existe tout à la fois en réalité et en pensée est plus grand que ce qui n'existe qu'en pensée. C'est pourquoi quand on a compris le nom de Dieu, aussitôt qu'on en a l'intelligence on en conclut qu'il existe en réalité. Donc l'existence de Dieu est connue par elle-même.

3. L'existence de la vérité est connue par elle-même. En effet, celui qui nie l'existence de la vérité accorde sa non-existence. Car si la vérité n'existe pas, il est vrai qu'elle n'existe pas. Et s'il y a quelque chose de vrai, il faut que la vérité existe. Or, Dieu est la vérité même, d'après ces paroles (Joan. XIV, 6) : *Je suis la voie, la vérité et la vie.* Donc l'existence de Dieu est connue par elle-même.

Mais c'est le *contraire.* Car personne ne peut penser le contraire de ce qui est connu par lui-même, comme le dit Aristote (in 4. *Met.* text. 9 et 1 *Post.* text. 5) à l'égard des premiers principes de la démonstration. Or, on peut penser le contraire de l'existence de Dieu d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LII, 1) : *L'impie a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu.* Donc l'existence de Dieu n'est pas connue par elle-même.

CONCLUSION. — Puisque Dieu est son être et que nous ne savons pas ce qu'il est, cette proposition, *Dieu existe*, est évidente en elle-même, bien qu'elle ne le soit pas par rapport à nous.

Il faut répondre qu'une chose peut être connue par elle-même de deux manières. Elle peut l'être en soi sans l'être par rapport à nous, et elle peut l'être tout à la fois de ces deux manières. Ainsi, une proposition est connue par elle-même quand l'attribut ou le prédicat est renfermé dans l'essence du sujet, comme : *l'homme est un animal*; car l'animal est de l'essence de l'homme. Si tout le monde connaît l'attribut et le sujet de cette proposition, elle sera pour tout le monde connue par elle-même, comme on le voit évidemment pour les premiers principes des démonstrations dont les termes sont des choses communes que personne n'ignore, telles que l'être et le non-être, le tout et la partie. Mais s'il y en a qui ne connaissent ni le sujet

(1) Cet article a pour objet de démontrer la vérité de cette parole de l'Ecriture : *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus* (*Ps.* LII, v. 1), en établissant que l'existence de Dieu n'est pas une vérité évidente par elle-même.

(2) Connue par elle-même, c'est-à-dire sans qu'on ait besoin d'avoir recours à un autre terme ; ce qui revient au même que si l'on disait *évidente* par elle-même.

ni le prédicat de la proposition, elle sera, autant qu'il est en elle, connue par elle-même, mais elle ne le sera pas pour ceux qui en ignorent le sujet et le prédicat. C'est pourquoi il arrive, comme dit Boëce (in lib. *De Hebd.*), qu'il y a des conceptions générales de l'esprit qui ne sont connues par elles-mêmes que pour les philosophes, telles que celle-ci : *Il n'y a pas de lieu pour les êtres spirituels.* Je dis donc que cette proposition : *Dieu existe*, est, autant qu'il est en elle, connue par elle-même, parce que le prédicat ne fait qu'une même chose avec le sujet : car Dieu est son être, comme nous le démontrerons plus loin (quest. III, art. 4). Mais, parce que nous ne savons pas ce qu'est Dieu, cette proposition ne nous est pas connue par elle-même, mais elle a besoin de nous être démontrée par des choses qui sont plus évidentes par rapport à nous et qui le sont moins quant à leur nature, c'est-à-dire par des effets.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous avons naturellement une connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu en ce sens que Dieu est le souverain bonheur de l'homme ; car l'homme recherche naturellement ce qui doit le rendre heureux, et ce qu'il recherche naturellement il le connaît de même. Mais ce n'est pas là connaître absolument que Dieu existe, pas plus qu'on ne connaît Pierre lorsqu'on voit quelqu'un qui vient, bien que celui qui arrive soit Pierre lui-même. Car il y en a beaucoup qui placent le bonheur ou la béatitude de l'homme dans les richesses, d'autres dans la volupté, d'autres ailleurs.

Il faut répondre au *second*, que celui qui entend le nom de Dieu ne comprend pas qu'il signifie une chose telle qu'on ne puisse rien imaginer de plus grand, puisqu'il y en a qui ont cru que Dieu était corporel. Supposé encore que tout le monde attache ce sens au mot Dieu et qu'on entende par là tout ce qu'on peut imaginer de plus grand, il ne s'ensuit pas pour cela qu'on comprenne que ce que ce nom exprime existe réellement dans la nature, et qu'on ne le considère pas seulement comme une perception de l'intelligence : car on ne peut conclure qu'il existe en réalité qu'autant qu'on accorde préalablement qu'il existe en réalité une chose si grande que la pensée ne peut rien concevoir au delà ; ce que n'accordent pas ceux qui nient l'existence de Dieu (1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'existence de la vérité en général est connue par elle-même, mais que l'existence de la vérité première n'est pas une chose qui soit connue par elle-même par rapport à nous.

ARTICLE II. — PEUT-ON DÉMONTRER L'EXISTENCE DE DIEU (2)?

1. Il semble qu'on ne puisse démontrer l'existence de Dieu. Car l'existence de Dieu est un article de foi. Or, les choses qui sont de foi ne sont pas susceptibles d'être démontrées, parce que la démonstration produit la science, tandis que la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* XI). Donc l'existence de Dieu ne peut se démontrer.

2. Le moyen de démontrer une chose est de partir de ce qu'elle est. Or, à l'égard de Dieu nous ne pouvons savoir ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. I, cap. 4). Donc nous ne pouvons démontrer l'existence de Dieu.

(1) Saint Thomas n'admettait pas, comme on le voit, la preuve de l'existence de Dieu, uniquement d'après l'idée qu'on en a ; il y voyait une pétition de principe. Voyez le même sentiment (*Sum. cont. Gent.* lib. I, cap. 11).

(2) De nos jours, plusieurs philosophes ont soutenu qu'on ne pouvait démontrer l'existence de Dieu. Pascal le prétend dans ses *Pensées*. Cette opinion ayant été aussi avancée par des philosophes anciens, saint Thomas l'a combattue ici, comme il l'avait déjà fait dans sa Somme contre les Gentils (liv. I, ch. 12).

3. Si on démontrait l'existence de Dieu, ce serait uniquement d'après ses effets. Or, il n'y a pas de proportion entre Dieu et ses effets, puisqu'il est infini et que ses effets sont finis, et qu'il n'y a pas de proportion du fini à l'infini. Par là même qu'une cause ne peut pas être démontrée par un effet qui ne lui est pas proportionné, il semble donc qu'on ne puisse pas démontrer l'existence de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (*Rom.* I, 20) : *Ce qu'il y a d'invisible en Dieu, les créatures qu'il a faites nous l'ont fait connaître* (1). Or, il n'en serait pas ainsi si l'on ne pouvait démontrer l'existence de Dieu par ses œuvres. Car la première chose que l'on puisse connaître de quelqu'un c'est son existence.

CONCLUSION. — Quoiqu'on ne puisse démontrer l'existence de Dieu *à priori*, on peut la démontrer *à posteriori* d'après ceux de ses effets qui nous sont les mieux connus.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de démonstrations : l'une qui procède par la cause et qu'on appelle *à priori*, l'autre qui procède par l'effet et qu'on appelle *à posteriori* (2). Quand un effet nous est plus connu que sa cause, nous partons de l'effet pour arriver à la connaissance de la cause. Ainsi, d'après un effet quelconque on peut démontrer l'existence de sa cause propre, pourvu toutefois que cet effet nous soit plus connu que sa cause. Car, l'effet dépendant de la cause, du moment où l'effet existe il est nécessaire que la cause ait existé préalablement. Par conséquent, l'existence de Dieu, qui n'est pas évidente par elle-même par rapport à nous, peut nous être démontrée par ses effets que nous connaissons.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'existence de Dieu et toutes les choses que nous pouvons connaître en lui avec les lumières de la raison, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* I), ne sont pas des articles de foi, mais des notions préliminaires qui y préparent. Car la foi présuppose les lumières naturelles, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection ce qui est perfectible. Rien n'empêche cependant que ce qui est en soi susceptible d'être su et démontré, ne soit accepté comme un objet de foi par celui qui n'en saisit pas la démonstration.

Il faut répondre au *second*, que quand on démontre une cause par son effet, il est nécessaire pour démontrer l'existence de la cause de se servir de l'effet au lieu de la définition de la cause elle-même, et c'est ce que l'on fait par rapport à Dieu. En effet, pour prouver l'existence d'une chose, il est nécessaire de prendre pour moyen de démonstration le sens qu'on attache au mot qui l'exprime, mais non l'essence de la chose elle-même, puisque ce n'est qu'après avoir reconnu l'existence d'une chose qu'on examine ce qu'elle est. Or, les noms que nous donnons à Dieu sont empruntés aux effets qu'il produit, comme nous le montrerons plus loin (quest. XIII, art. 1). Par conséquent, en démontrant l'existence de Dieu par ses effets, nous pouvons prendre pour moyen de démonstration le sens que l'on attache à son nom.

Il faut répondre au *troisième* argument, qu'il n'est pas possible de connaître parfaitement une cause d'après ses effets s'ils n'ont pas de proportion

(1) Ce passage de l'Ecriture n'est pas le seul qui prouve qu'on peut démontrer l'existence de Dieu par ses œuvres (voy. *Sap.* XIII, *Ps.* CXXXV, *Act. Apost.* XIV).

(2) Selon les termes de l'*école*, la première de ces démonstrations se nomme *propter quid* et la seconde *quià*. La démonstration *à posteriori* part de choses qui n'existent que postérieurement, mais que nous connaissons cependant antérieurement aux autres. Telles sont les créatures qui sont postérieures à Dieu, mais que nous connaissons avant lui.

avec elle. Mais un effet quelconque, s'il nous est connu, démontre évidemment l'existence de sa cause, comme nous l'avons dit dans le cours de cet article. C'est ainsi que nous pouvons démontrer l'existence de Dieu d'après ses effets, bien que nous ne puissions par le même moyen le connaître parfaitement dans son essence.

ARTICLE III. — DIEU EXISTE-T-IL (1)?

1. Il semble que Dieu n'existe pas. Car si de deux contraires l'un était infini, l'autre serait totalement détruit. Or, par le nom de Dieu on entend un bien infini. Par conséquent si Dieu existe, le mal ne doit pas exister. Mais comme il y a du mal dans le monde, il s'ensuit donc que Dieu n'existe pas.

2. Ce qui peut être fait par quelques principes ne doit pas être l'œuvre d'un plus grand nombre. Or, il semble que tout ce que nous voyons dans le monde pourrait être produit par d'autres principes dans l'hypothèse où Dieu n'existerait pas. Ainsi les choses naturelles seraient ramenées à un principe unique qui est la nature, et celles qui résultent de notre liberté seraient ramenées également à un principe unique qui est la raison ou la volonté humaine. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre l'existence de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. L'Écriture fait dire à Dieu (*Exod.* III, 14) : *Je suis celui qui suis.*

CONCLUSION. — Il est nécessaire que dans la nature il y ait un premier moteur, une première cause efficiente, un être nécessaire qui ne vienne pas d'un autre, un être infiniment bon, excellent, étant par son intelligence le premier gouverneur et la fin dernière de toutes choses, enfin un être qui soit Dieu.

Il faut répondre qu'on peut démontrer l'existence de Dieu de cinq manières (2). — La première preuve et la plus évidente est celle qu'on tire du mouvement. Car il est certain, et les sens le constatent, que dans ce monde il y a des choses qui sont mues. Or, tout ce qui est mû reçoit d'un autre le mouvement. Car aucun être n'est mû qu'autant qu'il est en puissance par rapport à l'objet vers lequel il est mû. Au contraire, une chose n'en meut une autre qu'autant qu'elle est en acte (3). Car mouvoir n'est pas autre chose que de faire passer un être de la puissance à l'acte. Or, un être ne peut passer de la puissance à l'acte que par le moyen d'un être qui est en acte lui-même. C'est ainsi que ce qui est chaud en acte comme le feu rend le bois, qui est chaud en puissance, chaud en acte, et par là même il le meut et le consume. Mais il n'est pas possible que le même être soit tout à la fois et sous le même rapport en acte et en puissance; il ne peut l'être que sous des rapports différents. Car ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance; mais il est simultanément froid en puissance. Il est donc impossible que le même être meuve et soit mû sous le même rapport et de la même manière ou qu'il se meuve lui-même. Par con-

(1) Cet article est une réfutation de l'athéisme et une démonstration de la première vérité exprimée dans le Symbole : *Credo in Deum.*

(2) Ces cinq démonstrations sont indiquées dans Aristote ; mais saint Thomas les a fortifiées en les développant, et surtout en les dégageant d'une erreur dans laquelle sont tombés tous les philosophes anciens, l'erreur de l'éternité du monde, ce qui infirmait considérablement leurs raisonnements.

(3) Ces mots d'*acte* et de *puissance* ne doivent pas être pris dans leur acception actuelle. Dans la langue d'Aristote que reproduit ici saint Thomas, l'acte est pour un objet l'état opposé à la puissance. On dit, par exemple, que le juste est en puissance dans les lois, parce qu'il peut en être tiré ; on donne le nom de savant en puissance même à celui qui n'étudie pas, s'il a la faculté d'étudier. L'acte c'est l'être qui bâtit relativement à celui qui a la faculté de bâtir ; l'être qui est éveillé relativement à celui qui dort; l'être qui voit par rapport à celui qui a les yeux fermés, tout en ayant la faculté de voir ; ce qui est fait par rapport à ce qui n'est point fait (*Mét.*, liv. IX). Nous empruntons à Aristote lui-même ces exemples pour qu'on se fasse une juste idée de ces deux mots que saint Thomas emploie très-fréquemment.

séquent, il faut que tout ce qui est mû le soit par un autre. Si donc celui qui donne le mouvement est mû lui-même, il faut qu'il l'ait été par un autre, et ainsi indéfiniment, parce que dans ce cas il n'y aurait pas de premier moteur, et par conséquent il n'y en aurait pas d'autre non plus. Car les seconds moteurs ne meuvent qu'autant qu'ils ont été mus eux-mêmes par un premier moteur. Ainsi, un bâton ne meut qu'autant qu'il est mû lui-même par la main de celui qui s'en sert. Il est donc nécessaire de remonter à un premier moteur qui n'est mû par aucun autre, et c'est ce premier moteur que tout le monde reconnaît pour Dieu (1). — La seconde preuve se déduit de la nature de la cause efficiente. En effet, dans les choses sensibles nous trouvons un certain enchaînement de causes efficientes. On ne trouve cependant pas et il n'est pas possible qu'une chose soit cause efficiente d'elle-même, parce qu'alors elle serait antérieure à elle-même, ce qui répugne. Il n'est pas possible non plus que pour les causes efficientes on remonte de causes en causes indéfiniment. Car, d'après la manière dont toutes les causes efficientes sont coordonnées, on trouve que la première est cause de celle qui tient le milieu, et celle qui tient le milieu est cause de la dernière, soit que les causes intermédiaires soient nombreuses ou qu'il n'y en ait qu'une. Comme en enlevant la cause on enlève aussi l'effet, il s'ensuit que, si dans les causes efficientes on n'admet pas une cause première, il n'y aura ni cause dernière, ni cause seconde. Or, si par les causes efficientes on remontait de cause en cause indéfiniment, il n'y aurait pas de cause efficiente première, et par conséquent il n'y aurait ni dernier effet, ni causes efficientes intermédiaires, ce qui est évidemment faux. Donc il est nécessaire d'admettre une cause efficiente première, et c'est cette cause que tout le monde appelle Dieu. — La troisième preuve est tirée du *possible* et du *nécessaire*, et on l'expose ainsi. Dans la nature nous trouvons des choses qui peuvent être et ne pas être, puisqu'il y en a qui naissent et qui meurent, et qui peuvent, par conséquent, être et ne pas être. Or, il est impossible que de tels êtres existent toujours, parce que ce qui peut ne pas exister n'existe pas en certain temps. Donc, si tous les êtres ont pu ne pas exister, il y a eu un temps où rien n'existait. S'il en était ainsi, rien n'existerait encore maintenant, parce que ce qui n'existe pas ne peut recevoir la vie que de ce qui existe. Si donc aucun être n'eût existé, il eût été impossible que quelque chose commençât à exister, et par conséquent rien n'existerait, ce qui est évidemment faux. Donc tous les êtres ne sont pas des possibles, mais il faut qu'il y ait dans la nature un être nécessaire. Or, tout être nécessaire emprunte à une autre cause sa nécessité d'être, ou il la tient de lui-même. On ne peut dire qu'il l'emprunte à une autre cause, parce que pour les causes nécessaires on ne peut pas plus que pour les causes efficientes aller indéfiniment de cause en cause, comme nous venons de le démontrer. Donc il faut admettre un être qui soit nécessaire par lui-même, qui ne tire pas d'ailleurs la cause de sa nécessité, mais qui donne au contraire aux autres êtres tout ce qu'ils ont de nécessaire, et c'est cet être que tout le monde appelle Dieu. — La quatrième preuve est prise des divers degrés qu'on remarque dans les êtres. En effet, on remarque dans la nature quelque chose de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble, et il en est ainsi de tout le reste. Or, le plus et le moins se disent d'objets différents, suivant qu'ils approchent à des degrés divers de

(1) La manière dont Aristote a exposé cette preuve se trouve développée avec beaucoup de détails (*Sum. cont. Gent.* lib. I, cap. 13) ; mais les preuves suivantes n'y sont qu'indiquées.

ce qu'il y a de plus élevé. Ainsi, un objet est plus chaud à mesure qu'il s'approche davantage de la chaleur portée au degré le plus extrême. Il y a donc quelque chose qui est le vrai, le bon, le noble, et par conséquent l'être par excellence : car le vrai absolu est l'être absolu, comme le dit Aristote (*Met.* lib. II, cap. 4). Or, ce qu'il y a de plus élevé dans un genre est cause de tout ce que ce genre renferme. Ainsi, puisque le feu, qui est tout ce qu'il y a de plus chaud, est cause de ce qui est chaud, comme le dit le même philosophe (*loc. cit.*), il y a donc quelque chose qui est cause de ce qu'il y a d'être, de bonté et de perfection dans tous les êtres, et c'est cette cause que nous appelons Dieu. — La cinquième preuve est empruntée au gouvernement du monde. En effet, nous voyons que les êtres dépourvus d'intelligence, comme les êtres matériels, agissent d'une manière conforme à leur fin : car on les voit toujours, ou du moins le plus souvent, agir de la même manière pour arriver à ce qu'il y a de mieux. D'où il est manifeste que ce n'est point par hasard, mais d'après une intention qu'ils parviennent ainsi à leur fin. Or, les êtres dépourvus de connaissances ne tendent à une fin qu'autant qu'ils sont dirigés par un être intelligent qui la connaît : comme la flèche est dirigée par le chasseur. Donc il y a un être intelligent qui conduit toutes les choses naturelles à leur fin, et c'est cet être qu'on appelle Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*in Enchrid.* c. 11), Dieu étant souverainement bon, il ne permettrait jamais qu'il y eût quelque chose de mauvais dans ses œuvres, s'il n'avait assez de puissance et de bonté pour tirer le bien du mal même. Il appartient donc à sa bonté infinie de permettre que le mal existe et d'en tirer du bien.

Il faut répondre au *second*, que la nature agissant pour une fin déterminée sous la direction d'un agent supérieur, il est nécessaire qu'on rapporte à Dieu comme à leur cause première toutes les choses que la nature opère. De même tout ce que nous faisons d'après nos pensées doit être rapporté à une cause plus élevée que la raison et la volonté humaine. Car la raison et la volonté humaine sont choses changeantes et faillibles, et tout ce qui est faillible et changeant doit être ramené à un premier principe immobile et nécessaire par lui-même, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*).

QUESTION III.

DE LA SIMPLICITÉ DE DIEU.

Après avoir connu l'existence d'un être, il reste à examiner comment il existe pour qu'on sache ce qu'il est. Or, comme on ne peut savoir à l'égard de Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, nous ne pouvons rechercher comment il existe, mais plutot comment il n'existe pas. Il faut donc examiner : — 1° Comment il n'existe pas. — 2° De quelle manière nous le connaissons. — 3° De quelle manière nous le nommons. — Or, on peut montrer comment Dieu n'existe pas, en éloignant de lui tout ce qui ne lui convient pas, comme la composition, le mouvement et les autres choses semblables. — Il faut donc s'occuper 1° de la simplicité de Dieu, qui écarte de lui toute composition. Et parce que dans les choses corporelles les choses simples sont imparfaites et qu'elles sont des parties, nous nous occuperons 2° de sa perfection; 3° de son infinité; 4° de son immutabilité, et 5° de son unité.

A l'égard de sa simplicité huit questions se présentent : — 1° Dieu est-il un corps? — 2° Est-il composé de matière et de forme? — 3° Y a-t-il en lui composition de l'essence ou de la nature et du sujet? — 4° Y a-t-il en lui composition de l'essence et de l'être? — 5° Y a-t-il en lui composition du genre et de la différence? — 6° Y a-t-il compo-

sition du sujet et de l'accident? — 7° Est-il composé de quelque manière ou est-il absolument simple? — 8° Entre-t-il dans la composition des autres êtres?

ARTICLE I. — DIEU EST-IL CORPOREL (1)?

1. Il semble que Dieu soit un corps. Car le corps est ce qui a trois dimensions. Or, l'Ecriture sainte attribue à Dieu trois dimensions. Car il est dit dans Job (Job, XI, 18) : *Il est plus élevé que le ciel, que ferez-vous? Il est plus profond que l'enfer, comment le connaîtrez-vous? Il est plus long que la terre et plus large que la mer.* Donc Dieu est un corps.

2. Tout ce qui est figuré est un corps, puisque la figure est une qualité qui se rapporte à la quantité. Or, Dieu semble avoir une figure. Car il est écrit dans la Genèse (*Gen.* I, 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Le mot image et le mot figure sont synonymes, d'après ces paroles de l'Apôtre qui dit (*Heb.* I, 3) que le Christ *est la splendeur de la gloire du Père et la figure de sa substance,* c'est-à-dire l'image. Donc Dieu est un corps.

3. Tout ce qui a des parties corporelles est un corps. Or, l'Ecriture attribue à Dieu des parties corporelles. Car il est dit (Job, XL, 4) : *Si vous avez un bras comme Dieu,* et dans les Psaumes (*Ps.* XXXIII, 16; CXVII, 16) : *Les yeux du Seigneur se reposent sur les justes,* et *la droite du Seigneur a produit la force.* Donc Dieu est un corps.

4. Il n'y a qu'un corps qui puisse prendre une pose quelconque. Or, dans l'Ecriture il est dit: *J'ai vu le Seigneur assis* (Is. VI, 1). *Le Seigneur est debout pour juger* (Is. III, 13). Donc Dieu est un corps.

5. Il n'y a qu'un corps ou quelque chose de corporel qui puisse être un terme local vers lequel on marche ou duquel on s'éloigne. Or, dans l'Ecriture Dieu est désigné comme un terme local. *Allez vers lui et vous serez éclairés* (*Psal.* XXXIII, 16). *Ceux qui s'éloignent de vous verront leurs noms écrits sur la terre* (Jerem. XVII, 13). Donc Dieu est un corps.

Mais c'est le contraire. Car il est dit (Joan. IV, 44) : *Dieu est esprit.*

CONCLUSION. — Dieu étant le premier moteur immobile, le premier être, le plus parfait de tous, il est impossible qu'il soit un corps.

Il faut répondre absolument que Dieu n'est pas un corps, ce qui peut se démontrer de trois manières : 1° Parce qu'aucun corps ne meut ce qui n'est pas mû, comme on le voit en les examinant tous en particulier. Or, nous avons montré plus haut (quest. II, art. 3) que Dieu est le premier moteur immobile; il est donc évident qu'il n'est pas un corps. — 2° Parce qu'il est nécessaire que l'être premier soit en acte et qu'il ne soit d'aucune manière en puissance. Car, quoique dans un seul et même être qui passe de la puissance à l'acte, la puissance soit d'une priorité de temps antérieur à l'acte, cependant, absolument parlant, l'acte (2) est antérieur à la puissance, parce que ce qui est en puissance n'est réduit en acte que par un être qui

(2) L'acte, comme on le voit, tel qu'on le comprend dans la théorie péripatéticienne, n'a absolument rien de commun avec l'acte moderne. L'acte moderne est un simple effet, une modification; il n'est rien par lui-même. Pure abstraction quand il est pris indépendamment de sa cause, il n'a de réalité qu'autant qu'il lui est rattaché..... Au contraire, l'acte péripatéticien est absolu; il est par lui-même; il se rattache si peu par sa nature à la puissance, qu'il n'est pur et parfait qu'autant qu'il a brisé les liens qui l'unissent à elle. Seul il possède l'énergie, la force, la vie, l'existence positive. Enfin l'acte pour Aristote, c'est l'être dans toute sa plénitude (Vacherot, *Théorie des premiers principes,* etc., p. 51, 52).

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des anciens philosophes qui n'admettaient que des causes matérielles, et qui voulaient expliquer la formation du monde par le feu, l'eau, ou par d'autres éléments; des gentils qui avaient déifié les êtres matériels, des anthropomorphites qui se figuraient Dieu sous des formes matérielles, et des manichéens qui appelaient Dieu la substance de la lumière se répandant dans un espace infini.

est en acte lui-même. Or, nous avons démontré plus haut (quest. préc., art. 3) que Dieu est l'être premier. Il est donc impossible qu'en lui il y ait quelque chose en puissance. Et, comme tout corps est en puissance, puisque par là même qu'il est continu il est divisible à l'infini, il s'ensuit qu'il est impossible que Dieu soit un corps. — 3° Parce que Dieu est le plus noble de tous les êtres, comme il est évident d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 3). Il est impossible en effet qu'un corps soit le plus noble des êtres. Car un corps est vivant ou il ne l'est pas. S'il est vivant, il est évidemment plus noble que celui qui ne l'est pas. Mais un corps vivant ne vit pas en tant que corps, parce qu'alors tous les corps vivraient. Il faut donc qu'il vive par le moyen d'un autre être, comme notre corps vit par le moyen de l'âme. Et comme ce qui fait vivre le corps est plus noble que lui, il en résulte qu'il est impossible que Dieu soit un corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 9), l'Ecriture sainte nous représente les choses spirituelles et divines sous des images corporelles. Ainsi quand elle attribue à Dieu une triple dimension, elle désigne sous l'emblème de la quantité corporelle la quantité virtuelle qui est en lui. En effet par la profondeur elle marque la faculté qu'il a de connaître les choses les plus secrètes, par la hauteur sa supériorité sur toutes choses, par la longueur la durée de son être, par la largeur l'étendue de son amour qui comprend tout. Ou, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 9), par la profondeur de Dieu on entend l'incompréhensibilité de son essence; par la longueur, l'étendue de sa vertu qui pénètre toutes choses; par la largeur, la diffusion de son être sur toutes ses créatures, selon qu'il les embrasse toutes sous sa protection.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit que l'homme est à l'image de Dieu on ne parle pas de son corps, mais de la partie de son être qui le place au-dessus des autres animaux. C'est pourquoi dans la Genèse, après avoir dit (*Gen.* I, 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*, le texte sacré ajoute : *pour qu'il commande aux poissons de la mer.* Or, l'homme l'emporte sur tous les animaux par la raison et l'intelligence. C'est donc par la raison et l'intelligence, qui sont immatérielles, qu'il est à l'image de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'Ecriture on attribue à Dieu des parties corporelles d'après une certaine analogie fondée sur la nature de ses actes. Ainsi l'acte de l'œil étant de voir, quand on parle de l'œil de Dieu on veut seulement exprimer la faculté qu'il a de voir, non pas d'une manière matérielle, mais d'une façon spirituelle. Et il en est de même des autres parties.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on n'attribue à Dieu des poses différentes que par métaphore. Ainsi on dit qu'il est assis pour signifier par cette image son immobilité et son autorité, et on le dit debout pour exprimer la force qu'il déploie en combattant tout ce qui lui est opposé.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on ne s'approche pas de Dieu en franchissant corporellement un espace, puisqu'il est partout, mais qu'on s'en approche ou qu'on s'en éloigne d'après les dispositions du cœur. Ainsi ces expressions qu'on emprunte au mouvement local sont métaphoriques et ne doivent s'entendre que des affections spirituelles (1).

ARTICLE II. — DIEU EST-IL COMPOSÉ DE MATIÈRE ET DE FORME (2)?

1. Il semble que Dieu soit composé de matière et de forme. Car tout ce

(1) Voyez pour le développement de cette question *Sum. cont. Gent.* cap. 20.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des anciens qui ont considéré Dieu comme l'âme du

qui a une âme est composé de matière et de forme, puisque l'âme est la forme du corps. Or, l'Ecriture attribue à Dieu une âme. Car saint Paul fait dire à Dieu (*Heb.* x, 38) : *Mon juste vit de la foi ; s'il se soustrait à son joug, il ne plaira plus à mon âme.* Donc Dieu est composé de matière et de forme.

2. La colère, la joie et les autres passions semblables appartiennent à un être composé, comme on le voit (*De anim.* lib. I, text. 12, 14 et 15). Or, l'Ecriture attribue à Dieu ces passions. Car il est dit (*Ps.* cv, 40) : *Le Seigneur s'est irrité avec fureur contre son peuple.* Donc il y a en Dieu matière et forme.

3. La matière est le principe de l'individualité. Or, Dieu est un être individuel, car son nom ne convient pas à une multitude d'autres. Donc il est composé de matière et de forme.

Mais c'est le *contraire.* Tout être composé de matière et de forme est un corps ; car la première propriété de la matière est d'avoir des dimensions. Or, Dieu n'est pas un corps, comme nous l'avons prouvé (art. préc.). Il n'est donc pas composé de matière et de forme.

CONCLUSION. — Dieu étant un acte pur, le premier bien et le bien par excellence, le premier agent absolument, il n'y a point en lui de matière.

Il faut répondre qu'il est impossible que Dieu soit composé de matière. 1° Parce que la matière est ce qui existe en puissance (1). Or, nous avons prouvé (quest. II, art. 3) que Dieu est un acte pur, n'ayant rien de potentiel. Il est donc impossible qu'il soit composé de matière et de forme. 2° Tout être composé de matière et de forme doit sa bonté et sa perfection à sa forme ; par conséquent, il faut qu'il soit bon par participation, selon que la matière participe à la forme. Or, le souverain bien, le bien par excellence, qui est Dieu, ne peut pas être un bien de participation ou d'emprunt, parce que le bien par essence est antérieur au bien par participation. Par conséquent, il est impossible que Dieu soit composé de matière et de forme. 3° Tout agent agissant par sa forme, il s'ensuit qu'il est comme forme ce qu'il est comme agent. Ainsi, l'être premier qui agit par lui-même doit être forme avant tout et par lui-même. Or, Dieu étant le premier agent puisqu'il est la première cause efficiente, comme nous l'avons prouvé (quest. préc., art. 3), il s'ensuit qu'il est forme par son essence et qu'il n'est pas composé de matière et de forme.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on attribue à Dieu une âme par suite de l'analogie de ses actes avec les nôtres. Ainsi, comme ce que nous voulons est l'œuvre de notre âme, on applique à l'âme de Dieu ce qui est le fruit de sa volonté.

Il faut répondre au *second*, qu'on attribue à Dieu la colère et d'autres passions semblables, d'après l'analogie de leurs effets. Ainsi le propre de la colère étant de punir, on donne métaphoriquement le nom de colère aux punitions qu'il inflige.

Il faut répondre au *troisième,* que les formes que la matière reçoit sont individualisées par elle, parce que la matière étant le sujet premier qui supporte l'existence, elle ne peut appartenir à un autre être, tandis que la forme considérée en elle-même peut, s'il n'y a pas d'obstacle, être revêtue par plusieurs êtres. Quant à la forme (2), qui n'est pas susceptible d'être

monde ; et de l'hérésie des agaréniens, qui prétendaient que Dieu avait une âme d'une substance inférieure à son essence. Ces hérétiques parurent au VIIe siècle, ils renoncèrent à l'Evangile pour professer l'Alcoran, et on leur donna le nom d'agaréniens, parce qu'ils se rattachèrent aux Arabes qui descendent d'Ismaël, fils d'Agar.

(1) La matière, d'après les théories péripatéticiennes, est ce qui n'a en soi ni forme, ni quantité, ni aucun autre attribut, mais qui est susceptible de recevoir toutes ces qualités.

(2) Sur la forme et ses différentes acceptions voir la Mét. d'Aristote, liv. VII.

reçue par la matière, mais qui existe par elle-même, elle est individualisée par là même qu'elle ne peut exister dans un autre être. Cette forme étant Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu soit composé de matière.

ARTICLE III. — DIEU EST-IL LA MÊME CHOSE QUE SON ESSENCE OU SA NATURE (1)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas la même chose que son essence ou sa nature. Car rien n'existe en soi-même. Or, on dit que l'essence ou la nature de Dieu qui est sa divinité existe en Dieu; donc il semble que Dieu ne soit pas la même chose que son essence ou sa nature.

2. L'effet est semblable à sa cause, parce que tout agent produit son semblable. Or, dans les choses créées le suppôt n'est pas la même chose que sa nature; ainsi l'homme n'est pas la même chose que son humanité : donc Dieu n'est pas la même chose que sa divinité.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit de Dieu qu'il est la vie, et non pas seulement qu'il est vivant, comme on le voit dans saint Jean (Joan. XIV, 6) : *Je suis la voie, la vérité et la vie*. Or, la vie est aux êtres vivants ce que la divinité est à Dieu. Donc Dieu est la divinité même.

CONCLUSION. — Dieu n'étant pas composé de matière et de forme, il est la même chose que son essence et sa nature.

Il faut répondre que Dieu est la même chose que son essence ou sa nature. Pour le comprendre, il faut savoir que dans les choses composées de matière et de forme il est nécessaire que le suppôt diffère de l'essence ou de la nature, parce que l'essence ou la nature ne comprend que ce qui est strictement renfermé dans la définition de l'espèce. Ainsi, l'humanité comprend en soi tout ce qui entre dans la définition de l'homme, et n'exprime que les qualités nécessaires pour le constituer. Mais la matière individuelle n'entre pas avec tous les accidents qui l'individualisent dans la définition de l'espèce. Ainsi, dans la définition de l'homme, on ne fait entrer ni les chairs, ni les ossements, ni la couleur blanche ou noire, ni d'autres accidents de cette nature. Par conséquent la chair, les os et tous les autres accidents qui déterminent la matière en particulier ne sont pas compris dans l'humanité, quoiqu'ils soient renfermés dans ce qui constitue la nature de l'homme. D'où l'on voit que l'homme a en lui quelque chose que n'a pas l'humanité, et c'est pour ce motif que l'homme et l'humanité ne sont pas absolument la même chose. L'humanité est la partie formelle de l'homme, parce que les principes qui la définissent sont dans un rapport formel avec la matière qui les individualise. — Pour les choses qui ne sont pas composées de matière et de forme, et qui ne doivent pas leur individualisation à une matière individuelle, c'est-à-dire à telle ou telle matière déterminée, mais dont les formes s'individualisent par elles-mêmes, il faut que ces formes soient des suppôts subsistant par eux-mêmes, et par conséquent il ne peut y avoir en elles de différence entre leur suppôt et leur nature. Ainsi, Dieu n'étant composé ni de matière, ni de forme, comme nous l'avons vu (art. préc.), il faut qu'il soit sa divinité, sa vie et tout ce qu'on peut affirmer de lui (2).

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur de Gilbert de la Porée, qui prétendait que l'essence ou la nature de Dieu différait de sa divinité, que sa sagesse, sa bonté, sa grandeur, n'étaient pas Dieu, mais la forme par laquelle il est Dieu. Il faisait des attributs de Dieu et de la Divinité, des formes différentes, et regardait Dieu comme la collection de ces formes. Il fut condamné par un concile qui se tint à Reims en 1148; et la doctrine de saint Thomas vint par conséquent à l'appui de la sentence de ce concile. Les scotistes distinguent les attributs de Dieu de son essence, mais ils échappent à l'erreur de Gilbert de la Porée, en admettant que ces attributs naissent nécessairement de l'essence comme de leur source ou de leur principe.

(2) En Dieu il y a identité entre le sujet et les attributs.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous ne pouvons parler des êtres simples qu'en les assimilant aux êtres composés d'où nous tirons nos connaissances. C'est pourquoi quand nous parlons de Dieu nous nous servons de mots concrets pour exprimer sa substance, parce que nous ne voyons autour de nous que des substances d'êtres composés, et nous nous servons de mots abstraits pour exprimer sa simplicité. Par conséquent quand nous parlons de la divinité, de la vie, ou de quelque autre attribut de Dieu, il faut attribuer cette diversité d'objets à notre manière de concevoir, sans supposer qu'elle existe réellement.

Il faut répondre au *second*, que les effets produits par Dieu lui ressemblent autant que possible, mais imparfaitement, et c'est cette imperfection qui fait qu'on ne peut représenter ce qui est simple et un que par beaucoup d'objets. D'où il résulte dans les êtres une composition qui fait qu'en eux le suppôt n'est pas la même chose que la nature.

ARTICLE IV. — EN DIEU L'ESSENCE EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE L'ÊTRE (1)?

1. Il semble qu'en Dieu l'essence et l'être ne soient pas une même chose. Car s'il en est ainsi, il n'y a rien alors à ajouter à l'être de Dieu. Or, l'être auquel on n'ajoute rien est l'être en général qui est le prédicat de tous les êtres. Par conséquent Dieu serait un être commun applicable à tous les êtres, ce qui est faux, puisqu'il est dit au livre de la Sagesse (*Sap.* XIV, 21): *Ils ont donné au bois et à la terre le nom de Dieu qui est incommunicable.* Donc l'être de Dieu n'est pas son essence.

2. Nous pouvons savoir si Dieu existe, comme nous l'avons vu (quest. II, art. 2 ad 3), mais nous ne pouvons savoir ce qu'il est. Donc il n'y a pas identité entre son être et sa nature ou son essence.

Mais c'est le *contraire.* Saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. VII) : En Dieu l'être n'est pas un accident, mais une vérité subsistante (2).

CONCLUSION. — Dieu étant la première cause efficiente, un acte pur, et absolument le premier de tous les êtres, son essence et son être ne sont pas distincts.

Il faut répondre que non-seulement Dieu est son essence, comme nous l'avons vu (art. préc.), mais qu'il est encore son être; ce qu'on peut prouver de plusieurs manières. 1° Parce que tout ce qui se trouve dans un être en dehors de son essence a été nécessairement produit, soit par les principes même de son essence, comme les accidents propres à l'espèce et qui en découlent naturellement, tels que la faculté de rire dans l'homme, qui résulte en effet des principes essentiels à son espèce; soit par une cause extérieure, comme la chaleur qui est dans l'eau provient du feu. Si donc l'être d'une chose diffère de son essence, il est nécessaire que l'être de cette chose ait été produit par une cause extérieure ou par les principes essentiels de son essence. Or, il est impossible que l'être d'une chose soit produit uniquement par ses principes essentiels, parce qu'aucune des choses qui sont produites ne peut être à elle seule la cause de son être. Il faut donc que toutes les différences qui existent entre l'être et l'essence aient été produites par une cause extérieure, ce qu'on ne peut dire de Dieu, puisque nous avons reconnu qu'il était la première cause efficiente. Il est donc impossible qu'en Dieu l'être soit une chose et l'essence une autre. 2° Parce que l'être est l'actualité de la forme ou de la nature. Car la bonté ou l'humanité n'existent en acte qu'autant qu'elles ont l'être. Il faut donc que l'être soit à l'essence

(1) Cet article est le commentaire de ce passage de l'Écriture où le Seigneur répond à Moïse, qui lui demande son nom : *Je suis celui qui suis; tu diras aux enfants d'Israël : celui qui est m'a envoyé vers vous* (Exod. III, 13).

(2) Boëce a dit aussi (*De Trin.* cap. 3) : *Divina substantia est ipsum esse et ab eâ est esse.*

qui en diffère ce que l'acte est à la puissance. Et par là même qu'il n'y a rien en Dieu qui soit seulement en puissance, comme nous l'avons vu (quest. II, art. 3), il s'ensuit que l'essence n'est pas en lui autre chose que son être. Donc elle est son être. 3° Parce que comme ce qui est enflammé, sans être du feu, n'est chaud que par participation, de même ce qui a l'être, sans être l'être n'a qu'une existence empruntée. Or, Dieu est son essence, comme nous l'avons vu (art. préc.). S'il n'était pas son être il n'existerait donc que par participation et non par essence. Il ne serait donc pas le premier être, ce qu'il est absurde de dire. Donc Dieu est son être et n'est pas seulement son essence (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut comprendre de deux manières qu'on n'ajoute pas quelque chose à un être. Dans un sens cela peut signifier qu'il est dans la nature de l'être qu'on ne lui ajoute rien, comme il est dans la nature de l'animal déraisonnable d'être sans raison. Dans un autre sens on entend qu'on n'ajoute rien à un être parce qu'il n'est pas dans sa nature qu'on lui ajoute quelque chose. Ainsi l'animal en général est sans raison, parce qu'il n'est pas dans la nature de l'animal en général d'avoir de la raison, comme il n'est pas non plus dans sa nature d'en manquer. Dans le premier sens l'être auquel on n'ajoute rien est l'être divin; dans le second c'est l'être en général (2).

Il faut répondre au *second*, que le mot *être* s'emploie en deux sens. D'une part il signifie l'acte par lequel l'être existe, de l'autre il a le sens de la proposition composée que forme notre esprit en joignant l'attribut au sujet. Dans le premier sens nous ne pouvons pas plus connaître l'existence de Dieu que son essence; nous ne connaissons son existence que de la seconde manière. Car nous savons que cette proposition que nous formulons sur Dieu lorsque nous disons : *Dieu existe*, est vraie, et nous le savons, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 2), d'après ses effets (3).

ARTICLE V. — DIEU APPARTIENT-IL A UN GENRE QUELCONQUE (4)?

1. Il semble que Dieu appartienne à un genre. Car la substance est un être qui subsiste par lui-même, ce qui convient parfaitement à Dieu. Donc Dieu est du genre de la substance.

2. Chaque chose a pour mesure une chose du même genre. Ainsi les longueurs et les nombres ont pour mesure le nombre. Or, Dieu est la mesure de toutes les substances, comme le prouve le commentateur d'Aristote (5) (*Met.* lib. x). Donc Dieu est du genre de la substance.

Mais c'est le *contraire*. Le genre est rationnellement antérieur à ce qu'il renferme. Or, rien n'est antérieur à Dieu ni réellement, ni rationnellement. Donc Dieu n'est d'aucun genre.

CONCLUSION. — Dieu étant un acte pur, et son essence n'étant pas distinguée de son être, par là même qu'il est le principe de tous les genres, il ne peut appartenir ni être ramené à aucun.

Il faut répondre qu'une chose appartient à un genre de deux manières:

(1) Cette proposition équivaut à celle-ci : en Dieu l'être n'est pas un accident, mais il est sa substance même ou son essence.

(2) C'est-à-dire qu'il n'y a que Dieu dont la nature soit telle qu'on n'y puisse rien ajouter; l'être en général est tel qu'il n'est pas dans sa nature qu'on lui ajoute quelque chose, parce que rien ne lui est dû ; mais on peut lui ajouter.

(3) Cette même question est très-développée *Sum. cont. Gent.* lib. I, cap. 22.

(4) Cet article est une démonstration rationnelle de la vérité des paroles d'Innocent III, qui dit au concile de Latran : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod Deus verus est simplex omninò.*

(5) Ce mot désigne Averroës, qui avait reçu le nom de *Commentateur* par excellence, parce que ses ouvrages embrassaient tout Aristote.

1° d'une manière absolue et propre, c'est ainsi que l'espèce est contenue dans le genre ; 2° par réduction, comme les principes et les privations. C'est ainsi que le point et l'unité se ramènent au genre de la quantité comme en étant les principes. La cécité et toute autre privation se ramènent au genre d'habitude auxquelles elles correspondent. Or, Dieu n'appartient à un genre d'aucune de ces deux manières. En effet, on peut prouver de trois façons qu'il ne peut être l'espèce d'aucun genre : 1° parce que l'espèce comprend le genre et la différence ; l'objet d'où se tire la différence qui constitue l'espèce est toujours à l'objet d'où se tire le genre ce que l'acte est à la puissance. Car l'animal se prend de la nature sensitive d'une manière concrète, puisqu'on donne le nom d'animal à tout ce qui a une nature sensitive, et le raisonnable se tire de la nature intelligente, puisqu'on appelle raisonnable tout ce qui comprend. Or, l'intelligence est à la sensibilité ce que l'acte est à la puissance. Il en est évidemment de même de tout le reste. Par conséquent, puisqu'en Dieu la puissance n'est pas jointe à l'acte, il est impossible qu'il soit comme une espèce comprise dans un genre. 2° Parce que l'être de Dieu étant son essence, comme nous l'avons prouvé (art. préc.), si Dieu appartenait à un genre, il faudrait que son genre fût l'être. Car le genre signifie l'essence même de la chose, puisqu'on renferme en lui tout ce qui constitue la chose elle-même. Or, Aristote montre (*Met.* lib. III, text. 10) que l'être ne peut pas être un genre. Car tout genre a des différences qui sont en dehors de son essence. Or, on ne pourrait trouver aucune différence en dehors de l'être, parce que le non-être ne peut constituer une différence. D'où il suit que Dieu n'est d'aucun genre. 3° Parce que tous les êtres qui appartiennent à un genre ont de commun la quiddité ou l'essence du genre qui leur convient en ce qu'il a d'essentiel, mais ils diffèrent quant à leur être. Ainsi, l'être d'un homme et d'un cheval n'est pas le même, pas plus que celui de tel ou tel homme en particulier. Il faut par conséquent que, quels que soient les êtres qui appartiennent à un genre, il y ait différence entre leur être et leur essence. Or, en Dieu cette différence n'existe pas, comme nous l'avons vu (art. préc.). Donc il est manifeste que Dieu n'appartient pas à un genre comme une espèce. D'où il est évident qu'il n'a ni genre, ni différence, et qu'on ne peut le définir et le démontrer que par ses effets, parce que la définition se fait d'après le genre et la différence, et c'est sur elle que repose la démonstration. — Dieu ne peut pas être non plus, comme principe, ramené à un genre quelconque. C'est évident, parce qu'un principe qu'on ramène à un genre quelconque ne s'étend pas au delà de ce genre. Ainsi, le point n'est le principe que de la quantité continue et l'unité de la quantité discontinue. Or, Dieu est le principe de tout être, comme nous le montrerons plus loin (quest. XLIV, art. 1). Par conséquent, il n'est contenu dans aucun genre comme principe.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot de substance n'indique pas seulement l'être par soi ; parce que l'être ne peut pas être un genre par lui-même, comme nous l'avons montré dans le corps de cet article ; mais il exprime l'essence à laquelle il convient d'être par elle-même, sans que son être soit son essence. Ainsi il est évident que Dieu n'est pas du genre de la substance (1).

(1) Saint Thomas s'étant fait cette même objection (*Sum. cont. Gent.* lib. I, cap. 25), il y répond plus longuement. Sa réponse porte sur la définition de la substance, et il dit, d'après Aristote, que la substance n'est point l'attribut d'un sujet (*Mét.* liv. VII, *in prior.*), mais qu'elle exprime la qualité de la chose, c'est-à-dire ce dont tout le reste est attribut, et qu'elle ne comprend pas l'être par soi.

Il faut répondre au *second*, que cette objection repose sur la mesure proportionnelle. Il faut en effet que cette mesure soit de même nature que l'objet auquel on l'applique. Mais Dieu n'est dans ce sens la mesure d'aucun être. On dit seulement qu'il est la mesure de toutes choses, parce que leur être est en raison de ce qu'elles approchent plus ou moins de lui (1).

ARTICLE VI. — Y A-T-IL EN DIEU DES ACCIDENTS (2)?

1. Il semble qu'en Dieu il y ait des accidents. En effet, un accident ne peut jamais être une substance, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 27-30). Ce qui est accident dans un être ne peut donc pas être substance dans un autre. C'est ainsi qu'on prouve que la chaleur n'est pas la forme substantielle du feu parce qu'elle est un accident dans d'autres êtres. Or, la sagesse, la vertu et toutes les qualités analogues, qui sont en nous des accidents, sont attribuées à Dieu. Donc elles sont aussi en lui des accidents.

2. En tout genre il y a un être premier. Or, il y a beaucoup de genres d'accidents. Si les premiers de ces genres ne sont pas en Dieu, il y aura donc beaucoup de choses premières en dehors de Dieu, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Tout accident existe dans un sujet. Or, Dieu ne peut être un sujet, parce qu'une forme simple ne peut être un sujet, comme le dit Boëce (*De Trinit.*). Donc il ne peut y avoir en Dieu d'accident.

CONCLUSION. — Dieu étant un acte pur, l'être même, l'être premier et la cause première, il ne peut y avoir en lui aucun accident.

Il faut répondre que d'après ce qui a été préalablement établi, il est évident qu'il ne peut y avoir en Dieu d'accident. 1° Parce que le sujet est à l'accident ce que la puissance est à l'acte, car le sujet est en acte par rapport à l'accident. Or, l'être en puissance répugne absolument à la nature de Dieu, comme nous l'avons prouvé (quest. II, art. 3). 2° Parce que Dieu est lui-même son être. Car, comme le dit Boëce (*in lib. de hebdomad.*), quoiqu'on puisse ajouter quelque chose à ce qui existe, cependant on ne peut pas ajouter à l'être quelque chose qui soit différent de lui-même. Ainsi, ce qui est chaud peut bien revêtir en même temps une autre propriété que la chaleur, telle que la blancheur, mais la chaleur même ne peut avoir autre chose que de la chaleur. 3° Parce que tout ce qui existe par soi est antérieur à ce qui existe par accident. Ainsi, Dieu étant absolument le premier être, il ne peut rien y avoir en lui qui soit accidentel. On ne peut pas non plus supposer qu'il y ait en lui des accidents absolus (3), comme la faculté de rire en est un dans l'homme, parce que ces accidents sont produits par les principes du sujet. Or, en Dieu il ne peut rien y avoir qui soit un effet puisqu'il est la cause première. D'où il suit qu'en Dieu il n'y a pas d'accident.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu et la sagesse ne se disent pas de Dieu et de nous *univoquement* (4), comme nous le verrons (quest. XIII, art. 5). Par conséquent il ne s'ensuit pas qu'elles soient en Dieu des accidents, comme en nous.

(1) Il ressort de cet article un corollaire important, c'est que Dieu ne peut être défini, et qu'on ne peut le démontrer qu'*à posteriori*.

(2) Cette question est le développement de toutes les précédentes, et elle a, comme elles, pour but d'établir l'absolue simplicité de Dieu.

(3) J'ai traduit par accidents absolus les mots *accidentia per se*; c'est théologiquement l'expression consacrée. D'ailleurs, en allant jusque-là, saint Thomas pousse cette question jusqu'à ses dernières limites.

(4) *Univoquement*; cette expression se rencontrera assez souvent. D'après le langage de l'école, deux mots sont employés *univoquement* quand ils signifient absolument la même chose, et qu'ils se rapportent absolument au même genre. On appelle aussi cause *univoque* celle qui produit un effet du même genre qu'elle. Ainsi l'*homme* engendre l'*homme*; voilà une cause univoque.

Il faut répondre au *second*, que la substance étant antérieure aux accidents, les principes des accidents se ramènent aux principes de la substance, comme à ce qui les précède. Ils se ramènent donc à Dieu qui n'est pas le premier être contenu dans le genre de la substance, mais qui est le premier de tous les êtres en dehors de tout genre (1).

ARTICLE VII. — DIEU EST-IL ABSOLUMENT SIMPLE (2)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas absolument simple. Car ce qui vient de Dieu lui ressemble. Ainsi tous les êtres proviennent du premier être, et tous les biens du premier bien. Or, dans les choses qui viennent de Dieu, il n'y a rien d'absolument simple. Donc Dieu ne l'est pas non plus.

2. On doit attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de mieux. Or, parmi nous les choses composées valent mieux que les simples. Ainsi les corps valent mieux que les éléments dont ils sont composés, et les animaux l'emportent sur les plantes. Donc on ne doit pas dire que Dieu est absolument simple.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 6 et 7) que Dieu est véritablement et souverainement simple.

CONCLUSION. — Dieu étant l'être premier, la cause première, un acte pur et son être même, il est absolument simple.

Il faut répondre qu'on peut évidemment démontrer de plusieurs manières que Dieu est absolument simple : 1° D'après ce que nous avons dit dans les articles précédents. Car Dieu n'étant pas composé de parties numériques puisqu'il n'est pas un corps, par là même qu'il n'est pas matière et forme, que la nature et le suppôt ne forment pas en lui deux choses différentes, que l'être et l'essence sont identiques, qu'il n'y a pas lieu de distinguer le genre et la différence, le sujet et l'accident, il est évident qu'il n'est composé d'aucune manière et qu'il est, par conséquent, absolument simple. 2° Parce que tout ce qui est composé est postérieur aux parties qui le composent et en dépend. Or, Dieu est l'être premier, comme nous l'avons vu (art. préc.). 3° Parce que tout composé a une cause. Car les choses qui sont diverses en elles-mêmes ne peuvent se rassembler dans un même sujet que sous l'influence d'une cause qui les unit. Or, Dieu n'a pas de cause, comme nous l'avons vu (quest. II, art. 3), puisqu'il est la première cause efficiente. 4° Parce que dans tout composé il faut qu'il y ait puissance et acte, parce que ou l'une des parties est acte par rapport à l'autre, ou du moins elles sont toutes comme en puissance par rapport au tout. Or, il n'y a pas en Dieu acte et puissance. 5° Parce que tout composé est une chose que n'est pas l'une de ses parties. Ceci est en effet évident pour les touts formés de parties dissemblables. Ainsi, dans l'homme il n'y a aucune partie qui soit l'homme, et dans le pied il n'y a aucune des parties du pied qui soit le pied lui-même. Quant aux touts composés de parties semblables, quoique ce qu'on affirme du tout on l'affirme également de la partie, comme une partie de l'air est de l'air, et une partie de l'eau est de l'eau, cependant tout ce qu'on dit du tout ne convient pas à l'une de ses parties. Car, si une masse d'eau a deux coudées de profondeur, il n'en sera pas de même d'une partie de cette masse. Ainsi, dans tout composé

(1) Voyez *Sum. cont. Gent.* lib. I, cap. 25. Il paraît que, parmi les Sarrasins, il y en avait qui surajoutaient à l'essence divine quelques intentions accidentelles ; et l'illustre docteur avait en vue de combattre cette erreur.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des arnaudistes, ou des disciples d'Arnaud de Villeneuve, qui admettaient en Dieu quelque chose de composé. Cette hérésie parut sur la fin du XIII[e] siècle, et se trouve ici, comme beaucoup d'autres, détruite à l'avance.

il y a donc quelque chose qui n'est pas lui. Or, bien qu'on puisse dire d'un être qui a une forme qu'il a quelque chose qui n'est pas lui, comme dans le blanc il peut y avoir quelque chose qui n'appartient pas à la blancheur, cependant dans la forme même (1) il n'y a rien d'étranger. C'est pourquoi, Dieu étant la forme, ou plutôt l'être même, il ne peut en aucune manière être composé. Saint Hilaire indique cette raison quand il dit (*De Trin.* VII) que Dieu qui est la force n'est pas composé d'éléments infimes, et que celui qui est la lumière n'est pas formé de ténèbres (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui sont de Dieu lui ressemblent, autant qu'un effet peut ressembler à la cause première. Or, il est de l'essence d'un effet d'être composé de quelque manière, parce qu'à tout le moins son être est différent de son essence, comme nous le verrons (quest. IV, art. 3, arg. 3).

Il faut répondre au *second*, que parmi nous les choses composées valent mieux que les choses simples, parce que la perfection de la bonté dans les créatures ne se trouve pas dans un seul et même être, mais dans une multitude d'êtres, tandis que la perfection de la bonté divine se trouve dans un seul être simple, comme nous le verrons (quest. I, art. 1, et quest. VI, art. 2).

ARTICLE VIII. — DIEU ENTRE-T-IL DANS LA COMPOSITION DES AUTRES ÊTRES (3)?

1. Il semble que Dieu entre dans la composition des autres êtres. Car saint Denis dit (*De cœl. Hier.* cap. 4) : La Divinité par la sublimité de son essence est l'être de tous les êtres : or, elle ne peut être l'être de tous les êtres sans entrer dans la composition de chacun. Donc Dieu entre dans la composition des autres êtres.

2. Dieu est la forme. Car, d'après ce que dit saint Augustin (lib. *de Verb. Dom.* serm. XXXIII), le verbe de Dieu qui est Dieu est une forme qui n'a point été formée. Or, la forme fait partie de l'être composé. Donc Dieu en fait aussi partie.

3. Toutes les choses qui existent sans différer en rien sont absolument les mêmes. Or, Dieu et la matière première existent sans différer l'un de l'autre d'aucune manière. Ils sont donc absolument une même chose, et comme la matière première entre dans la composition des êtres, il s'ensuit que Dieu y entre aussi. La mineure de cet argument se prouve ainsi : Tous les êtres qui diffèrent entre eux doivent à quelques dissemblances leur différence, ce qui suppose nécessairement qu'ils sont composés. Or, Dieu et la matière première sont absolument simples. Donc ils ne diffèrent en aucune manière.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 2) qu'il n'y a de la part de Dieu ni contact, ni alliance qui puisse le mêler avec ce qui a des parties. De plus on lit dans le livre *Des causes :* Que la cause première gouverne toutes les choses, au lieu de se confondre avec elles.

CONCLUSION. — Dieu étant la première cause efficiente, et absolument le premier

(1) ***Forma ipsa ;*** la forme absolue, qu'il ne faut pas confondre avec l'être qui a une forme, *habens formam ;* pas plus qu'il ne faut confondre ce qui *a l'être,* ou ce qui existe avec l'être absolu. C'est sur cette distinction que repose tout l'argument.

(2) Cette question est également approfondie (*Sum. cont. Gent.* cap. XVIII).

(3) Saint Thomas indique lui-même les erreurs qu'il a eu l'intention de combattre dans cet article ; ce sont celles des anciens philosophes que rapporte saint Augustin ; celle d'Amaury, qui soutenait que Dieu est l'essence de toutes les créatures et l'être de toutes choses, et qui fut condamné par Innocent III au concile général de Latran ; celle de David de Dinant, qui confondit Dieu avec la matière première. On peut y ajouter les panthéistes modernes. L'Écriture condamne d'ailleurs expressément toutes ces différentes erreurs. Voyez Spéc. Ps. CI, *Initio tu Domine terram fundasti,* etc.

être et le premier agent, il est impossible qu'il entre dans la composition d'aucun être, soit comme l'âme du monde, soit comme sa forme ou sa matière, selon que quelques-uns l'ont faussement pensé.

Il faut répondre que sur ce point il y a eu trois erreurs. Les uns ont avancé que Dieu était l'âme du monde, comme le rapporte saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. VII, cap. 6), et c'est à cette opinion qu'il faut rapporter ce que quelques-uns ont dit, qu'il était l'âme du premier ciel. D'autres ont soutenu qu'il était le principe formel de toutes choses, et ce sentiment a été celui des disciples d'Amaury. Enfin, David de Dinand a eu la folie de prétendre qu'il était la matière première. Tous ces sentiments sont manifestement faux. Car il n'est pas possible que Dieu entre de quelque manière dans la composition d'aucune chose, ni comme principe formel, ni comme principe matériel. 1° Parce que, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 3), Dieu est la première cause efficiente. Or, la cause efficiente n'est pas numériquement la même que la forme de la chose qu'elle a produite, elle est seulement la même quant à l'espèce. Ainsi, l'homme engendre l'homme. Pour la matière, elle n'est la même que la cause efficiente ni quant au nombre, ni quant à l'espèce ; car l'une est en puissance, tandis que l'autre est en acte. 2° Parce que Dieu étant la première cause efficiente est par là même un agent primordial et absolu. Or, ce qui entre dans la composition d'un être n'est pas un agent primordial et absolu, mais c'est plutôt l'être composé qui pourrait avoir ce double caractère. Car ce n'est pas la main qui agit, mais c'est l'homme qui agit par la main, et c'est le feu qui échauffe par la chaleur. D'où il est évident que Dieu ne peut pas faire partie d'un être composé. 3° Parce qu'aucune partie d'un être composé ne peut être absolument la première parmi les êtres. On ne peut en effet considérer ainsi, ni la matière, ni la forme, qui sont les parties premières des êtres composés. Car la matière est en puissance, et ce qui est en puissance est postérieur à ce qui est simplement en acte, comme nous l'avons vu (quest. III, art. 1). La forme qui fait partie d'un être composé est une forme participée (1). Or, comme l'être qui participe est postérieur à celui qui existe par essence, de même (2) l'être participé. Ainsi, le feu dans les matières embrasées est postérieur au feu qui existe par essence (3). Et puisque nous avons démontré (quest. II, art. 3) que Dieu est absolument le premier être, il s'ensuit qu'il ne peut faire partie d'aucun être composé.

Il faut répondre au *premier* argument, que la Divinité est appelée l'être de tous les êtres dans le sens qu'elle a tout produit et qu'elle est la cause exemplaire de tout ce qui existe ; mais cela ne signifie pas qu'elle est l'être de toutes choses par essence.

Il faut répondre au *second*, que le Verbe est la forme exemplaire, mais non pas la forme qui fait partie d'un être composé.

Il faut répondre au *troisième*, que les êtres simples ne diffèrent pas entre eux à la manière des êtres composés. Ainsi l'homme et le cheval diffèrent en ce que l'un est raisonnable et l'autre ne l'est pas. Il n'y a pas entre ces deux êtres d'autres différences que celle-là. C'est pourquoi si l'on s'en tenait à la rigueur des termes, on ne devrait pas dire qu'ils sont différents, mais divers. D'où Aristote établit (*Met.* lib. X, cap. 24 et 25) que la diversité est quelque chose d'absolu et que toute dissemblance produit une diffé-

(1) Remarquez la distinction de la forme des êtres composés de la forme absolue ; c'est encore sur cette distinction que repose la réponse au second argument.

(2) On pourrait dire *à fortiori*.

(3) L'école admettait des éléments absolus comme des idées absolues ; ainsi on disait le feu absolu comme on dit le vrai absolu, le bon absolu.

rence. Ainsi, pour parler exactement, on ne doit pas dire que la matière première et Dieu sont des choses différentes, mais diverses entre elles. Par conséquent il ne s'ensuit pas qu'elles soient une seule et même chose (1).

QUESTION IV.

DE LA PERFECTION DE DIEU.

Après avoir examiné la simplicité de Dieu, il faut parler de sa perfection. Et comme dans tout être la perfection est la mesure de la bonté, nous traiterons en premier lieu de la perfection divine et en second lieu de sa bonté. — Touchant la perfection de Dieu trois questions se présentent : — 1° Dieu est-il parfait? — 2° Est-il universellement parfait, c'est-à-dire contient-il en lui les perfections de tous les êtres? — 3° Peut-on dire que les créatures sont semblables à Dieu?

ARTICLE I. — DIEU EST-IL PARFAIT (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de dire que Dieu est parfait. Car on appelle parfait ce qui est fait pour ainsi dire complétement. Or, il n'est pas convenable de dire que Dieu a été fait. Donc on ne peut pas dire non plus qu'il est parfait.

2. Dieu est le premier principe des choses. Or, les principes des choses paraissent être imparfaits. Car la semence est le principe des animaux et des plantes. Donc Dieu est imparfait.

3. Nous avons prouvé (quest. préc., art. 4) que l'essence de Dieu est l'être lui-même. Or, il semble que l'être même soit très-imparfait, puisqu'il est ce qu'il y a de plus commun et qu'il reçoit de tous les êtres un accroissement. Donc Dieu est imparfait.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans saint Matthieu (Matth. v, 48) : *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.*

CONCLUSION. — Dieu étant le principe actif, il faut qu'il soit infiniment parfait.

Il faut répondre que, comme le rapporte Aristote (*Met.* xii, text. 40), il y a eu des philosophes anciens, tels que les pythagoriciens et Speusippe (3), qui n'ont pas attribué au premier principe ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait. La raison en est que ces philosophes n'ont considéré que le principe matériel qui est en effet très-imparfait. Car, la matière n'étant par sa nature qu'en puissance (4), il faut que le premier principe matériel soit absolument potentiel et que, par conséquent, il soit aussi imparfait que possible. Mais Dieu n'est pas le principe matériel, il est au contraire le premier principe comme cause efficiente, et à ce titre il faut qu'il soit très-parfait. En effet, comme la matière est par sa nature en puissance, de même l'agent est par sa nature en acte. D'où il suit que le premier principe actif doit être absolument en acte et, par conséquent, aussi parfait que possible. Car un être est plus ou moins parfait selon qu'il est plus ou moins en acte (5), puisqu'on appelle parfait celui auquel il ne manque rien, selon son mode de perfection.

(1) Voyez *Sum. cont. Gent.* (lib. I, cap. 22, 27 et 28).

(2) Cette question est purement philosophique.

(3) M. Ravaisson a publié une dissertation très-savante sur ce sentiment de Speusippe, que par erreur plusieurs éditeurs de saint Thomas ont confondu avec Leucippe. Vid. *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse* [illegible] *Aristotele* (Ravaisson).

(4) *En puissance* et *en acte*, ces termes sont toujours corrélatifs dans la langue des péripatéticiens ; *en puissance* signifie la possibilité d'être ; *en acte* exprime l'être, ce qui est réalisé.

(5) L'acte péripatéticien est, comme nous l'avons déjà dit, l'être absolu ; c'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue pour saisir toute la force de cette démonstration.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Grégoire (*Mor*. lib. v, cap. 29) : Nous ne faisons que balbutier en parlant des grandeurs de Dieu; car ce qui n'a pas été *fait*, ne peut pas être dit *parfait*. Mais comme dans les choses qui sont faites on appelle parfait tout ce qui passe de la puissance à l'acte, on emploie également le même mot pour exprimer la chose à laquelle il ne manque rien de l'être actuel, soit qu'elle le possède par manière de perfection, soit autrement.

Il faut répondre au *second*, que le principe matériel, qui est imparfait parmi nous, ne peut pas être absolument un premier principe, mais il est précédé d'un autre qui est parfait. En effet la semence, bien qu'elle soit le principe de l'animal qu'elle fait naître, a cependant pour antécédent l'animal ou la plante qui l'a produite (1). Car il faut qu'avant ce qui est en puissance il y ait quelque chose qui soit en acte, puisque l'être en puissance ne peut être mis en acte que par un être qui est déjà en acte lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que l'être même est ce qu'il y a de plus parfait; car il est considéré par rapport à tout ce qui existe comme l'acte, puisqu'un être n'a d'actualité qu'autant qu'il est; d'où il suit que l'être est l'actualité de toutes les choses et de toutes les formes. C'est pourquoi, par rapport aux autres choses, ce n'est point lui qui reçoit, mais c'est lui qui donne. Ainsi quand je parle de l'être d'un homme, d'un cheval ou de toute autre chose, on considère l'être premier comme la cause formelle de ces êtres secondaires, on sait que c'est de lui qu'ils ont reçu ce qu'ils possèdent; mais on ne pense pas qu'ils aient rien ajouté du leur à son essence.

ARTICLE II. — Y A-T-IL EN DIEU LES PERFECTIONS DE TOUS LES ÊTRES (2)?

1. Il semble que Dieu ne renferme pas les perfections de tous les êtres. Car Dieu est simple, comme nous l'avons prouvé (quest. préc., art. 7), tandis que les perfections des choses sont multiples et diverses. Donc Dieu ne renferme pas toutes ces perfections.

2. Dans un même être il ne peut pas y avoir d'attributs opposés. Or, les perfections des êtres sont opposées entre elles. Car chaque espèce est perfectionnée par sa différence spécifique, et les différences qui divisent le genre et constituent les espèces sont opposées entre elles. Donc par là même que dans un seul et même être il ne peut pas y avoir d'attributs opposés, il semble que Dieu ne puisse réunir les perfections de tous les êtres.

3. Celui qui vit est plus parfait que celui qui existe, et celui qui est sage est plus parfait que celui qui est vivant. Donc vivre est plus parfait qu'exister, et la sagesse vaut mieux que la vie. Or, l'essence de Dieu étant l'être même, il n'a donc pas en lui la perfection de la vie et de la sagesse et les autres perfections de cette nature.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 5) que Dieu renferme préalablement dans son essence toutes choses.

CONCLUSION. — Dieu étant la première cause efficiente de toutes choses et l'être même subsistant par lui-même, il faut qu'il contienne éminemment les perfections de tout ce qui existe.

Il faut répondre qu'en Dieu il y a les perfections de toutes choses. C'est pourquoi on dit qu'il est *universellement* parfait, parce qu'il ne lui manque aucune des perfections qu'on trouve dans un genre quelconque, comme le dit le commentateur d'Aristote (*Met.* lib. v, text. 21). C'est ce qu'on peut démontrer de deux manières : 1° Parce que tout ce qu'un effet renferme

(1) C'est ce que n'avaient pas observé Speusippe et les péripatéticiens, et c'est ce qu'Aristote leur fait remarquer (*Mét* liv. XII, ch. 7).

(2) L'Ecriture établit cette vérité. L'Apôtre dit, en parlant de Dieu (Rom. II) : *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia.*

de perfection doit se trouver dans la cause qui l'a produit. Il s'y trouve avec la même nature quand l'agent est *univoque* (1), comme l'homme engendre l'homme, ou bien il y est renfermé éminemment quand l'agent est *équivoque* (2). C'est ainsi que dans le soleil on trouve une image de ce qui est engendré par sa vertu. Car il est évident que l'effet préexiste virtuellement dans la cause qui le produit. Or, préexister virtuellement dans une cause active ce n'est pas préexister d'une manière imparfaite, c'est au contraire préexister d'une manière plus parfaite. Il n'en est pas de même de ce qui préexiste en puissance dans une cause matérielle, parce que la matière est imparfaite de sa nature, tandis qu'un agent est au contraire parfait. Dieu étant la première cause efficiente des choses, il faut donc que les perfections de tous les êtres préexistent en lui éminemment. Saint Denis indique cette raison quand il dit de Dieu (*De div. nom.* cap. 5) qu'il n'est ni ceci, ni cela, mais qu'il est toutes choses, dans le sens qu'il est la cause de tout ce qui existe. — 2° Dieu étant, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 4), l'être même subsistant par lui-même, il faut qu'il renferme en lui la perfection complète de l'être. Car il est évident que si un objet chaud n'a pas en lui toute la perfection de la chaleur, c'est uniquement parce que sa chaleur ne lui a été communiquée que dans une certaine mesure. Car s'il était la chaleur même subsistant par elle-même, il ne pourrait lui manquer aucun degré de chaleur. C'est pourquoi, Dieu étant l'être même subsistant par lui-même, il doit renfermer en lui la perfection complète de l'être. Or, cette perfection embrasse les perfections de toutes les créatures, car elles ne sont parfaites qu'en raison de l'être qu'elles ont reçu. D'où il suit que Dieu ne manque d'aucune des perfections qui sont dans les autres êtres. Saint Denis exprime encore cette raison quand il dit (*De div. nom.* cap. 5) que Dieu n'est pas une façon d'être quelconque, mais qu'il est absolument et infiniment, et qu'il possède en lui-même et par anticipation la plénitude totale de l'être; puis il ajoute plus loin : que tout ce qui existe a son être en lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le soleil, selon la comparaison dont se sert saint Denis (*De div. nom.* cap. 5), renferme également en lui-même et éclaire de sa même lumière les substances et les qualités des choses sensibles les plus opposées entre elles, de même et à plus forte raison est-il nécessaire que dans la cause universelle tout préexiste et s'unisse naturellement. C'est ainsi que les choses qui sont diverses et opposées en elles-mêmes, préexistent en Dieu où elles ont leur unité, et ne nuisent par conséquent en rien à sa simplicité.

Cette considération rend la solution du *second* argument évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit encore saint Denis (*loc. cit.*), quoique l'être même soit plus parfait que la vie et que la vie soit plus parfaite que la sagesse, si on considère chacune de ces choses selon qu'elles sont rationnellement distinctes, cependant celui qui vit est plus parfait que celui qui existe seulement, parce que celui qui vit est en même temps existant, et celui qui est sage est plus parfait que celui qui vit et existe, parce qu'il est tout à la fois vivant et existant. Donc, quoique l'existence ne renferme pas nécessairement la vie et la sagesse, parce qu'il n'est pas nécessaire que celui qui reçoit l'être par participation le reçoive dans toute son étendue, cependant l'être de Dieu renferme en lui-même la vie et la sagesse

(1) Agent *univoque*, on appelle ainsi celui qui est absolument de même nature que son effet.

(2) Agent *équivoque*, on appelle de la sorte celui qui ressemble seulement sous certain rapport à son effet.

arce que par là même qu'il est l'être subsistant par lui-même, il ne peut ıanquer d'aucune des perfections de l'être (1).

RTICLE III. — Y A-T-IL QUELQUE CRÉATURE QUI PUISSE ÊTRE SEMBLABLE A DIEU (2)?

1. Il semble qu'aucune créature ne puisse être semblable à Dieu. Car le salmiste dit (*Ps.* LXXXV, 8) : *Parmi les dieux des nations, il n'y en a pas ui vous ressemblent, ô Seigneur.* Or, parmi toutes les créatures les plus xcellentes sont celles qu'on désignait sous le nom de Dieu. Donc on a encore moins de raison d'assimiler les autres créatures à Dieu.

2. La ressemblance est une comparaison. Or, il n'y a pas de comparaison établir entre les choses qui sont de divers genres, par conséquent il ne eut pas y avoir entre elles de ressemblance. Ainsi nous ne disons pas que ı douceur ressemble au blanc. Comme il n'y a pas de créature qui soit du ıême genre que Dieu, puisque Dieu n'est d'aucun genre, ainsi que nous l'avons démontré plus haut (quest. III, art. 5), il n'y a donc pas de créature emblable à Dieu.

3. On appelle semblables les choses qui ont la même forme. Or, il n'y a ien qui puisse avoir la même forme que Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu ont l'essence soit l'être même. Donc il n'y a pas de créature qui soit semblable à Dieu.

4. Entre les choses semblables la ressemblance est réciproque. Car si ne chose ressemble à une autre, celle-ci doit aussi lui être semblable; ar conséquent s'il y avait une créature qui fût semblable à Dieu, Dieu erait aussi semblable à cette créature, ce qui est contraire à ce que disait saïe à ceux qui fabriquaient des idoles (Is. XL, 18) : *A qui avez-vous assiilé Dieu?*

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit dansla Genèse (*Gen.* 1, 26) : *Faisons homme à notre image et à notre ressemblance;* et dans saint Jean (Joan. III,) : *Nous savons que dans l'autre vie nous serons semblables à Dieu.*

CONCLUSION. — Dieu étant l'agent universel et le principe de tout être, et n'étan ontenu dans aucun genre ni dans aucune espèce, les créatures lui ressemblent, non as sous le rapport de l'espèce et du genre, mais d'après une certaine analogie.

Il faut répondre que la ressemblance dépendant de la convenance ou du apport que les êtres ont entre eux pour la forme, il y a plusieurs sortes de essemblance, parce qu'il y a plusieurs manières d'être en rapport pour ı forme. Ainsi on appelle semblables les êtres qui participent à la même orme de la même manière et sous le même aspect, et dans ce cas ils ne ont pas seulement semblables, mais leur ressemblance va jusqu'à l'égaté. C'est ainsi qu'on dit de deux objets également blancs qu'ils sont semlables en blancheur : cette ressemblance est la plus parfaite. On appelle ncore semblables les choses qui ont la même forme et qui sont du même enre, mais qui diffèrent dans leur manière d'être du plus au moins. C'est insi qu'un objet moins blanc ressemble à un objet plus blanc. Cette ressemblance est imparfaite. En troisième lieu on appelle êtres semblables eux qui participent à la même forme, mais non sous le même rapport, omme on le voit dans les agents qui ne sont pas de même nature que leurs ffets. — Car tout être qui agit produit un être semblable à lui, comme agent,

(1) Pour le développement de toutes les idées enfermées dans cet article voyez Fénelon, dans on *Traité de l'existence de Dieu* (2e part., hap. v).

(2) Cet article est une démonstration rationnelle de ce qu'Innocent III a défini au concile général de Latran sur cette matière, en disant : *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.*

et par là même que chaque être agit conformément à sa forme, on doit nécessairement retrouver dans l'effet l'image de cette forme. Ainsi, quand l'agent appartient à la même espèce que l'effet, ils se ressemblent entre eux sous le rapport de l'espèce même. Car l'homme engendre l'homme. Mais si l'agent n'est pas de la même espèce que l'effet, il y aura entre eux ressemblance, mais ce ne sera pas sous le rapport de l'espèce. Ainsi, ce qui est produit par la vertu du soleil reflète sous quelque aspect l'image de cet astre, mais il ne reçoit pas sa forme. Il lui ressemble quant au genre, mais non quant à l'espèce. En conséquence, quand il s'agit d'un agent qui n'appartient à aucun genre, ses effets sont encore beaucoup plus éloignés de reproduire son image; ils ne participent à sa ressemblance ni sous le rapport de l'espèce, ni sous le rapport du genre, mais seulement d'après une certaine analogie comme l'être lui-même est commun à tous les êtres. C'est dans ce sens que tout ce que Dieu a fait lui ressemble, comme être, puisqu'il est le principe premier et universel de tout ce qui existe.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le remarque saint Denis (*De div. nom.* cap. 9), si l'Ecriture dit qu'il n'y a rien de semblable à Dieu, cela ne signifie pas qu'on ne puisse rien lui assimiler. Car les mêmes choses sont tout à la fois semblables à Dieu et dissemblables. Elles lui sont semblables parce qu'elles l'imitent autant qu'on peut imiter celui qui est absolument inimitable; elles sont dissemblables parce qu'elles sont au-dessous de leur cause, non-seulement en degré comme le plus ou moins dans les couleurs, mais parce qu'elles n'ont avec lui aucun rapport ni quant à l'espèce, ni quant au genre (1).

Il faut répondre au *second*, que les rapports de Dieu à la créature ne sont pas ceux d'un être de genre différent, mais ceux de l'être qui est en dehors de tout genre et qui est le principe de chacun d'eux.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne dit pas qu'il y ait entre Dieu et les créatures une ressemblance de forme fondée sur la communauté du genre ou de l'espèce, mais seulement sur l'analogie. Ainsi Dieu est l'être par essence, et les créatures sont des êtres par participation.

Il faut répondre au *quatrième*, que tout en admettant que sous un rapport la créature ressemble à Dieu, cependant on ne peut jamais dire que Dieu ressemble à la créature. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 9), quand il s'agit des choses du même ordre, la ressemblance est réciproque, mais il n'en est pas de même de l'effet à la cause. Car nous disons que l'image ressemble à l'homme et non réciproquement. De même on peut dire que la créature ressemble de quelque manière à Dieu, sans cependant pouvoir dire que Dieu est semblable à la créature.

QUESTION V.

DU BON EN GÉNÉRAL.

Nous avons maintenant à nous occuper du bon. Et d'abord du bon en général, puis de la bonté de Dieu. — A l'égard du bon en général six questions se présentent : — 1° Le bon et l'être sont-ils en réalité une même chose? — 2° En supposant qu'il n'y ait entre eux qu'une différence rationnelle, est-ce le bon ou l'être qui est le premier, rationnellement parlant? — 3° En supposant que l'être soit antérieur, tout être est-il bon? — 4° A quelle espèce de cause le bon se rapporte-t-il? — 5° L'essence du bon

(1) Il est vraiment surprenant que le panthéisme ait cherché à revendiquer le suffrage de saint Thomas; car on ne peut établir plus profondément la distance infinie qu'il y a des créatures à Dieu.

consiste-t-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre? — 6° Comment divise-t-on le bon en trois parties : l'honnête, l'utile et l'agréable?

ARTICLE I. — LE BON DIFFÈRE-T-IL DE L'ÊTRE EN RÉALITÉ (1)?

1. Il semble que le bon diffère de l'être en réalité. Car Boëce dit (*in lib. de hebdomad.*) : Je vois que dans les choses ce qui les rend bonnes est autre que ce qui les fait exister; donc le bon et l'être sont en réalité différents.

2. Il n'y a rien qui soit sa forme à lui-même. Or, le bon est la forme de l'être, comme on le voit dans le commentaire du livre *des Causes* (Prop. 21 et 22) (2). Donc le bon diffère réellement de l'être.

3. Le bon est susceptible de plus ou de moins. Or, l'être n'en est pas susceptible. Donc le bon diffère en réalité de l'être.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit dans son livre *de la Doctrine chrétienne* (liv. I, ch. 31) : que nous sommes bons selon que nous sommes.

CONCLUSION. — Le bon et l'être sont en réalité la même chose, mais ils sont distincts par rapport à la raison. Car le bon emporte avec lui une raison d'appétibilité que l'être n'emporte pas.

Il faut répondre que le bon et l'être sont en réalité une seule et même chose, mais que rationnellement ils diffèrent; ce qu'on peut rendre ainsi très-manifeste. En effet la nature du bon consiste en ce qu'il offre quelque chose qui sollicite notre appétit. C'est ce qui a fait dire à Aristote (*Eth.* lib. I *in princ.*) : Le bon est ce que tout le monde recherche. Or, il est évident que chaque chose est recherchée en raison de sa perfection, puisque c'est sa perfection même que l'on recherche. D'un autre côté, la perfection d'un être dépend de ce qu'il est en acte ; d'où il est clair que la bonté d'une chose n'a d'autre mesure que son être; car l'être est précisément l'actualité de toute chose, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. III, art. 4, et quest. IV, art. 1). D'où il est évident que le bon et l'être sont en réalité une seule et même chose : mais le bon a une raison d'appétibilité que n'a pas l'être (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le bon et l'être sont en réalité la même chose; mais par là même qu'ils diffèrent rationnellement, l'être et le bon, absolument parlant, ne s'entendent pas de la même manière. En effet, l'être étant dans la rigueur des termes ce qui est en acte, et l'acte étant directement en rapport avec la puissance, on ne comprend strictement sous le nom d'être que ce qui distingue une chose en acte de celle qui n'est qu'en puissance; et c'est là l'être substantiel de chaque chose. Quand on ne parle absolument que de l'être d'une chose, on ne comprend que son être substantiel; ce qu'on y surajoute détermine sa manière d'être, mais ce n'est plus l'être absolument parlant, c'est l'être relatif (4). C'est ainsi que le blanc exprime seulement une manière d'être, mais il ne fait pas passer une chose de la puissance à l'acte, puisqu'il s'attache à ce qui préexistait déjà.

(1) Cet article a pour objet de prouver qu'il n'y a entre le bon et l'être qu'une distinction rationnelle, et non une différence réelle, de sorte que l'être et le bon sont réellement convertibles, c'est-à-dire que tout être est bon et que toute chose bonne est un être. Saint Thomas rappellera souvent dans le cours de sa Somme ce principe métaphysique.

(2) Le livre *des Causes* a joué un rôle très-important dans l'histoire de la philosophie au moyen âge. Cet ouvrage a été attribué à Aristote; Albert le Grand et saint Thomas ont cru devoir le commenter. Albert l'attribuait à David le Juif, qui l'aurait composé d'après Aristote en y ajoutant beaucoup de choses tirées d'Avicenne et d'Alfarabius. Saint Thomas le regardait comme un extrait du livre de Proclus (V. S. Thomas, *in lib. de Causis*, lect. prima).

(3) L'être est l'objet de l'intelligence et le bon l'objet de la volonté.

(4) L'être *secundum quid*. J'ai traduit cette expression par le mot *relatif* et le mot *simpliciter* par le mot *absolu*, parce qu'en français l'absolu et le relatif expriment assez bien dans la langue philosophique l'opposition de ces deux termes.

— Mais le bon renferme une idée de perfection qui sollicite l'appétit, et par conséquent il est le complément de l'être. C'est pourquoi on appelle bon, absolument parlant, ce qui a reçu son dernier degré de perfection. Mais ce qui n'a pas toute la perfection qu'il doit avoir, quoiqu'il soit déjà parfait en tant qu'il est en acte, on ne le dit ni parfait, ni bon absolument, mais seulement sous certain rapport (1). Ainsi ce qu'il y a de premier dans une chose, son être substantiel, est désigné sous le nom d'être absolument parlant, mais il n'est bon que relativement, c'est-à-dire en tant qu'il existe; au contraire ce qui complète l'être, le dernier acte, n'emporte l'idée de l'être que relativement, puisque ce n'est qu'un mode, tandis qu'il produit le bon absolu en donnant à l'être sa perfection. Par conséquent, ce que dit Boëce : Je vois que dans les choses ce qui les rend bonnes est autre que ce qui les fait exister, doit se rapporter à l'être et au bon compris dans un sens absolu : car dans la formation des choses, le premier acte détermine l'être absolument parlant et le dernier sa bonté absolue; bien que dans le premier acte il y ait déjà une bonté relative et que dans le dernier il y ait aussi une sorte d'être.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit que le bon est la forme de l'être, on parle du bon absolument parlant, comme résultant du dernier acte qui perfectionne l'objet.

Il faut pareillement répondre au *troisième*, qu'on dit le bon susceptible de plus ou de moins en raison de l'acte qui s'y surajoute, par exemple, la science ou la vertu.

ARTICLE II. — LE BON EST-IL RATIONNELLEMENT AVANT L'ÊTRE (2)?

1. Il semble que le bon soit rationnellement avant l'être. Car l'ordre des noms doit être conforme à l'ordre des choses qu'ils expriment. Or, saint Denis, en énumérant les noms de Dieu, place la bonté avant l'être, comme on le voit dans son livre des Noms divins (ch. 3). Donc le bon est rationnellement avant l'être.

2. Ce qui s'étend à un plus grand nombre de choses est rationnellement le premier. Or, le bon s'étend à plus de choses que l'être; car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 5), le bon s'étend à ce qui existe et à ce qui n'existe pas, tandis que l'être ne s'étend qu'à ce qui existe. Donc le bon est rationnellement avant l'être.

3. Ce qui est le plus universel est rationnellement le premier. Or, le bon semble plus universel que l'être; car le bon comprend tout ce que l'on désire, et pour certaines personnes la non-existence est une chose désirable : car il est dit de Judas (Matth. XXVI, 24) : *qu'il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût pas né*. Donc le bon est rationnellement avant l'être.

4. On ne recherche pas seulement l'être, mais encore la vie, la sagesse et beaucoup d'autres choses semblables. Il semble par là que l'être ne soit qu'une chose particulière que l'on doit désirer, tandis que le bon est universel. Donc, absolument parlant, il est rationnellement avant l'être.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans le livre *des Causes* (Prop. IV) que la première des choses créées, c'est l'être.

CONCLUSION. — L'être étant conçu par l'intelligence avant le bon, il s'ensuit que rationnellement il est avant lui.

Il faut répondre que l'être est rationnellement avant le bon. Car la raison

(1) *Secundum quid.*

(2) Cet article a pour but d'établir que l'être est ce que nous percevons avant toutes choses, et, par conséquent, que nous ne connaissons les objets qu'autant qu'ils sont en acte. Ces notions abstraites sur le principe de nos connaissances auront plus loin leur application.

d'une chose est ce que l'intelligence en conçoit, et ce qu'elle exprime par la parole ; par conséquent ce qui tombe le premier sous le concept de l'intelligence a rationnellement la priorité. Or, l'être tombe avant tout sous le concept de l'intelligence, parce qu'un être n'est susceptible d'être connu qu'autant qu'il est en acte, comme le dit Aristote (*Met.* IX, text. 10). D'où l'on voit que l'être est l'objet propre de l'intelligence, et par là même la première chose que l'intelligence perçoit, comme le son est la première chose qui frappe l'ouïe. Ainsi donc, rationnellement, l'être est avant le bon.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis traite des noms divins dans leur rapport avec Dieu considéré comme cause. Car, comme il le dit lui-même, nous nommons Dieu d'après les créatures comme on nomme la cause d'après ses effets. Or, le bon comprenant ce que l'on doit désirer, renferme par là même l'idée de cause finale. Ce genre de cause est avant tous les autres, parce que l'agent n'agit qu'en vue d'une fin et que c'est de lui que la matière reçoit sa forme. C'est ce qui fait dire que la fin est la cause des causes. Par conséquent, au point de vue de la causalité, le bon est avant l'être, comme la fin avant la forme, et c'est pour ce motif que parmi les noms qui expriment la causalité divine, le bon est placé avant l'être. — De plus le bon est encore placé avant l'être, parce que, d'après les platoniciens, qui ne distinguaient pas la matière de la privation et qui disaient que la matière c'était le non-être, la participation du bon s'étend à un plus grand nombre de choses que la participation de l'être : car la matière première participe au bon, puisqu'elle aspire après lui et que les êtres n'ont jamais d'attrait que pour ce qui leur ressemble ; mais elle ne participe pas à l'être, puisqu'on la suppose un non-être. C'est ce qui fait dire à saint Denis que le bon s'étend aux choses qui n'existent pas.

Par là même la réponse au *second* argument est évidente. Ou bien il faut répondre que le bon s'étend à ce qui existe et à ce qui n'existe pas, non d'après sa nature, mais en vertu du principe de causalité, de telle sorte que par les choses qui n'existent pas on n'entend pas celles qui ne sont pas absolument, mais celles qui n'existent qu'en puissance sans être en acte. Car par là même que le bon emporte l'idée de fin, non-seulement les choses qui existent en acte reposent en lui, mais il est encore le but vers lequel tendent les choses qui ne sont qu'en puissance. L'être, au contraire, ne comprend pas l'idée d'une autre cause que de la cause formelle, inhérente ou exemplaire, et sa causalité ne s'étend à ce titre qu'aux choses qui sont en acte.

Il faut répondre au *troisième,* que le non-être n'est pas désirable par lui-même, mais par accident ; c'est-à-dire en tant que le non-être nous délivre d'un mal dont nous souhaitons la fin. Et si nous désirons voir notre mal enlevé, c'est parce qu'il nous prive de l'être en quelque manière. Ce qui est désirable par lui-même, c'est l'être ; le non-être ne l'est que par accident, c'est-à-dire parce que l'homme ne peut obtenir un certain bien-être qu'il recherche et dont il ne supporte pas la privation. C'est dans ce sens que le non-être est appelé bon par accident.

Il faut répondre au *quatrième,* qu'on recherche la vie, la sagesse et les autres choses semblables selon qu'elles sont en acte, qu'ainsi en tout on recherche l'être ; qu'il n'y a rien de désirable que lui, et par conséquent qu'il n'y a rien autre chose de bon.

ARTICLE III. — TOUT ÊTRE EST-IL BON (1)?

1. Il semble que tout être ne soit pas bon. Car le bon ajoute à l'être,

(1) Il est dit dans la Genèse (*Gen.* I) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Dieu dit, en parlant de lui-même à Moïse (*Ex.* XXXIII) : *Ostendam tibi omne bonum.* D'a-

comme il est évident d'après ce que nous avons dit (art. 1). Ce qui ajoute quelque chose à l'être le restreint, comme la substance, la quantité, la qualité et les autres choses de cette nature. Donc le bon restreint l'être, et par conséquent tout être n'est pas bon.

2. Rien de ce qui est mauvais n'est bon. Malheur à vous, dit Isaïe (Is. v, 20), qui appelez mauvais ce qui est bon et bon ce qui est mauvais. Or, il y a des êtres mauvais, donc tout être n'est pas bon.

3. Ce qui est bon est désirable. Or, la matière première n'a rien de désirable, seulement elle tend vers ce qui est bon. Donc la matière première n'a pas ce qui constitue le bon en général, donc tout être n'est pas bon.

4. Aristote dit que le bon n'existe pas dans les mathématiques (*Metaphys.* III, text. 3). Or, les mathématiques sont des êtres, autrement elles ne seraient pas l'objet d'une science. Donc tout être n'est pas bon.

Mais c'est le *contraire*. Tout être qui n'est pas Dieu, est une créature de Dieu. Or, toute créature de Dieu est bonne, comme le dit l'Apôtre (I. *Tim.* IV) : et puisque Dieu est infiniment bon, il s'ensuit que tout être est bon.

CONCLUSION. — Tout être, en tant qu'être, est bon.

Il faut répondre que tout être, en tant qu'être, est bon. Car tout être, en tant qu'être, existe en acte, et est parfait en quelque façon, puisque tout acte est une perfection. Or, ce qui est parfait est désirable et bon, comme nous l'avons prouvé plus haut (art. 1) : d'où il suit que tout être, en tant qu'être, est bon.

Il faut répondre au *premier* argument, que la substance, la quantité, la qualité et tout ce qu'elles renferment, restreignent l'être, en l'appliquant à une essence ou à une nature déterminée : mais que le bon n'ajoute rien autre chose à l'être qu'une raison d'appétibilité et de perfection, ce qui lui convient toujours, à quelque nature qu'il appartienne; d'où l'on voit que le bon ne restreint pas l'être.

Il faut répondre au *second*, qu'aucun être n'est appelé mauvais en tant qu'être, mais seulement parce qu'il manque d'un certain degré d'être. Ainsi on dit l'homme mauvais quand il manque de vertu, et on dit l'œil mauvais quand il manque d'une vue pénétrante.

Il faut répondre au *troisième*, que la matière première n'est que l'être en puissance, comme elle n'est que le bon en puissance. Quoique, d'après les platoniciens, on puisse dire que la matière première est un non-être, à cause de la privation qui y est adjointe, cependant elle participe au bon, parce qu'elle a le désir et l'aptitude de le recevoir. C'est ce qui fait qu'elle n'est pas une chose désirable, mais qu'elle a pour le bien de l'attrait.

Il faut répondre au *quatrième*, que les mathématiques ne sont pas des êtres réellement existants. Car, s'il en était ainsi, il y aurait en eux quelque chose de bon, ne serait-ce que leur existence même. Mais les mathématiques ne sont que des êtres de raison que l'on considère, abstraction faite du mouvement et de la matière (1); elles sont par là même en dehors de la fin, qui est la règle du moteur. Or il n'y a pas de répugnance que dans un être de raison le bon n'existe pas, puisque l'être est rationnellement antérieur au bon, comme nous l'avons vu (art. préc.).

près l'Ecriture tout est donc bon, le créateur et la créature ; et c'est cette même vérité que saint Thomas démontre rationnellement. Cette doctrine attaque aussi ceux qui admettaient deux principes, l'un bon et l'autre mauvais ; les platoniciens considéraient la matière comme la cause du mal, et les manichéens pensaient à peu près de même.

(1) Les choses sont bonnes, ou parce qu'elles existent, ou parce qu'elles ont telle manière d'être, ou parce qu'elles se rapportent au bien ; les mathématiques ne sont bonnes à aucun de ces titres, parce qu'elles ne sont ni un être, ni une manière d'être, et parce qu'elles font abstraction de la fin.

ARTICLE IV. — LE BON SE RAPPORTE-T-IL A LA CAUSE FINALE (1)?

1. Il semble que le bon ne se rapporte pas à la cause finale, mais plutôt aux autres causes. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), on loue le bon selon qu'il est beau : or, le beau se rapporte à la cause formelle; donc le bon également.

2. Le bon est expansif de sa nature, comme nous l'apprend saint Denis quand il dit (*loc. cit.*) que le bon est ce qui donne la subsistance et l'être à toutes choses; or, l'expansion de soi-même emporte l'idée de cause efficiente; donc le bon se rapporte à la cause efficiente.

3. Saint Augustin dit (*De doct. Christ.* lib. I, cap. 31) que nous sommes parce que Dieu est bon : or, nous nous rattachons à Dieu comme à notre cause efficiente; donc le bon emporte avec lui le caractère de la cause efficiente.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*Phys.* lib. II, text. 31) que le bon est cause que les autres êtres existent et qu'il est leur fin. Donc le bon se rapporte à la cause finale (2).

CONCLUSION. — Il faut que le bon se rapporte à la cause finale, puisqu'il est par nature l'objet de l'appétit.

Il faut répondre que le bon étant ce que tout le monde recherche, il est par là même l'objet de notre fin. Il est donc évident que le bon emporte avec lui l'idée de fin. Mais la production du bon présuppose l'action de la cause efficiente et de la cause formelle. Car nous voyons que ce qui est le premier dans la cause est le dernier dans l'effet. Ainsi le feu échauffe avant de manifester sa forme, quoique la chaleur ne soit en lui qu'une conséquence de sa forme substantielle. En allant de la cause à l'effet, on trouve dans la cause : 1° le bon et la fin qui sont la cause efficiente; 2° l'action de la cause efficiente qui dispose l'être à la forme; 3° la forme qui s'attache à l'être. En procédant dans un sens inverse, il faut au contraire que dans l'effet il y ait en premier lieu la forme qui détermine l'être; en second lieu on considère en lui sa vertu productive qui est en raison de la perfection de son être, parce que l'être est parfait quand il peut produire un être semblable à lui, comme le dit Aristote (*Met.* cor. IV); la bonté est son troisième caractère, parce qu'elle est le complément de l'être, et que c'est en elle que consiste sa perfection.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bon et le beau sont subjectivement une seule et même chose, parce qu'ils ont l'un et l'autre pour base la forme, et c'est pour ce motif que le bon est loué comme le beau; mais ils diffèrent rationnellement. Car le bon se rapporte, à proprement parler, à l'appétit, puisqu'on appelle bon tout ce qui sollicite nos désirs, et il emporte avec lui l'idée de fin, parce que l'appétit n'est qu'un mouvement qui nous entraîne vers une chose. Mais le beau n'a rapport qu'à l'intelligence. Car on appelle beau ce qui flatte la vue, et le beau consiste dans l'harmonie des proportions, parce que c'est cette harmonie qui délecte les sens et par suite la raison et l'intelligence qui sont une sorte de sentiment. Et parce qu'on ne connaît les choses qu'en se les assimilant, et que l'assimilation se rapporte à la forme, il s'ensuit que le beau rentre, à proprement parler, dans la cause formelle.

(1) Le bon est-il toujours la fin ou le but qu'on se propose? Telle est la question que saint Thomas discute dans cet article. Il la résout affirmativement avec Aristote. Ce principe qui tient une si grande place dans toutes les théories péripatéticiennes revient aussi très-souvent dans la Somme à propos de la nature du mal et de sa cause.

(2) Il en est le fondement.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit le bien expansif de sa nature dans le même sens qu'on dit que la fin produit le mouvement.

Il faut répondre au *troisième*, que tout être doué de volonté est appelé bon en raison de l'usage qu'il fait de sa volonté, parce que c'est au moyen de cette faculté que nous mettons en œuvre tout ce qui est en nous. Ainsi on n'appelle pas bon l'homme parce qu'il a une bonne intelligence, mais parce qu'il a une bonne volonté. Or, la volonté se rapporte à la fin comme à son objet propre. Par conséquent, quand on dit que nous sommes parce que Dieu est bon, ceci se rapporte à la cause finale.

ARTICLE V. — LA NATURE DU BON CONSISTE-T-ELLE DANS LE MODE, L'ESPÈCE ET L'ORDRE (1)?

1. Il semble que la nature du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre. En effet, le bon et l'être diffèrent rationnellement, comme nous l'avons dit (art. 1er). Or, le mode, l'espèce et l'ordre paraissent appartenir à la nature de l'être. Car, comme il est dit au livre de la Sagesse : *Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure* (XI, 21). L'espèce, le mode et l'ordre se rapportent à ces trois choses parce que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Genes. ad litt.* IV, cap. 3), la mesure détermine le mode pour toute chose, le nombre produit l'espèce, et le poids donne le repos et la stabilité. Donc la nature du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

2. Le mode, l'espèce et l'ordre sont bons chacun en particulier. Si la nature du bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, il faut, par conséquent, que le mode contienne lui-même le mode, l'espèce et l'ordre. Il devra en être de même de l'espèce et de l'ordre, et il faudra procéder ainsi jusqu'à l'infini.

3. Ce qui est mauvais est la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre. Or, ce qui est mauvais n'enlève pas entièrement ce qui est bon. Donc la nature du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

4. Ce qui constitue la nature du bon ne peut être appelé mauvais. Or, on donne le nom de mauvais au mode, à l'espèce et à l'ordre. Donc la nature du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

5. Le mode, l'espèce et l'ordre résultent du poids, du nombre et de la mesure, comme nous l'avons vu d'après saint Augustin. Or, tout ce qui est bon ne dépend pas du poids, du nombre et de la mesure. Car saint Ambroise dit (*Hexam.* lib. I, cap. 9) que la nature de la lumière est de n'avoir pas été créée selon le nombre, le poids et la mesure. Donc la nature de la lumière ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit, dans son livre *De la nature du bien* (ch. 3) : Ces trois choses, le mode, l'espèce et l'ordre, sont comme des biens généraux qui se trouvent dans tout ce que Dieu a fait, et partout où ces trois choses sont développées, il y a beaucoup de bon; là où elles sont restreintes, il y en a peu; là où elles sont nulles, il n'y en a pas du tout; ce qui ne serait pas si la nature du bon ne consistait pas en ces trois choses. Donc la nature du bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre.

CONCLUSION. — Par là même que tout être existe par sa forme qui a pour antécédents les principes qui la déterminent, et pour conséquent le penchant qui l'incline vers l'action ou vers sa fin, il consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre.

(1) Il est dit dans la Sagesse (*Sap.* XI) : *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti, Domine.* Et l'Apôtre dit que toute créature de Dieu est bonne (I. *Tim.* IV) : *Omnis creatura Dei bona est.* Il s'ensuit par conséquent que, d'après l'Ecriture, la bonté consiste dans le nombre, le poids et la mesure, c'est-à-dire dans le mode, l'espèce et l'ordre, puisque, d'après saint Augustin, ces trois choses sont les mêmes.

Il faut répondre que tout être est réputé bon en raison de sa perfection; car c'est à ce titre, nous l'avons dit (art. 1 et 3), qu'il est l'objet de l'appétit. Or, on appelle parfait tout être qui ne manque de rien dans son genre de perfection. Comme tout être n'est ce qu'il est qu'en raison de sa forme; que la forme présuppose des antécédents et qu'elle a nécessairement des conséquents; pour qu'un être soit bon et parfait il est donc nécessaire qu'il ait une forme avec ses antécédents et ses conséquents. Or, ce qui est antérieur à la forme, c'est la détermination ou la délimitation des principes soit matériels, soit efficients qui la produisent, et c'est ce qu'on appelle le mode. C'est pourquoi on dit que la mesure indique le mode. La forme elle-même est marquée par l'espèce, parce que c'est la forme qui détermine à quelle espèce chaque chose appartient. C'est pour ce motif qu'on dit que le nombre donne l'espèce. Car les définitions qui expriment l'espèce sont comme les nombres, d'après Aristote (*Métaph.* lib. VIII, texte 10). En effet, comme en ajoutant ou en retranchant l'unité on fait changer l'espèce d'un nombre; de même dans les définitions, suivant qu'on ajoute ou qu'on retranche la différence, l'espèce varie aussi. Ce qui est la conséquence de la forme c'est la tendance de l'être vers la fin, ou vers l'action, ou vers quelque chose de semblable. Car tout être, selon qu'il est en acte, gravite et tend vers ce qui lui convient d'après sa forme. Et c'est ce qui se rapporte au poids et à l'ordre. D'où l'on voit que la nature du bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, selon qu'elle consiste dans la perfection de l'être.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces trois choses n'appartiennent à l'être qu'autant qu'il est parfait et qu'à ce titre il est bon.

Il faut répondre au *second*, que le mode, l'espèce et l'ordre sont appelés bons comme on leur donne le nom d'êtres; non parce qu'ils subsistent par eux-mêmes, mais parce qu'ils constituent dans les autres choses l'être et la bonté. D'où l'on voit qu'il n'est pas nécessaire que d'autres êtres s'adjoignent à eux pour les rendre bons, puisqu'on ne les appelle pas bons comme s'ils avaient reçu formellement ce caractère de l'adjonction de quelques autres êtres, mais uniquement parce qu'ils sont les éléments constitutifs de tout ce qui est bon. C'est ainsi que la blancheur est considérée comme un être, non parce qu'elle existe par elle-même, mais parce qu'elle est une manière d'être, c'est-à-dire une couleur.

Il faut répondre au *troisième*, que tout être existe selon une forme quelconque, d'où il suit que chaque manière d'être d'une chose a son mode, son espèce et son ordre. Ainsi, l'homme en tant qu'homme a son espèce, son mode et son ordre. Il a également ces trois choses en tant que blanc, en tant que vertueux, en tant que savant et sous le rapport de toutes ses autres qualités. Or, le mal est une certaine privation d'être, comme la cécité est une privation de la vue. D'où il suit que le mal n'enlève pas tout mode, toute espèce, tout ordre, mais seulement le mode, l'espèce et l'ordre correspondant à la partie qu'il attaque, comme la cécité ne détruit que le mode, l'espèce et l'ordre qui se rapportent à la vue.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Augustin dans son livre *De la nature du bien* (cap. 23), tout mode en tant que mode est bon, et on peut en dire autant de l'espèce et de l'ordre. Mais le mode, l'espèce ou l'ordre sont mauvais ou réputés tels, parce qu'ils sont inférieurs à ce qu'ils auraient dû être, ou parce qu'ils ne sont pas unis aux choses qui auraient dû les recevoir, et on les dit mauvais parce qu'ils ne sont pas à leur place et que pour ce motif ils manquent de convenance.

Il faut répondre au *cinquième*, que si on dit que la lumière n'a pas été

créée avec nombre, poids et mesure, il ne faut pas prendre ces paroles dans un sens absolu, mais on doit les entendre comparativement aux objets corporels. Car la vertu de la lumière s'étend à tous les objets corporels, parce qu'elle est la qualité active du premier corps changeant, c'est-à-dire du ciel.

ARTICLE VI. — LE BON EST-IL CONVENABLEMENT DIVISÉ EN TROIS PARTIES, L'HONNÊTE, L'UTILE ET L'AGRÉABLE (1)?

1. Il semble que cette division en trois parties, l'honnête, l'utile et l'agréable, ne soit pas convenable. Car le bon, d'après Aristote (*Eth.* I, c. 6), se divise en deux catégories (2). Or, l'honnête, l'utile et l'agréable peuvent se trouver dans une seule catégorie. Donc cette division du bon n'est pas convenable.

2. Dans toute division les parties doivent être opposées. Or, ces trois choses ne paraissent pas être opposées. Car ce qui est honnête est agréable, et ce qui n'est pas honnête ne peut être utile. Cependant, pour que les membres de la division fussent opposés, il faudrait que l'honnête et l'utile le fussent, comme le dit Cicéron (*De offic.* lib. II). Donc la division proposée n'est pas convenable.

3. Quand une chose existe à cause d'une autre, elle n'en est pas distincte. Or, l'utile n'est bon que parce qu'il est agréable ou honnête. Donc l'utile ne doit pas être séparé de l'agréable et de l'honnête.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Ambroise suit cette division du bon dans son livre *De officiis* (lib. I, cap. 9 et 10).

CONCLUSION. — Non-seulement le bon qui se rapporte à l'homme, mais encore le bon absolu, par là même qu'il est le terme de l'appétit, se divise en trois parties, l'honnête, l'utile et l'agréable.

Il faut répondre que cette division du bon se rapporte spécialement au bon considéré au point de vue de l'homme. Si cependant nous examinons de plus haut et d'une manière plus générale la nature du bon, nous trouverons que cette division lui convient aussi très-parfaitement; car le bon étant l'objet de l'appétit est aussi le terme du mouvement de cette faculté. Le terme de ce mouvement doit être apprécié d'après ce qui se passe dans le mouvement des corps naturels. Or, dans le mouvement des corps il y a une fin et un milieu par lequel le corps tend à cette fin, et le point où s'arrête une partie quelconque du mouvement est appelé le terme du mouvement. Le dernier terme du mouvement peut recevoir une double acception; ou c'est la chose elle-même vers laquelle on tend, comme le lieu ou la forme, ou c'est le repos dans lequel l'objet mis en mouvement doit s'arrêter. De même dans le mouvement de l'appétit il y a un milieu que l'on recherche comme un moyen pour parvenir à autre chose et qui n'est pas conséquemment le terme absolu de l'appétit; c'est ce qu'on appelle l'utile. Ce que l'on recherche comme le dernier terme du mouvement, ou la chose vers laquelle l'appétit se porte de lui-même s'appelle l'honnête, parce qu'on donne le nom d'honnête à ce qui est désiré pour soi-même. Mais ce qui arrête le mouvement de l'appétit en permettant à l'être de se reposer dans la jouissance de l'objet désiré, c'est l'agréable (3).

(1) Cette division est celle d'Aristote, que saint Thomas tenait à justifier, sans doute à cause des conséquences pratiques qui résultent de la hiérarchie qu'il établit entre ces trois idées dans sa réponse au dernier argument.

(2) Les dix catégories sont la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, l'état, l'action ou la passion (Vid. *De prædicam.* sect. II, cap. 4).

(3) Ainsi l'honnête est la chose bonne qu'on désire et l'agréable est la joie qui fait que l'appétit se repose en elle.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien, considéré subjectivement comme une seule et même chose avec l'être, se divise en dix catégories, mais que la division établie lui convient quand on n'envisage que sa propre nature.

Il faut répondre au *second*, que l'opposition des membres de cette division n'est pas dans les choses, mais dans le point de vue sous lequel on les considère. Car on appelle, à proprement parler, agréables les choses qui ne se font rechercher que pour le plaisir qu'on y trouve, bien qu'elles soient quelquefois nuisibles et malhonnêtes. On appelle utiles celles qu'on ne recherche pas pour elles-mêmes, mais seulement comme un moyen d'atteindre un autre but, comme quand on prend une médecine amère en vue de recouvrer la santé. Enfin, on appelle honnêtes celles qui ont en elles-mêmes des raisons pour être recherchées.

Il faut répondre au *troisième*, que le bon n'est pas ainsi divisé en trois parties, comme s'il était également le prédicat univoque de chacune d'elles, mais comme un prédicat analogue (1) qui admet antériorité et postériorité; ainsi, l'honnête est au premier rang, l'agréable au second et l'utile au troisième.

QUESTION VI.

DE LA BONTÉ DE DIEU.

Après avoir parlé de la bonté en général, nous avons à nous occuper de la bonté divine. — A cet égard, quatre questions se présentent : — 1° La bonté convient-elle à Dieu? — 2° Dieu est-il souverainement bon? — 3° Est-il le seul qui soit bon par essence? — 4° Tous les êtres sont-ils bons de la bonté divine?

ARTICLE I. — LA BONTÉ CONVIENT-ELLE A DIEU (2)?

1. Il semble que la bonté ne convienne pas à Dieu. Car la nature du bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre (3). Toutes ces choses ne semblent pas convenir à Dieu, puisqu'il est immense et qu'il n'est subordonné à rien. Donc la bonté ne convient pas à Dieu.

2. Le bon est ce que tous les êtres recherchent. Or, Dieu n'est pas recherché par tout le monde, parce que tout le monde ne le connaît pas, et qu'on ne recherche que ce qu'on connaît. Donc la bonté ne convient pas à Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (*Thren.* III, 25) : *Le Seigneur est bon pour tous ceux qui espèrent en lui, et pour l'âme qui le cherche.*

CONCLUSION. — Dieu étant la cause efficiente de toutes choses et l'être qu'on doit le plus rechercher, il est nécessaire qu'il soit la bonté même.

Il faut répondre que la bonté convient surtout à Dieu. Car la bonté d'un être est en raison de ce qu'il est digne d'être recherché. Or, chaque être recherche spécialement la perfection. La perfection et la forme d'un effet est dans sa ressemblance avec la cause qui l'a produit, puisque tout agent produit un être qui lui est semblable. D'où l'on voit que l'agent est l'objet de l'appétit et qu'à ce titre il est nécessairement bon, puisqu'il y a toujours en lui une ressemblance qu'on doit chercher à atteindre. Donc Dieu étant la

(1) Pour qu'il y ait univocité il faut qu'il y ait même nature; l'analogie n'exige qu'une ressemblance.

(2) L'Ecriture loue en mille endroits la bonté de Dieu (*Ps.* CV) : *Confitemini Domino quoniam bonus.*

(3) Il est à remarquer que saint Thomas cherche à faire voir l'enchaînement de toutes ses pensées; et il se fait ainsi souvent à dessein une objection pour avoir l'occasion de faire voir le rapport qu'ont entre elles toutes ses propositions.

première cause efficiente de toutes choses, il est évident qu'il est bon et que c'est vers lui que doivent tendre toutes les créatures. C'est pourquoi Saint Denis, dans son livre *Des noms divins* (ch. 4), lui attribue la bonté, comme à la première cause efficiente, en disant que Dieu est bon parce que c'est de lui que toutes choses subsistent.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mode, l'espèce et l'ordre appartiennent à la nature du bon dans les créatures, mais que le bon existe en Dieu comme dans sa cause. C'est donc à lui qu'il appartient de donner aux autres êtres leur mode, leur espèce et leur ordre, et par conséquent ces trois choses sont en Dieu comme dans leur cause.

Il faut répondre au *second*, que toutes les créatures en recherchant leurs propres perfections recherchent Dieu lui-même, parce que leurs perfections ne sont que des ressemblances de l'être divin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. IV, art. 3). Ainsi, parmi les créatures qui recherchent Dieu, les unes le connaissent en lui-même, ce sont les créatures raisonnables, les autres connaissent les jouissances qu'elles doivent à sa bonté, ce qui appartient à la sensibilité (1); enfin, il en est d'autres qui n'ont pas de connaissance, mais qui tendent vers lui comme vers leur fin, sous l'action d'une intelligence supérieure.

ARTICLE II. — DIEU EST-IL SOUVERAINEMENT BON (2)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas souverainement bon. Car le mot *souverainement* ajoute quelque chose au mot bon, autrement il conviendrait à tout ce qui est bon. Or, tout ce qui est ainsi formé par addition est composé. Donc ce qui est souverainement bon est composé. Dieu étant infiniment simple, comme nous l'avons vu (quest. III, art. 7), il n'est pas souverainement bon.

2. Le bon est ce que tous les êtres recherchent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I). Or, il n'y a que Dieu que tous les êtres recherchent, parce que lui seul est la fin de tous : donc il n'y a rien autre chose de bon que Dieu. C'est ce qu'on lit dans l'Evangile (Luc. XVIII, 19) : *Nemo bonus nisi solus Deus.* Or, le mot *souverainement* n'est employé que par comparaison; c'est ainsi qu'on dit qu'un objet est souverainement chaud comparativement aux autres objets qui le sont moins. Donc on ne peut se servir de cette expression quand il s'agit de Dieu.

3. Le mot *souverainement* emporte l'idée de comparaison. Or, on ne peut comparer les choses qui ne sont pas du même genre. Ainsi, on ne peut pas dire que la douceur est plus ou moins grande qu'une ligne. Dieu n'étant pas du même genre que les autres êtres qui sont bons, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. III, art. 5, et quest. IV, art. 3 ad. 3), il semble qu'on ne puisse pas dire que Dieu est souverainement bon relativement à eux.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 2) que la trinité des personnes est la bonté souveraine que voient les esprits les plus purs.

CONCLUSION. — La bonté étant en Dieu comme dans la cause première de toutes choses, et cette cause n'étant pas de même nature, mais étant seulement semblable à ses effets, il s'ensuit que la bonté est en Dieu de la manière la plus éminente, et qu'il est lui-même souverainement bon.

(1) Le texte porte à la *connaissance sensible*, c'est-à-dire à la connaissance de l'âme sensitive.

(2) Cet article est la démonstration rationnelle de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXLIV) : *Magnus Dominus et magnitudinis ejus non est finis*, parce que sa grandeur ne pouvant se prendre dans un sens matériel, elle désigne par là même la bonté.

Il faut répondre que Dieu est souverainement bon, non-seulement dans un genre ou dans un ordre de choses quelconque, mais absolument parlant. En effet, on attribue à Dieu la bonté, comme nous l'avons vu (art. préc.), parce que toutes les perfections désirables découlent de lui comme de la cause première de toutes choses. Elles n'en découlent pas comme d'un agent univoque (1), ainsi que nous l'avons démontré (quest. IV, art. 3), mais comme d'un agent qui n'est ni du même genre, ni de la même espèce que les choses qu'il produit. Or, quand une cause est de même nature que son effet, la ressemblance qu'elle a avec lui est de l'égalité; mais quand elle n'est pas de même nature elle possède les qualités de son effet éminemment. C'est ainsi que la chaleur est contenue d'une manière plus excellente dans le soleil que dans le feu. Par conséquent Dieu étant la cause première de toutes choses et sa nature étant différente de celle des autres êtres, il faut qu'il possède la bonté de la manière la plus excellente, et c'est pour ce motif qu'on dit qu'il est souverainement bon.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *souverainement* bon n'ajoute rien, absolument parlant, au mot bon; ce n'est qu'une expression relative. Or, ce qu'on dit de Dieu relativement aux créatures n'existe pas réellement en Dieu, mais dans les créatures. A l'égard de Dieu, c'est une relation purement rationnelle. Il en est de même de l'objet universel de la science (2) relativement à la science; ce n'est pas l'objet qui se rapporte à la science, mais c'est la science qui se rapporte à l'objet. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'admettre quelque chose de composé dans l'être souverainement bon, il suffit que les autres êtres lui soient inférieurs.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit : le bon est ce que tous les individus recherchent, on n'entend pas par là que tout ce qui est bon soit recherché par tous les êtres, mais seulement que tout ce qu'on recherche est bon. Quant à ce que dit l'Evangile : *qu'il n'y a de bon que Dieu seul*, ces paroles s'entendent du bon par essence, comme nous le verrons (art. seq.).

Il faut répondre au *troisième*, que les choses qui ne sont pas du même genre et qui appartiennent à des genres divers ne sont pas à la vérité comparables entre elles. Or, pour Dieu, s'il n'est pas du même genre que les autres êtres qui sont bons, ce n'est pas parce qu'il appartient à un autre genre, mais parce qu'il est en dehors de tous les genres et qu'il est lui-même le principe de chacun d'eux (quest. III, art. 5). Par conséquent, on ne le compare aux autres êtres que d'après la supériorité qu'il a sur eux tous, et c'est cette espèce de comparaison qu'implique le mot souverainement bon (3).

ARTICLE III. — EST-CE LE PROPRE DE DIEU D'ÊTRE BON PAR ESSENCE (4)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas que Dieu qui soit bon par essence. Car, comme l'unité est identique avec l'être, de même aussi la bonté, comme nous l'avons démontré (quest. V, art. 1). Or, tout être est un par son essence, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. IV, text. 3). Donc tout être est bon par son essence.

2. Si le bon est ce que tous les êtres recherchent, l'être lui-même étant

(1) C'est-à-dire comme d'un agent qui serait de même nature que ses effets.

(2) Ce qui est de nature à être su, *scibile*.

(3) Toute la discussion roule sur le mot *souverainement*, parce que saint Thomas craint qu'on ne fasse le créateur du même genre que la créature, et qu'on n'admette de l'une à l'autre que la différence du plus au moins.

(4) Cet article est la démonstration de ces paroles de l'Evangile : *Nemo bonus nisi solus Deus* (Matth. XIX; Marc. X; Luc. XVIII).

universellement désiré, il s'ensuit que l'existence de chaque chose constitue sa bonté. Or, toute chose existe par essence. Donc toute chose est bonne au même titre.

3. Toute chose est bonne par sa bonté. S'il y a une chose qui ne soit pas bonne par son essence, il faudra bien admettre que sa bonté n'est pas son essence. Cette bonté étant un être, il faut qu'elle provienne d'une autre bonté, et celle-ci d'une autre, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Ce qui nous oblige à admettre une bonté quelconque qui n'ait point sa raison dans une cause extérieure et qui résulte, par conséquent, de l'essence même de la chose.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce dit (*lib. de hebdom.*) que tous les autres êtres ont reçu de Dieu la bonté qu'ils possèdent. Ils ne sont donc pas bons par essence (1).

CONCLUSION. — Puisque Dieu seul possède la perfection absolue, que son être est son essence, que tout lui convient essentiellement, et qu'il est la fin dernière de toutes choses, il n'y a que lui qui soit bon par essence.

Il faut répondre que Dieu seul est bon par essence. Tout être, en effet, est réputé bon en raison de sa perfection. Or, une chose peut être parfaite de trois manières : 1° sa perfection peut consister dans son être ; 2° elle peut provenir de quelques accessoires qui lui ont été surajoutés et qui étaient nécessaires pour rendre son opération parfaite ; 3° elle peut dépendre de ce qui lui fait atteindre une autre chose comme sa fin (2). Ainsi, pour le feu le premier genre de perfection consiste dans l'être qu'il tient de sa forme substantielle ; le second genre consiste dans la chaleur, la légèreté, la sécheresse et d'autres propriétés semblables ; le troisième existe quand il repose en son lieu. Cette triple espèce de perfection ne convient essentiellement à aucun être créé. Elle ne convient qu'à Dieu dont l'essence est son être même et qui ne comporte aucun accident. Car ce qui n'existe qu'accidentellement chez les autres, lui convient essentiellement, tel que la puissance, la sagesse et les autres choses semblables, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. III, art. 6). Il n'est subordonné lui même à aucune chose comme à sa fin, mais il est la fin dernière de tous les êtres. D'où il est manifeste qu'il possède seul essentiellement toute espèce de perfection, et par conséquent il n'y a que lui qui soit bon par essence.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'unité n'emporte pas avec elle une idée de perfection, mais seulement d'indivisibilité, ce qui convient essentiellement à toute espèce de choses. Car les essences des êtres simples ne peuvent pas plus être divisées en acte qu'en puissance ; celles des êtres composés ne sont indivisibles qu'en acte. C'est pourquoi tous les êtres sont essentiellement uns, mais ils ne sont pas bons de la même manière, comme nous l'avons démontré dans le corps de cet article.

Il faut répondre au *second*, que bien que la bonté de chaque chose soit en raison de l'être qu'elle possède, cependant l'essence de la créature n'est pas l'être même ; c'est pourquoi il ne s'ensuit pas que la créature soit bonne par essence.

Il faut répondre au *troisième*, que la bonté de la créature n'est pas son essence, mais quelque chose qui y a été surajouté, tel que son être même, ou une perfection quelconque, ou un rapport qui l'unit avec sa fin. Cette

(1) Dieu est bon par essence, mais tous les autres êtres sont bons par participation, c'est-à-dire selon qu'ils participent à sa bonté.

(2) Ou plus brièvement encore, la perfection d'une chose peut consister dans son être, dans ses accidents ou dans sa fin.

bonté qui est ainsi surajoutée à la créature mérite le nom de bonne au même titre que celui d'être. Or, on lui donne le nom d'être parce qu'elle est une manière d'être et non parce qu'elle existe en elle-même. On lui donne pareillement le nom de bonne, parce qu'elle est quelque chose de bon, mais non parce qu'elle a en elle-même une autre bonté qui la rend bonne.

ARTICLE IV. — TOUS LES ÊTRES SONT-ILS BONS D'UNE BONTÉ DIVINE (1)?

1. Il semble que tous les êtres soient bons d'une bonté divine. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VIII, cap. 3) : Telle chose est bonne et telle autre aussi; enlevez ceci et cela, et voyez le bien lui-même si vous le pouvez. Ainsi vous verrez Dieu dont la bonté n'est pas empruntée à d'autres êtres également bons, mais qui est la source de tout ce qui est bon. Donc tout ce qui est bon l'est d'une bonté absolue qui est Dieu.

2. Comme le dit Boëce (*lib. de hebdom.*), tous les êtres sont bons selon qu'ils se rapportent à Dieu, et ils le sont en raison de la bonté divine. Donc tous les êtres sont bons d'une bonté divine.

Mais c'est le *contraire*. Car tous les êtres sont bons selon qu'ils existent. Or, on ne dit pas que tous les êtres existent par l'être divin, mais par leur être propre. Donc tous les êtres ne sont pas bons d'une bonté divine, mais d'une bonté propre.

CONCLUSION. — Tous les êtres sont bons d'une bonté divine, considérés extrinsèquement et dans leur cause, mais considérés formellement ils sont bons d'une bonté propre.

Il faut répondre que dans les choses relatives rien n'empêche de nommer un objet d'après ce qui lui est extrinsèque. Ainsi, ce qui peut être mis dans un lieu reçoit le nom du lieu qu'il occupe; ce qui a été mesuré prend le nom de la mesure dont on s'est servi. Mais à l'égard des choses absolues il y a eu diverses opinions. Car Platon (2) a supposé séparées les espèces de toutes les choses, et il a prétendu que les individus participaient à ces espèces et leur devaient leur dénomination. Par exemple, on donne à Socrate le nom d'homme en raison de l'idée particulière qu'on a de l'homme en général. Comme il supposait un idéal particulier de l'homme et du cheval, qu'il appelait l'homme existant par lui-même et le cheval existant par lui-même, il supposait que l'être et l'unité avaient leur idéal à part qu'il appelait l'être absolu et l'unité absolue (3). Tout ce qui participait à l'une ou à l'autre prenait le nom d'être ou d'unité. Mais l'être par lui-même et l'unité absolue étaient considérés comme le souverain bien. Le bon s'identifiant avec l'être ainsi que l'unité, il disait que ce qui est bon par soi-même est Dieu, duquel tout ce qui est bon découle par manière de participation. — Bien que cette opinion paraisse déraisonnable, parce qu'elle suppose les espèces des choses naturelles séparées et subsistant par elles-mêmes, comme Aristote le fait remarquer en l'attaquant fortement (*Met.* lib. III, text. 10), cependant il est vrai, absolument parlant, qu'il y a un premier être (4) qui est

(1) Cet article est une réfutation des arnaudistes qui disaient que Dieu n'est pas l'auteur de tous les biens, et une réponse à l'erreur de ceux qui ont enseigné que nous étions justifiés exclusivement par la seule justice du Christ, et que notre justice personnelle était nulle devant Dieu. Cette dernière erreur a été condamnée par le concile de Trente (sess. VI, can. 7). Il a aussi condamné l'hérésie des arnaudistes (can. 11). Car ce qu'il a décidé à l'égard de la justice est également applicable à la bonté, puisque ces deux attributs reviennent au même.

(2) Le tort de Platon est, en effet, d'avoir séparé les idées ou les espèces de l'intelligence divine, ou du moins de ne pas les avoir identifiées assez nettement avec la pensée divine; car il en dit bien quelque chose dans la *République*, et surtout dans le *Timée*.

(3) *Per se ens et per se unum*, porte le texte.

(4) Malgré son attachement pour Aristote, saint Thomas reconnaît ici ce qu'il y a de bon dans Platon; et il trouve moyen de concilier ces deux génies, en corrigeant ce que leurs théories ont de trop exclusif.

l'être et le bon par essence : ce premier être est celui que nous appelons Dieu, comme nous l'avons démontré plus haut (quest. II, art. 3); Aristote est lui-même de cet avis. On peut donc donner les noms de bon et d'être à tout ce qui participe à ce premier être par manière d'assimilation, quoique ce soit d'une façon très-éloignée et très-imparfaite, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. VI, art. 3). Ainsi donc, tout être peut être considéré comme bon d'une bonté divine, dans le sens qu'il provient de Dieu qui est le premier principe, la cause efficiente et finale de tout ce qui est bon. — Tout être est bon également parce qu'il porte en lui le reflet de la bonté divine, et ce reflet détermine la bonté qui lui est propre et la dénomination qui lui convient. C'est ainsi qu'il y a une bonté générale qui est une, à laquelle tous les êtres participent, et qu'il y a en même temps une multitude de bontés propres. — Par là la réponse aux objections est évidente.

QUESTION VII.

DE L'INFINITÉ DE DIEU.

Après avoir examiné la perfection de Dieu, il faut parler de son infinité et de son existence dans les choses créées. Car on dit que Dieu est partout et en toutes choses, parce qu'il n'a pas de limites et qu'il est infini. — Touchant l'infinité de Dieu quatre questions se présentent : — 1° Dieu est-il infini ? — 2° Indépendamment de Dieu, y a-t-il quelque autre chose qui soit infini dans son essence ? — 3° Peut-il y avoir un infini en grandeur ? — 4° L'infini peut-il exister dans les choses même en raison de leur multitude ?

ARTICLE I. — DIEU EST-IL INFINI (1) ?

1. Il semble que Dieu ne soit pas infini. Car tout ce qui est infini est imparfait, parce que tout ce qui est infini a des parties et est matériel, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 66) : Dieu étant très-parfait, il n'est donc pas infini.

2. D'après Aristote (*Phys.* lib. I, text. 15), le fini et l'infini se rapportent à la quantité. Or, en Dieu il n'y a pas de quantité, puisque ce n'est pas un corps, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 1). Donc il ne lui convient pas d'être infini.

3. Ce qui est ici ce qu'il n'est pas ailleurs est fini quant au lieu. Donc ce qui est une chose et non une autre est fini quant à la substance. Or, Dieu est ce qu'il est et non autre chose ; car il n'est ni bois, ni pierre. Donc Dieu n'est pas infini quant à la substance.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. I, cap. 4) dit que Dieu est infini, éternel et sans limites.

CONCLUSION. — L'être de Dieu n'étant pas un être reçu dans un sujet, mais Dieu étant lui-même son être subsistant par lui-même, il est par là même infini et parfait.

Il faut répondre que tous les anciens philosophes ont reconnu que le premier principe était infini, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 30). La raison le leur a fait comprendre en leur montrant que les êtres découlaient à l'infini de ce premier principe. Mais quelques-uns s'étant trompés sur la nature du premier principe, ils ont dû nécessairement se tromper aussi à l'égard de son infinité. Car, par là même qu'ils supposaient que la matière

(1) D'après le prophète (Baruch, III) : *Magnus Dominus et non habet finem, excelsus et immensus*. Toutes les professions de foi catholique expriment la même vérité que saint Thomas explique ici et démontre.

était le premier principe (1), ils ont attribué conséquemment au premier principe une infinité matérielle, et ils ont dit que le premier principe était un corps infini. — Il faut donc observer qu'on appelle infini un être par là même qu'il n'est pas fini. Or, la matière est en quelque sorte finie ou délimitée par la forme, et la forme par la matière. La matière est limitée par la forme, parce que tant qu'elle n'a pas reçu une forme elle est susceptible d'en recevoir (2) un très-grand nombre ; mais aussitôt qu'elle en a revêtu une, elle est alors limitée par elle. De même, la forme est finie ou déterminée par la matière ; car la forme considérée en elle-même peut s'appliquer à une multitude d'êtres, mais une fois qu'elle s'est attachée à la matière, elle détermine l'existence d'une chose spéciale (3). La matière doit sa perfection à la forme qui la délimite : c'est pourquoi l'infini attribué à la matière est nécessairement imparfait, parce qu'il est comme la matière sans forme. Mais la forme n'est pas perfectionnée par la matière, son étendue est plutôt restreinte par elle. C'est pour cela que l'infini, considéré sous le rapport de la forme non déterminée par la matière, a la nature du parfait. Or, la forme la plus élevée c'est l'être même, comme nous l'avons fait voir (quest. IV, art. 1). L'être de Dieu n'étant point un être reçu ou communiqué, mais Dieu étant lui-même son être subsistant, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 4), il est évident qu'il est infini et parfait.

D'après ces considérations, la réponse au *premier* argument est évidente.

Il faut répondre au *second*, que le terme d'une quantité est comme sa forme. La preuve en est que la figure qui consiste dans la délimitation de la quantité est une forme qui a pour objet la quantité elle-même. Par conséquent, l'infini qui convient à la quantité est l'infini qui se rapporte à la matière ; mais ce n'est pas cet infini qu'on attribue à Dieu, comme nous l'avons dit dans le corps de cet article.

Il faut répondre au *troisième*, que l'être de Dieu subsistant par lui-même et n'étant pas reçu dans un autre être, il se distingue en tant qu'infini de tous les autres, et les autres diffèrent de lui. C'est ainsi que si la blancheur existait par elle-même, par là même qu'elle n'existerait pas dans un autre, elle différerait de toute blancheur existant dans un sujet quelconque.

ARTICLE II. — Y A-T-IL AUTRE CHOSE QUE DIEU QUI PUISSE ÊTRE INFINI PAR ESSENCE (4) ?

1. Il semble qu'il y ait autre chose que Dieu qui puisse être infini par essence. Car la vertu d'une chose est toujours en proportion de son essence. Si donc l'essence de Dieu est infinie, il faut que sa vertu le soit aussi. Par conséquent, il peut produire un effet infini, puisque l'étendue de la puissance se connaît d'après ses effets.

2. Tout ce qui a une vertu infinie, a une essence infinie. Or, une intelligence créée a une vertu infinie, car elle saisit l'universel qui peut s'étendre à une infinité d'individus. Donc toute substance intellectuelle créée est infinie.

3. La matière première est autre chose que Dieu, comme nous l'avons

(1) Les uns, comme Démocrite, en faisaient une quantité discrète, et ils supposaient des atomes infinis ; les autres en faisaient une quantité continue, et ils regardaient comme premier principe de toutes choses un élément ou un corps infini.

(2) Ou, plus mot à mot, elle est en puissance à l'égard d'une multitude de formes.

(3) Cette théorie est tout à fait celle d'Aristote, qui fait de la forme le principe de l'individualité, et qui, par là même, se sépare de Platon (voyez Arist., *Mét.* liv. VII).

(4) Le corollaire de cet article est que Dieu est le principe de toutes choses : car du moment où l'on admet que tous les êtres ont été créés, on démontre par là même qu'il n'y a que Dieu qui soit infini par essence.

vu (quest. III, art. 1 et 8, ad 3). Or, la matière première est infinie. Donc, indépendamment de Dieu, il y a autre chose qui peut être infini.

Mais c'est le *contraire*. Car l'infini ne peut sortir d'un principe quelconque, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 30). Or, tout ce qui n'est pas Dieu est sorti de Dieu comme de son premier principe. Donc il n'y a rien, excepté Dieu, qui puisse être infini.

CONCLUSION. — Il n'y a que Dieu qui soit infini absolument et par essence; tous les autres êtres sont absolument finis, ou ils ne sont infinis que sous un rapport (1).

Il faut répondre qu'indépendamment de Dieu il y a des êtres qui peuvent être infinis sous un certain rapport (2), mais il n'y en a pas qui le soient absolument. En effet, si nous parlons de l'infini dans ses rapports avec la matière, il est évident que tout ce qui est en acte a une forme, et qu'ainsi sa matière est déterminée par cette forme. Mais, par là même que la matière qui a revêtu une forme substantielle est encore en puissance (3) à l'égard d'une multitude de formes accidentelles, il s'ensuit qu'un être absolument fini peut être infini sous un certain rapport. Ainsi, le bois est fini quant à sa forme, et cependant il est infini sous un rapport, dans le sens qu'il est susceptible de changer de figure indéfiniment. — Si nous parlons de l'infini relativement à la forme, il est alors évident que les êtres dont les formes sont inhérentes à la matière, sont absolument finis et qu'ils ne sont infinis d'aucune manière. Si l'on admet qu'il y ait des formes créées qui ne soient pas reçues dans une matière, mais qui subsistent par elles-mêmes, comme quelques-uns le pensent des anges, ces formes seront infinies sous un rapport, dans le sens qu'elles ne seront limitées ni restreintes par une matière quelconque : mais parce qu'une forme créée et ainsi subsistante a l'être et qu'elle n'est pas son être elle-même, il faut que son être ait été reçu et restreint à une nature limitée. Par conséquent, il ne peut être absolument infini.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est contraire à la nature d'une créature que son essence soit son être lui-même, parce que l'être qui subsiste par soi n'est pas l'être créé; par conséquent il est contraire à la nature des choses que ce qui est créé soit absolument infini. Car comme Dieu, quoiqu'il ait une puissance infinie, ne peut pas faire quelque chose qui n'ait pas été fait, puisqu'il y a contradiction dans les termes; de même il ne peut pas faire quelque chose d'absolument infini.

Il faut répondre au *second*, que la vertu qu'a l'intelligence de s'étendre pour ainsi dire à l'infini, provient de ce qu'elle est une forme indépendante de la matière; soit qu'elle en soit complétement séparée comme dans les anges, soit au moins qu'il y ait en elle une puissance intellectuelle qui n'est pas l'acte d'un organe corporel, comme dans l'âme humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que la matière première n'existe pas par elle-même dans la nature, puisqu'elle n'est pas un être en acte, mais seulement en puissance, et par conséquent elle a plutôt été concréée que créée. Cependant en la considérant comme existant en puissance, elle n'est pas infinie absolument, elle ne l'est que sous un rapport, parce qu'elle n'est pas susceptible de revêtir d'autres formes que les formes naturelles.

ARTICLE III. — PEUT-IL Y AVOIR UN INFINI ACTUEL EN GRANDEUR (4)?

1. Il semble qu'il puisse y avoir un infini actuel en grandeur. En effet,

(1) *Secundum quid*, c'est-à-dire dans un genre.

(2) Dans un genre, comme la ligne qui est parfaite sous le rapport de l'étendue, mais qui manque de toutes les autres perfections.

(3) Ainsi l'homme peut être blanc ou noir, grand ou petit, ignorant ou savant, etc.

(4) On distingue deux sortes d'infini : l'infini actuel, ou l'infini en acte, qui est actuellement aussi

lans les sciences mathématiques il n'y a pas de fausseté, parce que les ıbstractions ne mentent pas, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 18). Or, es sciences mathématiques font usage de l'infini en grandeur; car en géonétrie on dit souvent dans les démonstrations : *que telle ligne soit infinie.* Donc il n'est pas impossible qu'il y ait un infini en grandeur.

2. Ce qui n'est pas contraire à la nature d'une chose peut bien lui convenir. Or, l'idée d'infini ne répugne pas à celle de grandeur. Le fini et l'infini semblent plutôt être les éléments de la quantité. Donc il n'est pas impossible qu'il y ait une grandeur qui soit infinie.

3. La grandeur est divisible à l'infini. Car on définit le continu ce qui peut être divisé à l'infini, comme on le voit dans Aristote (*Phys.* lib. III, text. 1). Or, les contraires sont susceptibles des mêmes modifications. L'addition étant contraire à la division, et l'augmentation à la diminution, il semble que si l'on peut diviser un objet à l'infini, il peut aussi croître en grandeur à l'infini, et qu'il est par conséquent possible qu'il y ait une grandeur infinie.

4. Le temps et le mouvement empruntent la quantité et la continuité à la grandeur, par laquelle passe le mouvement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV). Or, il n'est pas contraire à la nature du mouvement et du temps qu'ils soient infinis, puisque tous les points indivisibles marqués dans le temps et dans un mouvement circulaire sont principe et fin. Donc il ne répugne pas à la nature de la grandeur qu'elle soit infinie.

Mais c'est le *contraire*. En effet, tout corps a une surface. Or, tout corps qui a une surface est fini, parce que la surface est la limite même du corps. Donc tout corps est fini. On peut en dire autant de la surface et de la ligne. Il n'y a donc rien d'infini en grandeur.

CONCLUSION. — Aucun corps ni naturel, ni mathématique ne peut être infini.

Il faut répondre qu'il y a une différence entre l'infini par essence et l'infini en grandeur. En supposant qu'il y eût un corps infini en grandeur, comme le feu ou l'air, il ne serait cependant pas infini en essence, parce que son essence serait toujours limitée par la forme qui en ferait une espèce et par la matière qui en ferait un individu. C'est pourquoi, après avoir admis, d'après ce qui précède, qu'aucune créature n'est infinie en essence, il reste encore à examiner s'il n'y a point quelque créature qui soit infinie en grandeur. — Il faut savoir que le corps qui est l'expression complète de la grandeur est pris en deux sens : *mathématiquement* quand on ne considère en lui que la quantité, et *naturellement* quand on considère la matière et la forme. Pour le corps naturel, il est évident qu'il ne peut être infini en acte. Car tout corps naturel a une forme substantielle déterminée, et comme la forme substantielle emporte avec elle les accidents, il faut, si la forme est déterminée, que les accidents le soient aussi. La quantité étant comprise dans les accidents, il s'ensuit que dans tout corps naturel elle doit être déterminée en plus ou en moins. Par conséquent, il est impossible qu'un corps naturel soit infini. C'est ce qu'on peut encore démontrer par le mouvement. En effet, tout corps naturel a un mouvement naturel, mais un corps infini ne pourrait pas avoir un mouvement naturel. Car il ne pourrait pas avoir un mouvement en droite ligne, parce qu'aucun corps ne se meut de cette manière, à moins qu'il ne soit hors de son lieu, ce qui ne pourrait arriver à un corps infini, puisqu'il occuperait tous les lieux et qu'ils lu ap-

parfait qu'il peut être; et l'infini potentiel, ou l'infini en puissance, qui peut toujours être augmenté. En prouvant que la grandeur ne peut être infinie en acte, saint Thomas réfute les anciens philosophes qui admettaient un premier principe infini qu'ils supposaient corporel.

partiendraient tous indifféremment. Il ne pourrait pas non plus avoir un mouvement circulaire, parce que dans le mouvement circulaire il faut qu'une partie du corps passe à l'endroit qu'occupait auparavant une autre partie ; ce qui ne pourrait se faire dans un corps circulaire, si on le suppose infini. Car dans un corps circulaire, deux lignes qui partent du centre sont d'autant plus écartées entre elles qu'on les prolonge davantage. Or, si le corps était infini, les lignes seraient infiniment écartées, et l'une ne pourrait jamais arriver à la place de l'autre. — Pour le corps mathématique la même raison existe. Car si nous nous représentons un corps mathématique comme existant réellement, il faut que nous le considérions sous une forme quelconque, puisque rien n'existe en acte que par une forme, et la forme d'une quantité étant par elle-même une figure, il faudrait que le corps mathématique eût une figure. Il serait par conséquent fini, car une figure est nécessairement comprise dans une ou plusieurs limites.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en géométrie on n'a pas besoin de ligne qui soit infinie en acte. On se sert seulement de ligne finie en acte dont on puisse retrancher autant de parties qu'il est nécessaire, et ce sont ces lignes indéfinies qu'on appelle infinies.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'infini ne répugne pas à l'idée de grandeur en général, cependant il est contraire à la nature de toute grandeur spécifique, telle que la grandeur de deux ou trois coudées, la grandeur circulaire ou triangulaire et toutes les espèces de grandeur semblables. Or, il n'est pas possible que ce qui ne peut exister dans l'espèce existe dans le genre. Donc il n'est pas possible qu'il y ait une grandeur infinie, puisqu'il n'y a aucune espèce de grandeur qui le soit.

Il faut répondre au *troisième*, que l'infini qui convient à la quantité, comme nous l'avons dit (art. 1), se rapporte à la matière. Or, par la division du tout, on arrive à la matière, puisque ce sont les parties qui constituent la matière. Par l'addition on approche au contraire du tout, selon son existence formelle (1). C'est pourquoi on n'ajoute pas à sa grandeur à l'infini, quoique sa divisibilité soit infinie.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mouvement et le temps ne sont pas totalement, mais successivement en acte, et que, par conséquent, ils sont tout à la fois en acte et en puissance. Mais la grandeur est totalement en acte. C'est pourquoi l'infini qui convient à la quantité et qui se rapporte à la matière, répugne à la grandeur sans répugner au temps et au mouvement, parce que le temps et le mouvement sont successifs et que la grandeur ne l'est pas.

ARTICLE IV. — L'INFINI PEUT-IL EXISTER DANS LES CHOSES EN RAISON DE LEUR MULTITUDE (2)?

1. Il semble possible qu'il y ait une multitude infinie en acte, car il n'est pas impossible de faire passer à l'acte ce qui est en puissance. Or, le nombre peut être multiplié à l'infini. Donc il n'est pas impossible qu'il y ait une multitude infinie en acte.

2. Il est possible qu'un individu de chaque espèce existe en acte. Or, les

(1) Ou plus clairement, la division regarde la matière qui est une puissance divisible à l'infini, et c'est pourquoi la division est infinie ; l'addition regarde le tout qui a sa forme, et par conséquent ses limites ; c'est pour cette raison que l'addition ne peut croître à l'infini.

(2) L'infini en nombre (*in numero*) peut-il exister? Telle est la question. Dans l'article précédent, saint Thomas a prouvé qu'il ne pouvait exister en grandeur (*in mensurâ*), et auparavant il avait démontré qu'il ne pouvait exister qu'en Dieu par essence (*in pondere*). Ces trois articles sont donc un nouveau commentaire de l'Écriture (*Sap.* II) : *Omnia in numero, pondere et mensurâ disposuisti.*

espèces de figures sont infinies. Donc il est possible qu'il y ait des figures infinies en acte.

3. Les choses qui ne sont pas opposées entre elles, ne se font pas obstacle mutuellement. En supposant qu'il y ait une multitude de choses existantes, on peut encore en produire une multitude d'autres qui ne leur soient pas opposées. Donc il n'est pas impossible qu'on en ajoute encore d'autres qui existent simultanément avec les premières, et cela jusqu'à l'infini. Par conséquent il est possible qu'il y ait des infinis en acte.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit au livre de la Sagesse (*Sap*. XI, 21): *Vous avez tout disposé avec poids, nombre et mesure.*

CONCLUSION. — Il est impossible qu'il y ait une multitude qui soit par elle-même ou par accident infinie en acte, mais il est possible qu'elle existe en puissance.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a eu deux opinions. Les uns ont dit avec Avicenne et Algazel (1), qu'il était impossible qu'il y eût une multitude qui fût infinie en acte par elle-même, mais qu'il n'était pas impossible qu'il y en eût une qui le fût par accident. Car on dit qu'une multitude est infinie par elle-même quand, pour opérer une chose quelconque, on demande une multitude infinie d'éléments. Cela ne peut pas être, parce qu'il faudrait alors que l'objet dépendît d'une infinité de causes; par conséquent, il ne serait jamais terminé, puisque ce qui est infini n'a pas de fin. Une multitude est infinie par accident quand on ne requiert pas une multitude infinie de moyens pour faire une chose, mais qu'il arrive qu'on en emploie réellement une infinité. C'est ce qu'on peut rendre sensible par le travail d'un forgeron. Pour travailler il a besoin en soi d'une multitude de choses. Ainsi, il faut qu'il ait dans l'esprit la science de son art, qu'il meuve sa main, qu'il se serve d'un marteau. Si ces auxiliaires se multipliaient à l'infini, jamais son ouvrage ne serait terminé, parce qu'il dépendrait d'une infinité de causes. Mais le nombre des marteaux qu'il emploie lorsqu'il brise l'un et qu'il en prend un autre produit une multitude par accident. Car il arrive qu'il s'est servi de beaucoup de marteaux, et rien n'empêche qu'il n'en emploie un, deux, plusieurs, ou une infinité s'il travaille un temps infini. D'après ce raisonnement, ils ont supposé qu'il était possible qu'il y eût par accident une multitude infinie en acte. Mais cela est impossible, parce qu'il faut que toute multitude existe dans une espèce de multitude quelconque. Or, les espèces de multitude sont comme les espèces des nombres, et aucune espèce de nombre n'est infinie, parce que tout nombre est une multitude qui a pour mesure l'unité. Il est par conséquent impossible qu'il y ait une multitude qui soit par elle-même ou par accident infinie en acte. — De même, toute multitude qui existe dans la nature des choses a été créée, et tout ce qui a été créé, le créateur l'a fait dans une certaine intention, car il n'a rien créé qu'en vue d'une fin. Il faut donc que tout ce qui a été créé corresponde à un nombre déterminé, et il est par conséquent impossible qu'une multitude infinie existe en acte, même par accident. — Mais il est possible qu'il y ait une multitude infinie en puissance, parce que l'augmentation de la multitude est une conséquence de la division de la grandeur. Car plus un objet est divisé, et plus est considérable le nombre de ses parties. D'où il suit que, comme l'infini existe en puissance dans la division de ce qui est continu, parce qu'on se rapproche alors de la matière, comme

(1) Avicenne décida de la fortune d'Aristote parmi les Arabes. Il adopta presque toutes ses opinions, et il passa en revue tous ses ouvrages en les abrégeant ou en les commentant. Algazel et Fakhr-Eddin Rhazy introduisirent les premiers la logique dans les discussions religieuses, et ce mélange de philosophie et de théologie altéra beaucoup la religion musulmane.

nous l'avons vu (art. préc.), de même il existe en puissance dans l'accrois-sement de la multitude.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce qui est en puissance peu être réduit en acte conformément à sa manière d'être : ainsi on ne peut pa faire qu'un jour soit en acte, et qu'il existe tout entier dans un seul et mêm instant; sa durée doit être successive. De même on ne peut faire qu'un multitude infinie soit en acte, et qu'elle existe tout entière simultanément elle doit se composer d'une série successive, parce qu'après une multitude i peut y en avoir une autre, et cela jusqu'à l'infini.

Il faut répondre au *second*, que les espèces des figures sont infinies comm les nombres. Ainsi il y a des figures de trois, de quatre côtés, et ainsi d suite. D'où il suit que comme une multitude infinie en nombre ne peu exister en acte tout à la fois dans sa totalité, mais qu'elle offre nécessaire ment une succession, il en est de même des figures.

Il faut répondre au *troisième*, que bien qu'après avoir établi l'existence d certaines choses on puisse en établir d'autres sans répugnance, cependan l'infini répugne à la multitude, de quelque espèce qu'elle soit. Il n'est pa conséquent pas possible qu'une multitude infinie existe en acte.

QUESTION VIII.

DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES ÊTRES.

Parce qu'il semble dans la nature de l'infini d'être partout et en tout, il faut exami-ner si cela convient à Dieu. — A cet égard quatre questions se présentent : — 1° Die est-il en toutes choses? — 2° Dieu est-il partout? — 3° Dieu est-il partout par son es-sence, sa puissance et sa présence? — 4° Est-ce le propre de Dieu d'être partout?

ARTICLE I. — DIEU EST-IL EN TOUTES CHOSES (1)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas en toutes choses. Car ce qui est au dessus de tout n'est pas en toutes choses. Or, Dieu est au-dessus de tout d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* CXII, 4) : *Le Seigneur est au-dessus d toutes les nations.* Donc Dieu n'est pas en toutes choses.

2. Ce qui est dans une chose est contenu par elle. Or, Dieu n'est pas con tenu par les choses, mais plutôt il les contient. Donc Dieu n'est pas dans le choses, mais les choses sont plutôt en lui. C'est pourquoi saint Augustin di (lib. LXXXIII qq. q. 20) que toutes les choses sont en lui plutôt qu'il n'es quelque part.

3. Plus un agent a de vertu et plus son action agit à distance. Or, Dieu es l'agent qui a le plus de puissance. Son action peut donc s'étendre aux chose qui sont les plus éloignées de lui, et il n'est pas nécessaire qu'il soit e elles.

4. Les démons sont des êtres, et cependant Dieu n'est pas en eux. Car i n'y a pas de rapport entre la lumière et les ténèbres, comme le dit saint Pau (II. *ad Cor.* VI, 15). Donc Dieu n'existe pas en toutes choses.

Mais c'est le *contraire.* En effet, un être existe partout où il opère quelqu chose. Or, Dieu opère quelque chose dans tous les êtres, d'après ce mo d'Isaïe (Is. XXVI, 12) : *Vous opérez en nous, Seigneur, toutes nos œuvres* Donc Dieu existe en toutes choses.

(1) Il est dit au livre de la Sagesse (*Sap.* I) : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia,* etc. Cette même vérité se trouve exposée dans une multitude d'autres endroits, dans l'Ecriture, les conciles et les Pères. Elle n'a guère été contredite que par Basilide, qu croyait, d'après les pythagoriciens, que la Divinit résidait dans le soleil. (*Voyez* l'exposition de so système dans le *Dictionnaire des hérésies.*)

CONCLUSION. — Dieu étant l'être même par essence, il existe en toutes choses de a manière la plus intime.

Il faut répondre que Dieu existe en toutes choses, non point comme une parie de leur essence ou comme un accident, mais comme l'agent est présent à être sur lequel il agit. Car il faut que tout agent soit uni à l'être sur lequel il gitimmédiatement, et qu'il l'atteigne par sa vertu. C'est de là que part Aristote our prouver (*Phys.* lib. VII, text. 10) qu'il faut que le moteur et l'objet qu'il neut existent en même temps. Dieu étant l'être même par son essence, il faut ue l'être créé soit son effet propre : comme l'action de brûler est l'effet propre u feu. Or, Dieu produit cet effet dans les choses, non-seulement au premier noment de leur existence, mais tant qu'il leur conserve l'être : comme la lunière est produite dans l'air par le soleil, tant que l'air est illuminé. Par conséuent, tant qu'une chose existe, il faut que Dieu lui soit présent conformément son mode d'existence. Et, comme l'être est ce qu'il y a de plus intime dans haque chose et ce qu'il y a de plus profond, puisque c'est la forme qui embrasse out ce qui existe, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. VII, rt. 1), il s'ensuit que Dieu existe en toutes choses et d'une manière intime.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu est au-dessus de tout par excellence de sa nature, et que cependant il est en toutes choses parce qu'il st la cause de tout ce qui existe, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'on dise que les choses corporelles sont ans un milieu qui les contient, il n'en est pas de même des choses spirituelles. lles contiennent au contraire les choses dans lesquelles elles existent, comme âme contient le corps. Ainsi donc on dit que Dieu est dans les choses parce u'il les contient; mais cela n'empêche pas de dire, par analogie avec les hoses corporelles, que tout est en Dieu dans le sens qu'il renferme tout.

Il faut répondre au *troisième*, que tout agent, quelque puissant qu'il soit, 'agit sur un objet éloigné que par le moyen d'un intermédiaire. Mais la oute-puissance de Dieu a ceci de particulier qu'elle s'exerce immédiatement ur toutes choses. Car il n'y a rien qui soit éloigné de Dieu, puisqu'il renferme out en lui-même. On dit cependant qu'une chose en est éloignée en raison de a différence qui existe entre elle et lui au point de vue de la nature ou de la râce; comme on dit qu'il est au-dessus de tout par l'excellence de sa nature.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans les démons on doit distinguer la ature qui est l'œuvre de Dieu et la tache du péché qui ne provient pas de ui. C'est pourquoi il ne faut pas dire, absolument parlant, que Dieu est dans es démons, mais on doit ajouter qu'il est en eux considérés comme êtres. Iais pour les choses dont la nature n'a point été déformée on doit dire absoument que Dieu existe en elles.

ARTICLE II. — DIEU EST-IL PARTOUT (1)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas partout. Car être partout signifie être en out lieu. Or, il ne convient pas à Dieu d'être en tout lieu, puisqu'il ne peut as être dans un lieu. Car il n'y a pas de lieu, dit Boëce (*in lib. de hebom.*) pour les êtres incorporels. Donc Dieu n'est pas partout.

2. Le lieu est aux choses permanentes ce que le temps est aux choses suc-

(1) Dans l'article précédent, saint Thomas a rouvé que Dieu était en toutes choses; ici il rouve qu'il est dans tous les lieux. Ceux qui ont ié cette vérité, ce sont les païens, qui renfernaient leurs dieux dans des idoles ou des temples; es stoïciens, qui attachaient Dieu au monde omme le patient à sa roue; les platoniciens, qui e renfermaient dans le monde comme un pilote dans un vaisseau; les juifs et les samaritains, qui restreignaient la Divinité au temple de Jérusalem ou sur le mont Garizim; les gnostiques et les manichéens; les sociniens, qui niaient que Dieu fût substantiellement partout; enfin les disciples de Gassendi, qui, avec Epicure, distinguaient l'espace ou le vide de Dieu et de la matière.

cessives. Or, l'unité indivisible de l'action ou du mouvement ne peut existe en divers temps. Donc l'unité indivisible de toutes les choses permanente en général ne peut exister en tous lieux. L'être de Dieu n'étant pas succes sif, mais permanent, il s'ensuit que Dieu n'existe pas dans plusieurs lieux et que, par conséquent, il n'est pas partout.

3. Quand un être est tout entier quelque part il n'y a rien de lui hors de c lieu. Or, si Dieu est dans un lieu, il y est tout entier puisqu'il n'a pas de parties Donc il n'y a rien de lui hors de ce lieu et par conséquent il n'est pas partou

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans Jérémie (Jer. XXIII, 24) : *Je rem plis le ciel et la terre.*

CONCLUSION. — Dieu est en tous les lieux comme dans des choses auxquelles donne la vertu de conserver les objets qui s'y placent; il est aussi en tous les lieux, il les remplit tous, non à la façon des corps qui empêchent les autres corps d'occupe le même espace qu'eux, mais en donnant l'être à tous les objets qui les remplissent.

Il faut répondre qu'un lieu étant une chose, un être peut être dans un lie de deux manières. 1° A la manière des autres choses, c'est-à-dire comm une chose peut être dans d'autres d'une certaine manière; c'est ainsi que le accidents d'un lieu sont dans un lieu. 2° A la manière propre du lieu, c'est à-dire comme les objets placés dans un lieu existent dans ce lieu. Or, de ce deux manières, Dieu est sous un rapport en tout lieu, c'est-à-dire qu'il es partout. D'abord, comme il est en toutes choses, en tant qu'il leur donn l'être, la vertu et l'action, de même il est en tout lieu selon qu'il donne à cha que lieu la vertu de recevoir les objets. Ensuite les objets placés dans un lie y existent suivant qu'ils le remplissent. Or, Dieu remplit tous les lieux, no pas à la façon d'un corps, car on dit qu'un corps remplit un lieu quand ne permet pas d'y placer d'autres corps avec lui, tandis que Dieu peut êtr dans un lieu sans empêcher les autres êtres d'y être avec lui. Au contraire i remplit tous les lieux en donnant l'être à tuos les objets qui s'y trouvent pla cés et qui les occupent complétement.

Il faut répondre au *premier* argument, que les êtres spirituels ne son pas dans un lieu à la manière des êtres corporels qui ont des dimension qu'on peut calculer, mais qu'ils y existent par l'effet de leur puissance.

Il faut répondre au *second*, que l'indivisibilité est de deux sortes. L'un s'applique aux quantités continues, comme le point dans les choses qui son permanentes et le moment dans celles qui sont successives. Cette sorte d'in divisibilité, quand il s'agit de choses permanentes, par là même que sa si tuation est déterminée, ne peut être dans plusieurs parties d'un lieu, ni dan plusieurs lieux. De même l'indivisibilité de l'action ou du mouvement ayant dans le mouvement ou l'action un ordre déterminé, ne peut être dan plusieurs parties du temps. Mais il y a une autre sorte d'indivisibilité qu est en dehors de toute quantité continue, et c'est ainsi que les substance spirituelles, telles que Dieu, l'ange et l'âme, sont indivisibles. Cette indivisi bilité ne s'applique pas aux quantités continues comme à des choses qu sont de même nature qu'elle, mais comme à des objets soumis à son action par conséquent, en raison de l'étendue de son action qui peut atteindre un ou plusieurs lieux, un petit ou un grand espace, on dit qu'elle est dans un ou plusieurs lieux, dans un lieu resserré ou vaste.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on parle du tout par rapport aux parties. Or, il y a deux sortes de parties : la partie de l'*essence*, c'est ainsi que l'on dit qu la forme et la matière sont les parties d'un être composé, le genre et la dif férence les parties de l'espèce, et la partie de l'*étendue* qui n'est que la di vision d'une quantité quelconque. Or, ce qui est tout entier dans un lieu

ous le rapport de l'étendue, ne peut être hors de ce lieu, parce que l'étenue d'un corps a la même mesure que celle du lieu qu'il occupe. Mais l'esence n'a pas ainsi pour mesure la délimitation du lieu où elle est présente, il n'est pas nécessaire qu'un être qui est par son essence dans un lieu ne oit d'aucune manière ailleurs. C'est ce qu'on peut voir dans les formes acidentelles qui sont étendues par accident. Ainsi la blancheur, considérée au oint de vue de son essence, est tout entière dans chaque partie d'une surce, parce qu'on la trouve dans chacune de ces parties avec les propriétés ui caractérisent son espèce. Mais si on la considère au point de vue de étendue de la qualité dont elle a, par accident, revêtu la forme, elle n'est us alors tout entière dans chaque partie de la surface. Or, dans les ibstances spirituelles, l'ensemble de l'être ne peut exister, ni par luiême ni par accident, sous le rapport de la quantité ou de l'étendue, mais eulement sous celui de l'essence. Et c'est pourquoi comme l'âme est tout ntière dans chaque partie du corps, de même Dieu est tout entier en toutes hoses et dans chacune d'elles.

RTICLE III. — DIEU EST-IL PARTOUT PAR SON ESSENCE, SA PRÉSENCE ET SA PUISSANCE (1)?

1. Il semble qu'on ait mal déterminé la manière d'être de Dieu dans les hoses, en disant que Dieu est en toutes choses par son essence, sa puisance et présence. Car ce qui est par son essence dans une chose est essenellement en elle. Or, Dieu n'est pas essentiellement dans les choses puis-u'il n'est de l'essence d'aucune chose. Donc on ne doit pas dire que Dieu st dans les choses par son essence, sa présence et sa puissance.

2. Etre présent à une chose, c'est ne lui manquer jamais. Or, quand on it que Dieu est par son essence en toutes choses, cela signifie qu'il ne fait éfaut à aucune d'elles. Donc dire que Dieu est en toutes choses par son ssence, c'est comme si l'on disait qu'il y est par sa présence. Il était par onséquent superflu de dire qu'il y est par son essence, sa présence et sa uissance.

3. Comme Dieu est le principe de toutes choses par sa puissance, il l'est ussi par sa science et sa volonté. Or, on ne dit pas que Dieu soit dans les hoses par sa science et sa volonté. Donc on ne devrait pas dire non plus u'il y est par sa puissance.

4. Comme la grâce est une perfection surajoutée à la substance d'une hose, ainsi il y a beaucoup d'autres perfections pareillement surajoutées. i l'on admet que Dieu existe d'une manière spéciale dans certains êtres par a grâce, il semble qu'on doive admettre autant de différentes manières 'être dans les choses qu'il y a de perfections particulières qui peuvent eur être surajoutées.

Mais c'est le *contraire*. D'après la glose (Sup. *Cant. cant.* cap. v), Dieu est 'une manière générale en toutes choses par sa présence, sa puissance et a substance; néanmoins on dit qu'il est d'une manière familière dans queles êtres par sa grâce.

CONCLUSION. — Dieu est en tout par sa puissance parce que tout lui est soumis; l est en tout par son essence parce qu'il a tout créé immédiatement, et il est en tout ar sa présence parce qu'il connaît tout.

(1) Cet article combat les manichéens, qui diaient que Dieu ne s'occupe pas des choses matéielles, en montrant que tout est soumis à sa puisance; il attaque les athées, en montrant qu'il est résent partout; il réfute les philosophes qui admettaient le système des émanations en prouvant qu'il est partout par sa puissance. On ne peut nier aucune de ces vérités sans être hérétique, selon la remarque du P. Petau (*De Deo*, lib. VII, cap. 7, n. 5).

Il faut répondre que Dieu peut être dans une chose de deux manières : d'abord comme cause efficiente, et à ce titre il est dans toutes les choses qu'il a produites ; ensuite il peut être dans une chose comme l'objet de l'action est dans celui qui agit. C'est ainsi que dans les opérations de l'âme, l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, et l'objet désiré dans le sujet qui le désire. C'est de cette seconde manière que Dieu existe spécialement dans la créature raisonnable qui le connaît et l'aime actuellement et habituellement. Et, parce que c'est la grâce qui détermine dans la créature ces sentiments et ces dispositions, comme on le verra plus loin (quest. XII, art. 4), on dit qu'il est dans les saints par sa grâce. Pour se faire une idée de sa manière d'être dans les autres êtres qu'il a créés, il faut examiner ce qui se passe dans les choses humaines. Ainsi, on dit qu'un roi existe dans tout son royaume par sa puissance, quoiqu'il ne soit pas partout. On dit que quelqu'un existe par sa présence dans toutes les choses qu'il voit devant lui. C'est ainsi qu'on considère toutes les choses qui sont dans une maison comme présentes à celui qui les voit, bien qu'il ne soit pas substantiellement dans toutes les parties de la maison. Et l'on dit qu'une chose existe essentiellement ou substantiellement dans le lieu où sa substance existe. — Il y a eu des hérétiques, tels que les manichéens (1), qui ont dit que les choses spirituelles et incorporelles étaient soumises à la puissance divine, mais que les choses visibles et corporelles dépendaient de la puissance du principe contraire. Il faut donc affirmer contre eux que Dieu existe en tout par sa puissance. — D'autres ont dit que, tout en admettant que tout était soumis à la puissance divine, il ne fallait cependant pas croire que la Providence s'étendît jusqu'aux créatures les plus humbles (2)! C'est dans leur bouche que l'écrivain sacré met ces paroles (Job, XXII, 14) : *Il marche autour des portes du ciel, mais ses regards ne s'abaissent pas jusqu'à nous.* Il a fallu établir contre eux que Dieu est en toutes choses par sa présence. — D'autres ont supposé que, bien que la providence de Dieu s'étendît à tout, il n'avait cependant pas créé immédiatement toutes choses (3), qu'il avait immédiatement créé les créatures premières, et que celles-ci avaient fait les autres. Contre ces derniers il faut dire que Dieu est en tout par son essence. — Ainsi donc, il est en tout par sa puissance, parce que tout lui est soumis ; il est en tout par sa présence, parce que tout est à découvert devant ses yeux ; il est en tout par son essence, parce qu'il est présent à tout comme cause de tout ce qui existe, tel nous l'avons dit (art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que Dieu est en toutes choses par son essence et non par leur essence ; ce qui ne signifie pas conséquemment qu'il est de leur essence, mais que sa substance est présente à tout en tant que cause de tout ce qui existe, comme nous l'avons dit (art 1.).

Il faut répondre au *second*, qu'une chose peut être présente à quelqu'un sans qu'il soit en elle par son essence. Il peut la voir et cependant être éloigné d'elle substantiellement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pour ce motif qu'il était important d'exprimer ces deux manières d'être, l'essence et la présence.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est de la nature de la science et de la volonté que ce qui est su soit dans le sujet qui sait et ce qui est voulu dans

(1) Cette erreur se retrouve dans la plupart des systèmes de la philosophie ancienne.

(2) D'après ces philosophes, la Providence ne s'occupe pas des individus, des choses contingentes et particulières.

(3) Les philosophes alexandrins et les gnostiques se sont particulièrement arrêtés au système des émanations.

le sujet qui veut. Par conséquent sous ce double rapport les choses sont en Dieu plutôt que Dieu n'est en elles. Mais il est dans la nature de la puissance d'agir sur un objet qui est en dehors d'elle. D'où il suit que l'être qui met sa puissance en action agit toujours sur un objet extérieur, et qu'on peut dire conséquemment que par sa puissance il existe dans un autre.

Il faut répondre au *quatrième,* qu'il n'y a pas d'autre perfection que la grâce qui se surajoute à la substance pour faire connaître et aimer Dieu, et qu'il n'y a par conséquent que la grâce qui établisse une manière d'être particulière de Dieu dans les choses. Il y a cependant encore une autre manière d'être de Dieu dans l'homme, qui consiste dans l'union de l'un et de l'autre. Nous en parlerons en son lieu (3e part., quest. II, art. 1).

ARTICLE IV. — EST-CE LE PROPRE DE DIEU D'ÊTRE PARTOUT (1)?

1. Il semble que ce ne soit pas le propre de Dieu d'être partout. Car, d'après Aristote (1 Post. text. 43), l'universel est partout et toujours; la matière première est aussi partout puisqu'elle est dans tous les corps. Cependant aucune de ces choses n'est Dieu, comme nous l'avons précédemment démontré (quest. III, art. 1). Donc ce n'est pas le propre de Dieu d'être partout.

2. Le nombre existe dans toutes les choses qui sont comptées. Or, l'univers entier a été formé dans le nombre, comme il est dit au livre de la Sagesse (*Sap.* II). Donc il y a un nombre qui est dans tout l'univers, et par conséquent partout.

3. L'univers forme un corps dont l'ensemble est parfait, comme le dit Aristote (*De cœlo et mundo*, lib. I, text. 4). Or, l'univers, compris dans sa généralité, est partout, parce qu'il n'y a aucun lieu en dehors de lui. Donc il n'y a pas que Dieu qui soit partout.

4. Si un corps était infini, il comprendrait tous les lieux. Donc il serait partout, et l'ubiquité ne serait pas ainsi un attribut spécial de Dieu.

5. L'âme, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 5), est tout entière dans tout le corps comme dans chaque partie du corps. Par conséquent, s'il n'y avait dans le monde qu'un seul être animé, son âme serait partout, et l'ubiquité ne serait pas le propre de Dieu.

6. D'après saint Augustin (*Epist.* III *ad Volus.*), où l'âme voit, elle sent; où elle sent, elle vit; où elle vit, elle est. Or, l'âme voit presque partout; car elle parcourt successivement tout le ciel. Donc l'âme est partout.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Ambroise dit dans son livre sur l'Esprit-Saint (liv. I, ch. 7) : Qui oserait dire que le Saint-Esprit est une créature, lui qui est en tout, partout et toujours? Ce qui est certainement le propre de la Divinité.

CONCLUSION.—Il faut que Dieu soit partout, qu'il y soit tout entier, et non par partie.

Il faut répondre que c'est le propre de Dieu d'être partout *premièrement* et par lui-même. Je dis qu'il est partout *premièrement,* c'est-à-dire qu'il est absolument partout tout entier. Car si une chose était partout de manière que ses différentes parties fussent en divers lieux, elle ne serait pas partout *premièrement,* parce que ce qui convient à une chose sous le rapport de ses parties ne lui convient pas premièrement; par exemple, si un homme avait les dents blanches, la blancheur ne conviendrait pas à l'homme premièrement, mais à la dent (2). J'appelle être partout *par soi,* quand l'ubiquité ne

(1) On peut, au moyen de la doctrine renfermée dans cet article, répondre à Zuingle et aux ubiquistes, qui disaient que l'humanité du Christ, comme sa divinité, était partout.

(2) Cet exemple fait comprendre le sens qu'on doit attacher au mot *premièrement.*

convient pas à une chose par accident, en raison d'une hypothèse quelconque. Ainsi, un grain de millet serait partout, en supposant qu'aucun corps n'existe. Une chose existe partout par elle-même quand, dans toute hypothèse possible, elle est toujours nécessairement partout. C'est là le propre de Dieu, parce que, quel que soit le nombre des lieux qu'on suppose, quand on en ajouterait encore indéfiniment à ceux qui existent, il faudrait que Dieu fût dans tous, parce que rien ne peut exister que par lui. Ainsi, être partout tout entier et par soi-même, c'est donc un des propres attributs de Dieu. Car, quel que soit le nombre des lieux qu'on suppose, il faut qu'il soit dans chacun d'eux, non par partie, mais tout entier.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'universel et la matière première sont partout, à la vérité, mais non selon le même être (1).

Il faut répondre au *second*, que le nombre n'étant qu'un accident n'est point dans un lieu par lui-même, mais accidentellement. Il n'est pas non plus tout entier dans chacun des objets qui sont comptés; il n'y est qu'en partie. Par conséquent il n'est pas comme Dieu, qui est partout tout entier et par lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ensemble de l'univers est partout, mais qu'il n'est pas tout entier en chaque lieu; il n'y est que par parties. Il n'est pas non plus partout par lui-même, parce que si l'on supposait la création d'autres lieux il ne serait pas en eux.

Il faut répondre au *quatrième*, que s'il y avait un corps infini, il serait partout, mais par parties.

Il faut répondre au *cinquième*, que s'il n'y avait dans le monde qu'un seul être animé, son âme ne serait partout que par accident.

Il faut répondre au *sixième*, que ces mots *où l'âme voit* peuvent s'entendre de deux manières : 1° l'adverbe *où* peut être considéré selon qu'il détermine l'acte de la vue par rapport à l'objet (2). Dans ce sens il est vrai que quand l'âme voit le ciel, sa vue est dans le ciel, et pour la même raison ses sentiments, mais il ne s'ensuit pas qu'elle vive dans le ciel ou qu'elle y soit; parce que vivre et exister n'impliquent pas un acte qui passe à un objet extérieur. L'adverbe *où* peut s'entendre selon qu'il détermine l'acte de celui qui voit, considéré par rapport au sujet qui le produit (3). Dans ce cas il est vrai que l'âme est dans le sujet où elle sent et où elle voit, et qu'elle y vit selon cette manière de parler. Par conséquent il ne s'ensuit pas qu'elle soit partout.

QUESTION IX.

DE L'IMMUTABILITÉ DE DIEU.

Nous avons ensuite à examiner l'immutabilité de Dieu, et l'éternité qui en est la conséquence. — A l'égard de l'immutabilité, deux questions se présentent : — 1° Dieu est-il absolument immuable? — 2° L'immutabilité est-elle le propre de Dieu?

ARTICLE I. — DIEU EST-IL ABSOLUMENT IMMUABLE (4)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas absolument immuable. Car tout ce qui

(1) Leur être diffère selon les individus dans lesquels ils se trouvent.

(2) L'acte de voir est alors pris objectivement.

(3) Dans ce second sens, l'acte de voir est pris subjectivement.

(4) L'Eglise, dans son office de la sainte Trinité, proclame ce dogme en ces termes : *Te semper idem esse, vivere et intelligere profitemur;* il a été nié par les *agnoetes*. On appelait ainsi des hérétiques qui étaient disciples de Théophrone et qui vivaient sur la fin du IVe siècle. Ils ont prétendu que Dieu ne connaissait pas tout, et qu'il acquérait chaque jour des connaissances. On a donné aussi ce nom, qui signifie *ignorant*, à ceux qui ont soutenu que Jésus-Christ ne savait pas tout. Ils se fondaient sur le passage dans lequel Jésus-Christ dit que le Fils de l'Homme ne connaît pas le jour du jugement.

se meut est muable sous un rapport. Or, saint Augustin dit (*sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 20) : L'Esprit créateur se meut, bien que ce ne soit ni dans le temps, ni dans le lieu. Donc Dieu est muable de quelque manière.

2. Il est écrit de la sagesse (*Sap.* VII, 24) qu'*elle est plus variable que tout ce qui est changeant.* Or, Dieu est la sagesse elle-même. Donc Dieu n'est pas immuable

3. S'approcher et s'éloigner indiquent un mouvement. Or, il est dit dans l'Ecriture (Jac. IV, 8) : *Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous.* Donc Dieu n'est pas immuable.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit (*Mal.* III, 6) : *Je suis Dieu et je ne change point.*

CONCLUSION. — Puisque Dieu est le premier être, qu'il est tout à fait simple et qu'il est infini par essence, il est absolument immuable.

Il faut répondre que, d'après ce que nous avons vu précédemment (quest. II, art. 3), il est démontré que Dieu est immuable. En effet, il a été prouvé (*loc. cit.*) : 1° Qu'il y a un être premier que nous appelons Dieu ; que cet être premier doit être un acte pur, sans qu'il y ait rien en lui qui soit seulement en puissance, parce que ce qui est en puissance est nécessairement postérieur à ce qui est en acte. Or, tout ce qui est susceptible de changement n'existe sous certains rapports qu'en puissance. D'où l'on voit qu'il est impossible que Dieu subisse aucun changement. — 2° Tout ce qui change a quelque chose de stable et quelque chose qui ne fait que passer. C'est ainsi que l'objet qui de blanc devient noir, reste substantiellement le même pendant que ce changement s'opère. Par conséquent tout ce qui change est composé. Or, nous avons prouvé plus haut (quest. III, art. 7) que Dieu n'est point du tout composé, mais qu'il est absolument simple. Donc il est évident qu'il ne peut changer. — 3° Tout ce qui est mû acquiert quelque chose par l'effet de son mouvement, et il est après ce qu'il n'était pas avant. Or, Dieu étant infini et comprenant en lui-même toute la plénitude de la perfection totale de l'être, ne peut rien acquérir. Il ne peut pas non plus arriver à quelque chose qu'auparavant il ne possédait pas. Le mouvement ne peut donc être en aucune manière compatible avec sa nature. C'est pourquoi il y a eu dans l'antiquité des philosophes qui ont été forcés par cette vérité à reconnaître que le premier principe des choses est immobile.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin s'exprime dans ce passage à la manière de Platon, qui disait que le premier moteur se mouvait lui-même, comprenant par le mot mouvement toute espèce d'opération. Ainsi comprendre, vouloir, aimer, sont appelés dans la langue des platoniciens des mouvements. Par là même que Dieu se comprend et s'aime, on peut dire dans ce sens qu'il se meut. Mais cela ne signifie pas qu'il y a en lui mouvement et changement dans le sens que nous l'entendons ici, ce qui n'est possible que dans un être existant de quelque manière en puissance.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la sagesse est changeante en raison de sa ressemblance qui est très-variable (1). Ainsi elle s'imprime jusqu'au dernier des êtres, puisque rien ne peut exister qu'il ne procède de la divine sagesse et n'en reproduise une image quelconque. Elle est le premier principe de toutes choses, elle en est la cause efficiente et formelle, et tout doit lui ressembler comme l'œuvre ressemble à la pensée de l'artisan qui l'a conçue et exécutée. Or, cette ressemblance de la divine sa-

(1) C'est-à-dire que l'image de la sagesse qui se trouve dans les créatures varie beaucoup, car elle change comme les créatures elles-mêmes. Pour exprimer cette pensée, saint Thomas emploie le mot *similitudinarie*, qui n'a pas d'équivalent en français.

gesse s'étendant graduellement des créatures supérieures qui y participent le plus largement, aux créatures inférieures qui y participent le moins, il y a dans cette diffusion une sorte de progression qui ressemble au mouvement de la lumière qui s'échappe du soleil et traverse l'espace pour arriver à la terre. C'est de cette manière que saint Denis comprend que toute émanation de la divine splendeur nous vient de Dieu le père des lumières (*De cœl. hier.* ch. 1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'Ecriture emploie ces expressions dans un sens métaphorique. Comme on dit que le soleil entre dans une maison ou qu'il en sort pour exprimer la direction de ses rayons, de même on dit que Dieu se rapproche de nous ou qu'il s'en éloigne, suivant que nous recevons ses faveurs ou que nous en sommes privés.

ARTICLE II. — N'Y A-T-IL QUE DIEU QUI SOIT IMMUABLE (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas que Dieu qui soit immuable. Car Aristote dit (*Met.* lib. II, text. 12) que tout ce qui change est matière. Or, il y a des substances créées, comme les anges et les âmes, qui n'ont pas de matière (2), selon le sentiment de quelques-uns. Donc l'immortalité n'appartient pas qu'à Dieu.

2. Tout ce qui est mû l'est pour une fin quelconque. Les êtres qui sont parvenus à leur fin dernière ne doivent donc plus être mus. Or, il y a des créatures qui sont parvenues à leur fin dernière, telles que les bienheureux. Donc il y a des créatures qui sont immuables.

3. Tout ce qui change varie. Or, les formes sont invariables; car il est dit, au livre VI des principes, que la forme consiste dans une essence simple et invariable. Donc Dieu seul n'est pas immuable.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit, dans son livre de la Nature du bien (ch. 1) : *Dieu seul est immuable. Toutes les choses qu'il a faites par là même qu'elles sortent du néant, sont changeantes.*

CONCLUSION. — Dieu seul est immuable. Tous les autres êtres sont muables sous quelque rapport, soit par la puissance qu'un autre être a sur eux, soit par celle qu'ils ont en eux-mêmes, soit selon leur substance et leurs accidents tout à la fois, soit selon leurs accidents seulement.

Il faut répondre que Dieu est absolument immuable et que toute créature est muable de quelque façon. En effet, il faut savoir qu'on peut entendre la mutabilité de deux manières. D'abord, elle peut résulter de la nature de l'être changeant, ou bien elle peut être l'effet de la puissance qu'un autre être exerce sur lui. Car les créatures, avant d'exister, ne pouvaient recevoir l'être d'une puissance créée, puisqu'aucun être créé n'est éternel. Il n'y avait que la puissance divine qui pût leur donner l'existence. Or, comme l'existence des choses créées dépend de la volonté de Dieu, de même aussi leur conservation. Car il ne leur conserve l'être qu'en continuant à le leur donner, et il suffirait qu'il leur retirât son action pour que toutes rentrassent dans le néant, comme le dit saint Augustin (*sup. Genes. ad litt.* lib. IV, cap. 12). Ainsi donc, comme il était au pouvoir de Dieu de donner l'être aux créatures avant qu'elles ne l'eussent reçu, de même il est en son pouvoir de

(1) Cette vérité est exprimée dans beaucoup d'endroits de l'Ecriture (*Ps.* CI). *Ipsi cœli peribunt, tu autem permanes et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es* (I. Tom. VI). *Qui solus habet immortalitatem.* Et saint Augustin dit dans son livre De la foi (*De fide ad Petrum*, c. XX) : *Firmissimè tene et nullatenùs dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem à Deo incommutabili factam.*

(2) Le mot *matière* est pris ici dans le sens péripatéticien. Il signifie l'être indéterminé, et il a pour corrélatif le mot *forme*, qui signifie l'être déterminé. Cette question d'ailleurs reviendra à propos des anges.

les anéantir après les avoir créées. Elles sont donc toutes muables par suite de la puissance que Dieu exerce sur elles, puisque cette puissance qui les a fait passer du néant à l'être peut à tout instant les ramener de l'être au néant. — Si on considère la mutabilité comme résultant de la nature même de l'être changeant, dans ce sens toute créature est encore muable sous quelque rapport. Dans toute créature il y a en effet deux puissances, l'une active et l'autre passive. J'appelle puissance passive celle qui permet à l'être d'arriver à sa perfection, soit dans la formation de son être, soit en atteignant sa fin. Quand on ne considère la mutabilité d'une chose que par rapport à l'être, elle n'existe pas de cette manière dans toutes les créatures. Elle n'existe que dans celles où ce qui est en puissance peut survivre à la destruction même de l'être. Ainsi, dans les corps terrestres, leur être substantiel est muable, parce que la matière qui les compose peut exister sans la forme substantielle qu'elle a revêtue. Leurs accidents sont muables aussi, parce que le sujet peut être privé de l'une de ses manières d'être sans être détruit. Ainsi, un homme peut rester tel et n'être pas blanc ; par conséquent, il peut passer du blanc à une autre couleur sans cesser de vivre. Mais si l'accident se rattachait nécessairement aux principes essentiels du sujet, on ne pourrait le détruire sans détruire le sujet lui-même, et c'est pour ce motif que le sujet ne peut, dans ce cas, changer quant à l'accident. Ainsi la neige ne peut devenir noire. — Dans les corps célestes, la matière ne peut être séparée de la forme (1), parce que la forme embrasse tout ce qu'il y a de potentiel dans la matière. C'est pourquoi ils ne changent pas quant à la substance, mais quant au lieu, parce que le changement de lieu est compatible avec leur existence. — Les substances spirituelles, par là même qu'elles sont des formes subsistantes qui sont à l'être ce que la puissance est à l'acte, leur essence n'est pas compatible avec la privation de leur être. Car l'être suit la forme, et aucun être ne se corrompt qu'autant qu'il perd sa forme. Par conséquent, la forme étant inséparable de l'être, il s'ensuit que les substances de cette nature sont immuables et invariables quant à l'être. C'est ce qui a fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. IV), que les substances intellectuelles, créées comme toutes les choses spirituelles et immatérielles, sont pures de toute génération et de toute variation. — Cependant elles sont encore muables sous deux rapports : par rapport à leur fin, parce qu'elles sont libres de choisir le bien ou le mal, comme dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 3 et 4) ; par rapport au lieu, car leur essence étant bornée, elles peuvent s'étendre à des lieux qui leur étaient auparavant inconnus ou étrangers, ce qu'on ne peut dire de Dieu qui, comme nous l'avons vu, remplit tout par son infinité (quest. VIII, art. 2). — Ainsi donc, toute créature est par elle-même susceptible de changement, soit dans sa substance comme les corps qui sont corruptibles, soit par rapport aux lieux qu'elle occupe, comme les corps célestes, soit par rapport à sa fin et aux divers usages qu'elle fait de ses facultés, comme les anges, et de plus elles sont toutes soumises à la puissance de Dieu, qui peut les faire changer en leur donnant ou en leur retirant l'être. Dieu n'étant muable d'aucune de ces manières, il s'ensuit que l'immutabilité est un attribut qui lui est propre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il ne s'agit, dans ce passage d'Aristote, que de ce qui change quant à la substance ou l'accident. C'est de ce mouvement que les philosophes ont parlé.

(1) D'après la doctrine péripatéticienne, les premiers cieux étaient regardés comme substantiellement immuables. Saint Thomas s'en tient à ce que la science enseignait alors sur ces matières.

Il faut répondre au *second*, que les anges bienheureux possèdent, indépendamment de l'immutabilité d'existence qui est de l'essence de leur nature, l'immutabilité d'élection qu'ils doivent à la vertu de Dieu qui les a fixés dans le bien, mais qu'ils ne sont pas immuables quant au lieu.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que les formes sont invariables, parce qu'elles ne peuvent être le sujet d'aucune variation. Cependant, elles sont soumises au changement dans le sens que le sujet dans lequel elles se trouvent est variable. D'où il est évident qu'elles varient suivant qu'elles existent. Car on leur donne le nom d'êtres non comme étant le sujet de l'existence, mais parce que le sujet s'attache à elles.

QUESTION X.

DE L'ÉTERNITÉ DE DIEU.

Nous avons maintenant à traiter de l'éternité de Dieu. — A ce sujet six questions se présentent : 1° Qu'est-ce que l'éternité ? — 2° Dieu est-il éternel ? — 3° L'éternité est-elle le propre de Dieu ? — 4° L'éternité diffère-t-elle du temps et de la durée (*tempus et ævum*). — 5° Quelle différence y a-t-il entre le temps et la durée ? — 6° N'y a-t-il qu'une seule durée, comme il n'y a qu'un seul temps et qu'une seule éternité ?

ARTICLE I. — PEUT-ON DÉFINIR L'ÉTERNITÉ, LA POSSESSION ENTIÈRE, SIMULTANÉE ET PARFAITE D'UNE VIE QUI N'A PAS DE FIN (1)?

1. Il semble qu'il n'est pas convenable de définir l'éternité comme le fait Boëce dans son livre de la Consolation (*De cons.* lib. III, pros. 2), quand il dit que l'éternité est la possession entière et parfaite d'une vie qui n'a pas de fin. Car, ce mot *qui n'a pas de fin* est une expression négative. Or, la négation ne convient qu'aux choses qui pèchent par défaut de quelque manière, ce qui ne convient pas à l'éternité. Donc dans la définition de l'éternité on ne doit pas mettre le mot (*interminabile*).

2. L'éternité signifie une durée quelconque. Or, la durée se rapporte à l'être plutôt qu'à la vie. Donc on n'aurait pas dû employer dans la définition de l'éternité le mot *vie*, mais plutôt le mot *être*.

3. On appelle *tout* ce qui a des parties. Or, l'éternité n'a pas de parties puisqu'elle est simple. Donc on ne doit pas se servir du mot (*tota*) *entière* pour le définir.

4. Plusieurs jours ne peuvent exister simultanément, ni plusieurs temps. Or, dans l'éternité il y a plusieurs jours et plusieurs temps ; car il est dit (Mich. V, 2) : *Sa génération est dès le commencement, dès le jour de l'éternité*, et dans l'Épître aux Romains (*Rom.* XVI, 25), saint Paul parle des *temps éternels*. Donc l'éternité n'existe pas tout entière en même temps.

5. Le mot *tout* et le mot *parfait* signifient la même chose. En supposant que la possession soit *entière*, il était superflu d'ajouter qu'elle est *parfaite*.

6. Le mot *possession* ne se rapporte point à la durée. Or, l'éternité est cependant une sorte de durée. Donc ce n'est pas une possession.

DÉFINITION. — L'éternité est la possession entière, simultanée et parfaite d'une vie qui n'a pas de fin.

(1) Cette définition est celle de Boëce, qui a été généralement admise. Scot, qui a pris à tâche de contredire saint Thomas presque sur tous les points, donne une autre définition, qui est celle-ci : *Duratio totius simul, carens principio et fine.* Ce qui distingue l'une de l'autre ces deux définitions, c'est que saint Thomas admet l'éternité simultanée, et les scotistes veulent qu'elle soit successive. Mais la métaphysique de saint Thomas paraît bien plus rationnelle, et son sentiment semble d'ailleurs plus en rapport avec ces paroles de l'Écriture (II. Pet. III) : *Unum hoc vos non lateat, charissimi, quià unus dies apud Dominum, sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus.*

Il faut répondre que, comme il faut que nous nous servions des êtres composés pour nous élever à la connaissance des êtres simples, de même, pour arriver à la connaissance de l'éternité, il faut partir du temps, qui n'est rien autre chose que le nombre mû de manière qu'il y ait un avant et un après. Comme dans tout mouvement il y a succession, et qu'une partie vient après une autre, par là même que nous comptons un premier et un dernier parmi les choses qui sont en mouvement, nous avons l'idée du temps qui n'est rien autre chose que le nombre premier et dernier appliqué à ce qui se meut. Mais dans ce qui n'a pas de mouvement et qui est absolument invariable, il n'y a pas lieu d'admettre un premier et un dernier. C'est pourquoi, comme la nature du temps consiste dans l'énumération des parties successives qui constituent le mouvement, de même l'éternité consiste dans quelque chose d'invariable et d'uniforme qui est absolument en dehors de tout mouvement. De même, on dit que le temps est la mesure de ce qui a un commencement et une fin, et cela, comme le dit Aristote (*Phys.* IV, text. 70), parce que dans tout ce qui se meut il faut admettre un commencement et une fin. Mais ce qui est absolument immuable ne peut avoir ni commencement ni fin, puisqu'il n'y a en lui aucune succession. L'éternité se distingue donc à ces deux caractères : 1° Ce qui est éternel n'a pas de terme, c'est-à-dire n'a ni commencement ni fin, car un terme suppose ce double rapport. 2° Par là même que l'éternité n'admet pas de succession, elle existe simultanément tout entière.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses simples sont ordinairement définies négativement ; ainsi on définit le *point* ce qui n'a pas de parties. Ceci ne provient pas de ce que leur essence est négative. Mais il en est ainsi parce que notre intelligence qui saisit primitivement ce qui est composé ne peut arriver à la connaissance des choses simples qu'en écartant toute idée de composition.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est véritablement éternel, n'existe pas seulement, mais qu'il est encore vivant. La vie suppose une certaine action, tandis qu'il n'en est pas de même de l'être. Or, la prolongation de durée semble plus en rapport avec l'action qu'avec l'être. C'est ce qui fait dire que le temps est le nombre appliqué au mouvement.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que l'éternité est *entière*, non pas dans le sens qu'elle ait des parties, mais parce que rien ne lui manque.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme Dieu est métaphoriquement désigné dans l'Ecriture sous des noms de choses corporelles, bien qu'il soit spirituel, de même l'éternité est exprimée par des périodes successives de temps, bien qu'elle existe simultanément tout entière.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans le temps il y a deux choses à considérer, le temps lui-même qui est successif, et le moment présent qui est imparfait. On dit que l'éternité est tout entière simultanément pour écarter d'elle l'idée de temps, et on ajoute qu'elle est parfaite pour faire comprendre qu'elle est autre que le moment dont nous jouissons actuellement et qui nous échappe ensuite.

Il faut répondre au *sixième*, que la possession est quelque chose de stable et de tranquille. C'est pourquoi on s'est servi de ce mot pour désigner l'immutabilité et l'indéfectibilité de l'éternité.

ARTICLE II. — DIEU EST-IL ÉTERNEL (1)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas éternel. Car on ne peut affirmer de Dieu

(1) Ce dogme est exprimé dans l'Ecriture en une foule d'endroits. *Ego sum qui sum* (Joan.

ce qui a été fait. Or, l'éternité a été faite. Car Boèce dit (*De cons.* lib. v, pros. ult.) : *Ce qui passe maintenant fait le temps et ce qui reste fait l'éternité*, et saint Augustin dit (*In lib.* 83, qq. q. 23) que Dieu est l'auteur de l'éternité. Donc Dieu n'est pas éternel.

2. Ce qui est avant et après l'éternité, n'a pas l'éternité pour mesure. Or, Dieu est avant l'éternité, comme on le dit dans le livre *Des Causes* (prop. 2), et il est après, puisqu'il est dit dans l'Exode (*Ex.* xv, 18) : *Le Seigneur régnera dans l'éternité et au delà.*

3. L'éternité est une mesure. Or, Dieu ne peut être mesuré. Donc l'éternité répugne à sa nature.

4. Dans l'éternité il n'y a ni présent, ni passé, ni futur, puisqu'elle existe simultanément tout entière, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, dans les Ecritures on applique à Dieu le présent, le passé et le futur. Donc Dieu n'est pas éternel.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Athanase dit (*In Symbol.*) : Le Père est éternel, le Fils éternel et le Saint-Esprit éternel (1).

CONCLUSION. — Dieu étant immuable, non-seulement il est éternel, mais il est encore son éternité.

Il faut répondre que l'éternité est essentiellement la conséquence de l'immutabilité, comme le temps est essentiellement la conséquence du changement, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). D'où il suit que Dieu étant souverainement immuable doit être souverainement éternel. Mais il n'est pas seulement éternel, il est lui-même son éternité, bien qu'il n'y ait aucune autre chose qui soit à elle-même sa durée, parce qu'il n'y en a point qui soit à elle-même son être. Or, Dieu est son être permanent et uniforme; par conséquent, comme il est son essence, il est son éternité.

Il faut répondre au *premier* argument, que si nous disons que ce qui reste fait l'éternité, nous parlons ainsi d'après notre manière de comprendre. Car, comme nous avons l'idée du temps d'après le mouvement des choses qui passent, nous concevons l'éternité d'après la stabilité de celles qui restent. Et quand saint Augustin dit que Dieu est l'auteur de l'éternité, il entend parler de cette sorte d'éternité à laquelle participent les créatures. Car Dieu communique à quelques-unes d'entre elles son éternité de la même manière que son immutabilité.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Car s'il est dit que Dieu existe avant l'éternité, il faut l'entendre de l'éternité telle qu'elle est communiquée aux substances immatérielles. Quant à ce qui est dit dans l'Exode : *Le Seigneur régnera dans l'éternité et au delà,* il faut remarquer que l'*éternité* est prise ici pour le mot *siècle,* comme le porte une autre version. Ainsi, on dit donc que le Seigneur régnera au delà de l'éternité, parce que son règne s'étend au delà de tous les siècles, c'est-à-dire au delà de toute durée déterminée. Car un siècle n'est qu'une période quelconque employée pour mesurer l'existence de tous les êtres contingents, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 100). Ou bien encore on dit que le Seigneur règne au delà de l'éternité, parce que s'il y avait quelque chose qui existât toujours, comme le mouvement du ciel, au sentiment de quelques philosophes (2), Dieu régnerait cependant au delà, dans

cap. II). *In principio erat Verbum*, etc. (*Ibid.*) *Deus autem rex noster ante sæcula.* Et ailleurs : *Dominus regnabit in æternum et ultrà.*

(1) Ce symbole n'est pas de saint Athanase; mais l'Eglise l'a reconnu et placé dans ses offices. Le concile de Florence l'appelle : *compendiosa fidei regula.*

(2) L'éternité du mouvement était admise par les platoniciens; cette erreur est une conséquence de l'éternité du monde qu'ils admettaient.

le sens que son règne n'est pas successif, mais qu'il est simultané.

Il faut répondre au *troisième*, que l'éternité n'est rien autre chose que Dieu même. C'est pourquoi on ne dit pas que Dieu est éternel comme s'il pouvait être mesuré de quelque manière. Mais on se sert des mots *avant*, *pendant*, *après*, pour s'accommoder à la faiblesse de notre intelligence.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on applique à Dieu les mots qui désignent le passé, le présent et l'avenir, parce que son éternité renferme tous les temps, mais non pas parce qu'il change pendant le passé, le présent et l'avenir.

ARTICLE III. — EST-CE LE PROPRE DE DIEU D'ÊTRE ÉTERNEL (1)?

1. Il semble que ce ne soit pas le propre de Dieu d'être éternel. Car il est dit dans Daniel *que ceux qui enseigneront la justice à une foule d'autres, brilleront comme des étoiles dans de perpétuelles éternités* (Dan. XII, 3). Or, il n'y aurait pas plusieurs éternités, s'il n'y avait que Dieu qui fût éternel. Donc il n'y a pas que lui qui le soit.

2. Il est dit dans saint Matthieu : *Allez, maudits, au feu éternel* (Matth. XXV, 41). Dieu n'est donc pas seul éternel.

3. Tout ce qui est nécessaire est éternel. Or, il y a beaucoup de choses nécessaires; tels sont tous les principes de démonstration et toutes les propositions démonstratives. Donc il n'y a pas que Dieu qui soit éternel.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin (*Lib. de fide ad Petrum, cap.* 6) et saint Jérôme (*ad Damasum*, epist. LVII) disent qu'il n'y a que Dieu qui n'ait pas de commencement. Or, tout ce qui a eu un commencement n'est pas éternel. Donc Dieu seul est éternel.

CONCLUSION. — Dieu seul étant véritablement et à proprement parler immuable, il est seul éternel; les autres êtres ne sont éternels qu'autant qu'ils participent de quelque manière à son immutabilité.

Il faut répondre qu'à Dieu seul appartient véritablement et à proprement parler l'éternité; puisque l'éternité, comme nous l'avons dit (art. préc.), est une conséquence de l'immutabilité, et que, comme nous l'avons démontré (quest. IX, art. 1 et 2), il n'y a que Dieu qui soit absolument immuable. Cependant il y a des créatures qui participent à son éternité en raison du don qu'il leur a fait de son immutabilité. Ainsi il y en a qui ont reçu de Dieu l'immutabilité au point de ne plus cesser d'être. C'est dans ce sens qu'il est dit dans l'Ecclésiaste (cap. 1), que la terre subsiste éternellement. L'éternité peut être également attribuée aux anges dont le Psalmiste a dit : *Vous êtes descendu, Seigneur, éclatant de merveilles du haut de vos montagnes éternelles* (*Ps.* LXXV, 5). Dans quelques endroits l'Ecriture appelle éternelles des choses qui, quoique corruptibles, sont d'une longue durée. C'est ainsi que dans les Psaumes on parle de montagnes, et dans le Deutéronome (cap. XXXIII, 15) de collines éternelles. Il y a des créatures qui participent encore davantage à l'éternité de Dieu. Ce sont celles qui sont absolument incorruptibles dans leur substance ou qui sont immuables dans leurs opérations, comme les anges et les bienheureux qui jouissent de la vision du Verbe. Car, comme le dit saint Augustin (*Trin.* lib. XV, cap. 16), les pensées de ceux qui voient tout en Dieu ne vont pas d'un objet à un autre, mais ils comprennent

(1) Cet article est une réfutation des arnaudistes, des manichéens, d'Origène, d'Aristote et de tous les philosophes anciens qui ont enseigné que le monde était éternel, que la matière des éléments n'avait pas été créée, et qu'elle était coéternelle avec Dieu ; que le mouvement, le ciel, le temps, la génération et la conception, n'avaient pas eu de commencement. C'est aussi par là même une réponse à tous ceux qui nient la création, et c'est par conséquent une réfutation indirecte du panthéisme.

(2) On peut voir sur le nécessaire ce qu'en dit Aristote, à l'occasion des propositions modales (*Hermencia*, cap. XIII).

tout dans une même lumière. C'est pourquoi on dit que ceux qui voient Dieu ont la vie éternelle, d'après ces paroles de saint Jean : La vie éternelle consiste à *vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable* (Joan. xvii, 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Ecriture parle de plusieurs éternités parce qu'il y a beaucoup d'élus qui participent à l'éternité de Dieu en jouissant de sa vue.

Il faut répondre au *second*, que le feu de l'enfer est dit éternel parce qu'il ne doit pas avoir de fin. Cependant, il y a dans les peines des damnés un changement, d'après ce mot de Job : *Ils passeront d'un froid excessif à une chaleur extrême* (Job, xxiv, 19). D'où l'on voit que la durée de l'enfer n'est pas une véritable éternité, mais plutôt un temps infini, selon ce mot du Psalmiste : *Leur temps s'étendra dans tous les siècles* (*Ps.* lxxx, 16).

Il faut répondre au *troisième*, que le nécessaire exprime une certaine manière d'être du vrai. Or, d'après Aristote (*Met.* lib. vi, text. 8), le vrai est dans l'intellect. Ainsi les choses qui sont vraies et nécessaires ne sont éternelles qu'autant qu'elles existent dans une intelligence éternelle, et cette intelligence ne peut être que l'intelligence divine. Il ne suit donc pas de là qu'en dehors de Dieu il y ait quelque chose d'éternel.

ARTICLE IV. — L'ÉTERNITÉ DIFFÈRE-T-ELLE DU TEMPS (1)?

1. Il semble que l'éternité ne diffère pas du temps. Car il est impossible que deux mesures de la durée existent simultanément, à moins que l'une ne soit une partie de l'autre. Ainsi, deux jours ou deux heures ne peuvent exister en même temps; mais le jour et l'heure existent simultanément, parce que l'heure est une partie du jour. Or, l'éternité et le temps existent simultanément, et ils sont l'un et l'autre une mesure de la durée. L'éternité n'étant pas une partie du temps, puisqu'elle le dépasse et le renferme, il semble que le temps soit une partie de l'éternité et que par conséquent il n'en diffère pas.

2. D'après Aristote (*Phys.* lib. iv, text. 104 et 121), l'instant du temps (2) subsiste pendant le temps tout entier. Or, ce qui semble constituer la nature de l'éternité, c'est qu'elle reste indivisiblement la même pendant tout le cours du temps. Donc l'éternité est l'instant du temps, et comme l'instant ne diffère pas du temps substantiellement, il s'en suit que l'éternité n'en diffère pas non plus substantiellement.

4. Comme la mesure du premier mouvement est la mesure de tous les mouvements, selon l'expression d'Aristote (*Phys.* lib. iv, text. 133), de même il semble que la mesure du premier être soit la mesure de tous les êtres. Or, l'éternité est la mesure du premier être, qui est l'être divin. Donc elle est la mesure de tous les êtres, et par là même que les choses corruptibles ont pour mesure le temps, il s'ensuit que le temps est l'éternité, ou quelque chose qui en fait partie.

Mais c'est le *contraire*. L'éternité est toute simultanée, tandis que le temps est successif (3), ce qui ne permet pas de les confondre.

DIFFÉRENCE. — L'éternité diffère du temps en ce qu'elle existe à la fois tout entière, tandis que le temps est successif; mais elle n'en diffère pas en ce sens qu'elle n'a ni commencement ni fin, tandis que le temps a un commencement et une fin, à moins qu'on ne considère le commencement et la fin comme existant en puissance; sous ce rapport il y aurait à constater une différence, mais elle rentrerait dans la première.

(1) Cette discussion est une affaire de pure opinion; les scotistes l'ont soulevée en mettant toute leur dialectique subtile au service de l'éternité successive, contrairement au sentiment de saint Thomas.

(2) *Nunc temporis*, porte le texte; nous n'avons pas trouvé d'expression plus convenable pour rendre ces deux termes.

(3) Ou plus littéralement : l'éternité existe simultanément tout entière, tandis que dans le

Il faut répondre qu'il est évident que le temps et l'éternité ne sont pas ne seule et même chose. Il y a des philosophes qui ont fondé cette différence sur ce que l'éternité n'a ni commencement (1) ni fin, tandis que le mps a l'un et l'autre. Mais cette différence n'est qu'un accident, et n'a rien absolu. Car, supposé que le temps ait toujours été et qu'il doive toujours re, selon le sentiment de ceux qui supposent le mouvement du ciel éternel, faudrait encore admettre une différence entre le temps et l'éternité, omme le dit Boëce dans son livre *De la consolation* (liv. v, pros. 4). Cette fférence proviendrait, d'une part, de ce que l'éternité existe simultanéent tout entière, ce qui ne convient pas au temps; de l'autre, de ce qu'elle t la mesure de l'être permanent et immuable, et le temps la mesure du ouvement. — Si l'on considère cette différence non plus par rapport aux esures que l'on applique à la durée, mais par rapport aux objets dont on eut apprécier l'existence, elle se présente encore sous un autre aspect. Car temps ne peut servir qu'à mesurer ce qui a un commencement et une fin, omme le dit Aristote (*Phys.* iv, text. 120). Par conséquent, si le mouvement ı ciel durait toujours, le temps ne le mesurerait pas dans toute l'étendue de ırée, puisque ce qui est infini est incommensurable. Il ne mesurerait ı'une certaine partie de son cours, laquelle aurait un commencement et ne fin. — D'ailleurs, si on considérait le commencement et la fin en puisınce, on pourrait aussi établir une différence entre le temps et l'éternité ris pour mesures. Car, dans la supposition que le temps fût une durée finie, rien n'empêcherait d'y trouver un commencement et une fin. Il ıffirait pour cela de prendre une de ses portions, le jour et l'année, par cemple, qui ont un commencement et une fin. C'est ce qu'on ne peut faire ıns l'éternité. Mais toutes ces différences rentrent dans la première, la ule qui soit essentielle, c'est que l'éternité existe simultanément tout enère, et que le temps est successif.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison aurait de la valeur le temps et l'éternité étaient des mesures du même genre, ce qui est ridemment faux, puisque nous venons de démontrer que ces mesures ne appliquent pas aux mêmes êtres.

Il faut répondre au *second*, que le moment présent est subjectivement le ıême en tout temps, mais qu'il n'est pas le même rationnellement : parce ue comme le temps répond au mouvement, de même le moment présent ɔpond au mobile. Or, le mobile est subjectivement le même pendant tout cours de sa durée, mais il n'est pas le même rationnellement dans le sens u'il est ici et là, et c'est cette variation qui constitue le mouvement. Cette ıccession de moments, telle que la raison la conçoit, forme le temps. Mais éternité reste absolument la même rationnellement et subjectivement. onc elle n'est pas la même chose que le moment présent qui fait partie u temps.

Il faut répondre au *troisième*, que comme l'éternité est la mesure propre e l'être immuable et permanent, de même le temps est la mesure propre u mouvement. Par conséquent, plus un être s'éloigne de ce qui est immuale et se rapproche de ce qui change, plus il tient au temps et devient tranger à l'éternité. Ainsi, l'existence des choses corruptibles, par là même u'elle est changeante, a pour mesure le temps, non l'éternité. Car le temps

emps, il y a un *avant* et un *après*. Mais j'ai oulu conserver les mots *simultanée* et *successive*, parce que ce sont ces deux termes que la iscussion a consacrés.

(1) C'est l'opinion que les scotistes ont reprise : on voit qu'elle n'était pas nouvelle.

mesure non-seulement ce qui change en acte, mais encore ce qui est muable (1). C'est pourquoi il mesure non-seulement le mouvement, mais encore le repos, qui est l'état des êtres qui ne sont pas en mouvement, mais qui sont susceptibles d'être mus.

ARTICLE V. — DE LA DIFFÉRENCE QU'IL Y A ENTRE LE TEMPS ET L'ÉVITERNITÉ (2).

1. Il semble que l'éviternité ne diffère pas du temps. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 20 et seq.) que Dieu meut dans le temps les créatures spirituelles. Or, l'éviternité est la mesure de l'existence des êtres spirituels. Donc le temps ne diffère pas de l'éternité.

2. Il est de la nature du temps d'avoir un *avant* et un *après*, et il est de la nature de l'éternité d'exister simultanément tout entière, comme nous venons de le dire (art. 1). Or, l'éviternité n'est pas l'éternité, puisqu'il est dit : (*Eccl.* I) que la *sagesse éternelle est avant l'éviternité.* Donc elle n'existe pas simultanément tout entière, par conséquent elle a un *avant* et un *après* comme le temps.

3. Si dans l'éviternité il n'y a ni avant ni après, il s'ensuit que pour les substances éviternelles il n'y a pas de différence entre être, avoir été et devoir être. S'il n'y a pas de différence, il s'ensuit que comme il est impossible qu'elles n'aient pas existé il est également impossible qu'elles n'existent pas ; ce qui est faux, puisque Dieu peut les réduire au néant.

4. La durée des êtres spirituels étant infinie (3), si l'éviternité existe tout entière simultanément, il s'ensuit qu'il y a des créatures qui sont infinies en acte, ce qui est impossible. Donc il n'y a pas de différence entre le temps et l'éviternité.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce a dit : C'est vous, Seigneur, qui ordonnez au temps de partir de l'éviternité (*De Cons.* lib. III. met. 9.)

CONCLUSION. — L'éviternité est un milieu entre le temps et l'éternité et participe de l'un et de l'autre.

Il faut donc répondre que l'éviternité diffère du temps et de l'éternité comme tenant le milieu entre les deux. — Quelques docteurs expliquent cette différence en disant que l'éternité n'a ni commencement ni fin, que l'éviternité a un commencement, mais pas de fin, et que le temps n'a ni l'un ni l'autre. Mais cette différence, comme nous l'avons dit (art. préc.), n'est qu'accidentelle. Car si les êtres éviternels eussent toujours été, s'ils devaient toujours être, comme il y en a qui le pensent, ou quand même Dieu les détruirait, ce qui lui est possible, il faudrait encore trouver des moyens de distinction entre l'éviternité, le temps et l'éternité. — D'autres philosophes ont ainsi distingué ces trois choses. L'éternité, dans leur sentiment, n'a ni *avant*, ni *après* ; le temps a l'un et l'autre, avec une jeunesse et une vieillesse ; l'éviternité les a également, mais sans jeunesse ni vieillesse. Cette dernière opinion implique contradiction dans les termes. — C'est évident pour le cas où la jeunesse et la vieillesse se rapporteraient à la mesure. Car la partie antérieure et la partie postérieure de la durée ne peuvent être simultanées. Si l'éviternité a un *avant* et un *après*, il faudra que, la portion antérieure de cet âge étant écoulée, la portion postérieure succède ; et il y

(1) C'est-à-dire ce qui est susceptible de changer.

(2) Le mot *ævum*, que nous traduisons ici par celui d'*éviternité*, était employé par les théologiens pour exprimer la mesure de la vie angélique et bienheureuse, et le mot *temps* (*tempus*) était réservé pour désigner l'âge des hommes sur la terre. On a indiqué le fondement de cette distinction dans ce passage de l'Ecriture (*Eccl.* I) *Omnis sapientia à Domino Deo est, et cum illo fuit super, et est ante ævum*, où le mot *est* indique l'éternité, le mot *fuit*, le *temps* et le mot *ævum*, l'*éviternité*.

(3) Etant infinie, *ex parte post*, dit le texte ; ce qui indique l'immortalité.

aura conséquemment innovation ou jeunesse dans l'éviternité aussi bien que dans le temps. Si on applique la jeunesse et la vieillesse aux choses mesurées, le même inconvénient se présente. En effet, une créature vieillit dans le temps parce que son être est changeant, et c'est ce qui fait qu'il y a en elle un *avant* et un *après*, comme on le voit (*Phys.* IV). Par conséquent, si la créature éviternelle n'est sujette ni à vieillir ni à rajeunir, cela provient de ce qu'elle n'est pas passagère, et sa mesure ne comporte alors ni *avant*, ni *après*. — Voici donc ce qu'il faut dire : c'est que l'éternité étant la mesure de l'être permanent, moins un être est permanent, moins il est éternel. Or, il est des choses tellement changeantes, qu'elles consistent dans le changement même ; tels sont le mouvement et tous les êtres corruptibles qui ont le temps pour mesure. Il y en a d'autres dont le caractère est plus permanent. Leur être ne consiste pas dans le changement, et n'y est pas absolument soumis. Cependant il faut reconnaître en elles une certaine variation soit en acte, soit en puissance. Tels sont les corps célestes dont la substance est immuable et dont l'être ne change que par rapport au lieu. Il en est de même des anges dont l'être est immuable quoiqu'ils soient changeants relativement à l'usage qu'ils font de leur liberté, aussi bien que sous le rapport des idées, des affections et des lieux. Or, l'être, dont l'éternité est la mesure, ne change pas, et n'est susceptible d'aucun changement. Par conséquent, le temps a un *avant* et un *après* ; l'éviternité n'a en soi ni avant, ni après, mais elle est susceptible d'en avoir ; l'éternité n'a ni *avant*, ni *après*, elle est incompatible avec l'un et l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que les créatures spirituelles ont le temps pour mesure, par rapport à leurs intelligences et à leurs affections dans lesquelles il y a succession. C'est pourquoi saint Augustin dit, dans ce même endroit, qu'être mû dans le temps c'est être mû par les affections. Par rapport à leur existence naturelle, l'éviternité est leur mesure. Mais elles participent à l'éternité relativement à la vision de la gloire.

Il faut répondre au *second*, que l'éviternité est simultanée sans se confondre avec l'éternité, parce que cette prérogative ne lui est pas tellement essentielle qu'elle ne puisse admettre ni un *avant*, ni un *après*.

Il faut répondre au *troisième*, que dans un ange, par rapport à l'existence absolument considérée, il n'y a pas de différence entre le passé et l'avenir, mais qu'il n'y en a que par rapport aux changements qui s'opèrent en lui. Quand nous disons qu'un ange existe, ou qu'il a existé, ou qu'il doit exister, notre intelligence donne à ces expressions des sens divers, parce que nous ne concevons l'existence des anges qu'autant que nous la comparons aux diverses parties du temps. Et quand on dit qu'un ange existe ou qu'il a existé, on affirme un fait tel que Dieu lui-même ne pourrait pas faire l'opposé. Mais, si l'on ajoute qu'il doit toujours exister, on n'affirme plus un fait de la même nature. Car, comme l'existence des anges dépend, absolument parlant, de la puissance divine, Dieu peut faire que l'ange qui existe n'existe plus, mais il ne peut faire qu'il ne soit pas pendant qu'il existe, ni qu'il n'ait pas été après avoir existé (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que la durée de l'éviternité est infinie, parce qu'elle n'est pas limitée par le temps. Or, rien n'empêche d'admettre qu'une créature soit infinie parce qu'elle n'est pas limitée par une autre (2).

(1) C'est-à-dire que les anges ont, par nature, une essence qui ne change pas ; mais il y a en eux quelque chose de changeant, qui provient de leur liberté et de leur intelligence.

(2) Le livre *Des causes* renfermait l'opinion contraire à celle que soutient saint Thomas dans cet article ; c'est pour ce motif qu'il y attache tant d'importance.

ARTICLE VI. — N'Y A-T-IL QU'UNE SEULE ÉVITERNITÉ (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas qu'une seule éviternité. Dans les livres apocryphes d'Esdras, on lit : *La majesté et la puissance des éviternités sont en vous, Seigneur.*

2. Pour des genres différents il faut des mesures différentes. Or, il y a des créatures éviternelles parmi les substances corporelles ; tels sont les corps célestes (2); il y en a qui sont des substances spirituelles, tels que les anges. Donc il n'y a pas qu'une seule éviternité.

3. L'éviternité n'étant que l'expression de la durée, s'il n'y a pour les créatures éviternelles qu'une seule éviternité, il n'y a qu'une seule et même durée. Or, tous les êtres éviternels n'ont pas la même durée. Car il y en a qui reçoivent l'existence après les autres, comme il est tout particulièrement manifeste pour les âmes humaines. Donc il n'y a pas qu'une seule éviternité.

4. Les êtres qui ne dépendent pas les uns des autres ne paraissent pas avoir une mesure unique pour leur durée. Pour toutes les choses passagères le temps semble être l'unique mesure, parce qu'il y a un premier mouvement qui est en quelque sorte la cause de tous les autres. Or, les créatures éviternelles ne dépendent pas ainsi les unes des autres, parce qu'un ange n'est pas la cause d'un autre. Donc il n'y a pas qu'une seule éviternité.

Mais c'est le *contraire*. L'éviternité est plus simple que le temps et se rapproche davantage de l'éternité. Or, le temps est un. Donc à plus forte raison l'éternité est une.

CONCLUSION. — Par là même qu'il y a plusieurs choses éviternelles, il y a aussi plusieurs éviternités; cependant il n'y en a qu'une absolument, c'est celle qui est la mesure du premier être éviternel, qui est l'être le plus simple.

Il faut répondre qu'il y a deux opinions à ce sujet. Les uns disent qu'il n'y a qu'une seule éviternité, les autres qu'il y en a plusieurs. Pour découvrir quelle est la plus vraie de ces deux opinions, il faut considérer la cause de l'unité du temps ; car c'est par la connaissance des choses corporelles que nous arrivons à celle des choses spirituelles. Or, quelques philosophes disent qu'il y a unité de temps pour toutes les choses temporelles, parce qu'il y a unité de nombre pour toutes les choses comptées ; le temps étant lui-même un nombre, d'après Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 101). Mais cette raison a peu de valeur. Car le temps n'est plus un simple nombre quand on l'abstrait des êtres numériques qui existent en lui. En effet, s'il n'était qu'un nombre, il ne serait pas continu. Dix aunes de drap ne sont pas continues en tant que nombre, mais en tant qu'étoffe mesurée. D'ailleurs le nombre n'est pas le même pour tous les objets numériques, mais il varie avec la variété des êtres. — C'est pourquoi il y a des philosophes qui voient la cause de l'unité du temps dans l'unité de l'éternité qui est le principe de toute durée. D'après ce sentiment toutes les durées se réduisent à l'unité si on considère leur principe; mais elles sont multiples si on regarde à la multiplicité des objets qui y sont soumis. — D'autres voient la cause de l'unité

(1) Cette question est purement philosophique; cependant elle se rattache par un côté à ce que saint Thomas doit nous apprendre sur l'état des anges et des bienheureux.

(2) On croyait les corps célestes immuables, quant à la substance; c'est ce qui faisait croire qu'ils étaient éternels, c'est-à-dire qu'ils ne devaient pas avoir de fin. D'ailleurs on croyait néanmoins qu'il y aurait en eux transformation, d'après ces paroles de l'Ecriture : *creabo cœlos novos et novam terram.* Si on remarque, au reste, que rien dans la nature ne s'anéantit, cette opinion ne paraitra pas si étrange, et il faudra bien admettre aussi que les substances corporelles sont *éviternelles*.

de temps dans la matière première, qui est le premier sujet du mouvement dont le temps est la mesure. — Mais aucune de ces opinions ne nous semble concluante. En effet, les choses qui sont unes dans leur principe ou dans leur sujet, ou même dans quelque chose de plus élevé, ne le sont pas absolument, mais seulement sous un rapport. La vraie raison de l'unité du temps est donc l'unité du mouvement premier (1), qui, par là même qu'il est le plus simple, sert de mesure à tous les autres, comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 3). Les rapports du temps à ce mouvement ne sont donc pas seulement ceux qui existent entre la mesure et l'objet mesuré, mais bien ceux de l'accident au sujet, et c'est ainsi que le temps reçoit de ce mouvement son unité. A l'égard des autres mouvements les rapports du temps ne sont pas autres que ceux de la mesure à l'objet mesuré. C'est ce qui fait qu'il n'a pas besoin de se multiplier en raison de leur multiplicité, puisque la même mesure peut servir à mesurer une foule d'objets distincts. — Ceci établi, il faut savoir qu'à l'égard des substances spirituelles on a formulé deux opinions. Les uns ont dit avec Origène (*Periarch.* lib. I, cap. 8), que toutes ces substances procédaient de Dieu dans une certaine égalité, ou du moins, comme l'ont supposé quelques-uns, que telle était l'origine du plus grand nombre d'entre elles. D'autres ont prétendu qu'elles procédaient de Dieu, mais d'après un certain rang, une certaine hiérarchie. Saint Denis paraît être de ce sentiment lorsqu'il dit que dans le même ordre des anges, les uns sont au premier rang, les autres au dernier, d'autres tiennent le milieu. — Selon la première de ces opinions, il faudrait dire qu'il y a plusieurs éviternités, puisque l'on suppose qu'il y a plusieurs substances éviternelles premières et égales. D'après la seconde on doit dire qu'il n'y a qu'une seule éviternité. Car tout être ayant pour mesure l'être le plus simple de son genre, comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 4), l'être de toutes les substances éviternelles doit avoir pour mesure l'être de la première substance de cette nature, laquelle est la plus simple puisqu'elle est la plus élevée. Cette seconde opinion étant la mieux fondée, comme nous le démontrerons (quest. XLVII, art. 2), nous admettons pour le moment qu'il n'y a qu'une seule éviternité.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *ævum* est pris quelquefois pour le mot *siècle* (*sæculum*), qui désigne une période de durée applicable à un objet, et c'est dans ce sens que ce mot est employé au pluriel (*æva*) comme celui de siècle (*sæcula*).

Il faut répondre au *second*, que bien que les corps célestes et les substances spirituelles diffèrent sous le rapport de leur nature, cependant ils ont ceci de commun qu'ils ne changent pas, et c'est pour cela que l'éviternité est leur commune mesure.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les choses temporelles ne commencent pas en même temps, et que cependant on reconnaît l'unité de temps en raison du mouvement premier dont il est la mesure. De même toutes les substances éviternelles, bien que leur existence ne commence pas en même temps, ont néanmoins pour mesure une seule éviternité, celle qui s'applique à la substance éviternelle qui est la première et la plus simple.

Il faut répondre au *quatrième*, que pour que plusieurs objets aient pour me-

(1) Ce mouvement premier était, dans l'esprit des philosophes anciens, celui de la matière première. Averroës établit l'unité du temps sur l'unité de mouvement du premier mobile et l'unité de l'éviternité sur l'unité de l'être le plus simple des êtres éviternels, qui est le premier ange. Saint Thomas est ici de son avis.

sure la même chose il n'est pas nécessaire que cette chose soit la cause de tous ces objets, mais il suffit qu'elle soit plus simple (1).

QUESTION XI.

DE L'UNITÉ DE DIEU.

Nous avons maintenant à traiter de l'unité de Dieu. — A ce sujet quatre questions se présentent : — 1° L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être ? — 2° L'unité est-elle l'opposé de la multiplicité ? — 3° Dieu est-il un ? — 4° Dieu est-il souverainement un ?

ARTICLE I. — L'UNITÉ AJOUTE-T-ELLE QUELQUE CHOSE A L'ÊTRE (2) ?

1. Il semble que l'unité ajoute quelque chose à l'être. Car tout ce qui existe dans un genre déterminé s'ajoute à l'être qui enveloppe dans son universalité tous les genres. Or, l'unité existe dans un genre déterminé, puisqu'elle est le principe du nombre qui est lui-même une espèce de quantité. Donc l'unité ajoute quelque chose à l'être.

2. Ce qui divise un objet commun s'ajoute à lui. Or, l'unité, la multiplicité sont des divisions de l'être. Donc l'unité ajoute quelque chose à l'être.

3. Si l'unité n'ajoute point à l'être, le mot *un* et le mot *être* doivent signifier absolument la même chose. Et comme il n'y aurait rien de sérieux à dire : l'*être* est l'*être*, de même on ne devrait pas pouvoir dire : l'*être est un*, ce qui est pourtant faux. Donc l'unité ajoute à l'être.

Mais c'est le *contraire*. Comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. ult.), il n'y a rien de ce qui existe qui ne participe à l'unité. Or, il n'en serait pas ainsi si l'unité ajoutait à l'être quelque chose qui le restreignît. Donc l'unité n'ajoute rien à l'être.

CONCLUSION. — L'unité n'ajoute à l'être rien de réel, elle n'y ajoute que la négation de toute division.

Il faut répondre que l'unité n'ajoute rien à l'être, sinon la négation de toute division (3). Car l'unité ne signifie rien autre chose que l'être non divisé, et par là il est manifeste qu'elle rentre dans l'être. Car tout être est ou simple ou composé. L'être simple est indivis en acte et en puissance. L'être composé n'a pas d'existence tant que ses parties sont divisées, il faut qu'elles soient réunies pour le constituer et le faire exister à l'état composé. D'où il est clair que pour toute chose l'être consiste dans la non-division, et qu'une substance quelconque ne conserve son être qu'à la condition de conserver son unité.

Il faut répondre au *premier* argument, que certains philosophes ayant pensé que l'unité qui rentre dans l'être est la même chose que l'unité le principe du nombre, ils se sont divisés en deux sentiments contraires. Pythagore et Platon ayant remarqué que l'unité qui rentre dans l'être n'ajoute rien à l'être, mais signifie seulement que l'être est indivis, ils ont pensé qu'il en était de même de l'unité qui est le principe du nombre. Et comme le nombre se compose d'unités, ils ont cru que les nombres étaient les substances des choses. Au contraire, Avicenne, considérant que l'unité qui est le principe du nombre ajoute quelque chose à la substance de l'être (car autrement le nombre qui se compose d'unités ne serait pas une espèce de

(1) C'est-à-dire qu'elle les embrasse dans son unité.

(2) L'ordre et l'unité sont identiques, quant à l'essence ; elles sont une même chose par rapport au sujet, mais elles ne sont pas la même chose par rapport au mode.

(3) Avicenne n'était pas de ce sentiment : il voulait que l'unité ajoutât quelque chose à l'être, comme le dit saint Thomas, dans sa réponse au premier argument. Les scolistes se sont rapprochés du sentiment d'Avicenne, en prétendant que l'unité ajoute à l'être une certaine réalité.

quantité), crut que l'unité qui rentre dans l'être ajoute aussi quelque chose à la substance de l'être ; comme le blanc ajoute quelque chose à l'homme. Mais ceci est évidemment faux; car toute chose est une par sa substance. En effet, si une chose empruntait son unité à une cause extérieure, cette cause aurait dû elle-même la recevoir d'une autre, il faudrait toujours aller ainsi de cause extérieure en cause extérieure, et cela indéfiniment. Il faut donc s'en tenir à ce que nous avons établi précédemment, et reconnaître que l'unité qui rentre dans l'être n'ajoute rien à l'être, mais que l'unité qui est le principe du nombre y ajoute quelque chose qui est du genre de la quantité.

Il faut répondre au *second* argument, que rien n'empêche que ce qui est divisible d'une manière soit indivis d'une autre. Ainsi, ce qui est divisé quant au nombre, est indivis quant à l'espèce, et il arrive par là qu'une chose est une sous un rapport et multiple sous un autre. D'ailleurs, si un être est absolument indivis, soit parce qu'il est indivis quant à son essence, bien qu'il soit divisé quant aux choses qui ne lui sont pas essentielles, comme les êtres qui sont *un* dans leur sujet, et *multiples* dans leurs accidents ; soit parce qu'il est indivis en acte et divisé en puissance, comme les êtres qui sont *un* dans leur tout et *multiples* dans leurs parties ; un être de cette nature sera *un* absolument et *multiple* sous quelques rapports.

Si au contraire un être est indivis sous certain rapport, et qu'il soit absolument divisible, comme il arrive quand il est divisible dans son essence et qu'il est indivis rationnellement, ou selon son principe ou sa cause, dans ce cas l'être sera *multiple* absolument, et *un* sous quelques rapports. Tels sont, par exemple, les êtres qui sont multiples en nombre et qui sont *un* en espèce ou en principe. L'unité et la multiplicité sont donc les divisions de l'être, mais de telle sorte que l'unité est absolue et la multiplicité relative. Car la multitude elle-même ne serait pas renfermée dans l'idée de l'être si elle n'était contenue de quelque manière dans l'idée d'unité. Car, comme le dit saint Denis, il n'y a pas de multitude qui ne participe de l'unité. En effet, les êtres qui sont multiples quant à leurs parties, sont *un* par rapport au tout; ceux qui sont multiples quant aux accidents sont *un* quant au sujet; ceux qui sont multiples en nombre sont *un* en espèce; ceux qui sont multiples en espèces sont *un* en genre, ceux qui sont multiples dans leurs processions sont *un* par rapport au principe duquel ils procèdent (1).

Il faut répondre au *troisième* argument, qu'il n'y a rien de puéril à dire que l'être est un, parce que l'unité ajoute rationnellement quelque chose à l'être (2).

ARTICLE II. — L'UNITÉ EST-ELLE OPPOSÉE A LA MULTIPLICITÉ ET RÉCIPROQUEMENT (3)?

1. Il semble que l'unité et la multiplicité ne soient pas opposées. Car l'opposé ne s'affirme pas de l'opposé. Or, nous avons dit que sous un rapport toute multitude était une, comme nous l'avons vu (art. préc.). Donc l'unité n'est pas opposée à la multiplicité.

(1) Ces principes sur l'unité et la multiplicité sont autant de lemmes très-féconds, dont on peut tirer, en métaphysique et en ontologie, les plus grands avantages.

(2) Elle y ajoute l'exclusion de toute division.

(3) Cet article est un commentaire et une justification de ce que dit Aristote sur l'unité et la pluralité (*Met.* liv. x, chap. 3). Cette question fondamentale en métaphysique et en ontologie est ici admirablement traitée. En comparant le texte d'Aristote à celui de saint Thomas, on verra que quand l'Ange de l'école s'appuie le plus directement sur ce philosophe, il ne manque pas d'ajouter à ses pensées les lumières de son génie.

2. L'opposé ne produit pas son opposé. Or, l'unité produit la multitude. Donc elle ne lui est pas opposée.

3. Il n'y a qu'une chose qui soit opposée à une autre. Or, le peu est opposé à beaucoup (1). Donc l'unité ne lui est pas opposée.

4. Si l'unité est opposée à la multiplicité, elle lui est opposée comme ce qui est indivis à ce qui est divisé, et par conséquent comme la privation l'est à l'habitude. Or, il semble que ceci répugne, parce qu'il s'ensuivra que l'unité est postérieure à la multiplicité et qu'elle est définie par elle, tandis que c'est au contraire la multiplicité qui est définie par l'unité. Cette définition tournerait dans un cercle, ce qui est absurde. Donc l'unité et la multiplicité ne sont pas opposées.

Mais c'est le *contraire*. Il y a opposition entre les choses dont les natures sont opposées. Or, la nature de l'unité consiste dans l'indivisibilité, et celle de la multiplicité implique division. Donc l'unité et la multiplicité sont opposées.

CONCLUSION. — L'unité et la multiplicité ne sont pas opposées l'une à l'autre de la même manière ; car l'unité, principe du nombre, est opposée à la pluralité comme la mesure l'est à l'objet mesuré, tandis que l'unité qui rentre dans l'être est opposée à la multiplicité, comme ce qui est indivis est opposé à ce qui est divisé.

Il faut répondre que l'unité est opposée à la multiplicité de différentes manières. D'abord l'unité, qui est le principe du nombre, est opposée à la multiplicité qui est le nombre lui-même, comme la mesure l'est à l'objet mesuré. Car l'unité est la base de la mesure, et le nombre est la multiplicité mesurée par l'unité, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. x, text. 2). Ensuite l'unité qui rentre dans l'être est opposée à la multiplicité par manière de privation, comme l'indivis est opposé à ce qui est divisé.

Il faut répondre au *premier* argument, que la privation ne détruit jamais totalement l'être, parce que la privation, d'après Aristote (2), est une négation dans le sujet. Cependant toute privation détruit quelque chose de l'être. C'est pourquoi dans l'être, en raison de sa généralité, il arrive que la privation de l'être tombe sur l'être même, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour les privations qui n'affectent que des formes spéciales, telles que la vue, la blancheur et les autres choses semblables. Ce que nous disons de l'être est également vrai de l'unité et de la bonté qui rentrent dans l'être. Car toute privation de bonté repose sur quelque bien, et la négation de l'unité a pareillement son fondement dans ce qui est un. De là il arrive que la multiplicité est une certaine unité, le mal un certain bien, le non-être un certain être. Ce n'est pas à dire pour cela que l'opposé s'affirme de l'opposé, car de ces choses contraires l'une est prise absolument et l'autre relativement. Ainsi ce qui est être sous un rapport, c'est-à-dire en puissance, est non-être absolument, c'est-à-dire en acte; ou bien ce qui est être absolument quant à la substance, est non-être sous un rapport, quant aux accidents. De même ce qui est bon sous un rapport est mauvais pris absolument, et réciproquement, comme ce qui est un absolument est multiple relativement, et réciproquement.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes de tout : l'un homogène qui est composé de parties semblables, et l'autre hétérogène, qui est formé

(1) Il y a ici un jeu de mots produit par le double sens du mot *multùm* qu'on ne peut rendre en français.

(2) *Une négation dans le sujet;* ce n'est pas une négation absolue, c'est une négation qui existe dans un sujet qui manque de telles ou telles qualités que, par nature, il devrait avoir. Telle est la privation de la vue. Voyez Aristote (*Des catégories*, 5e section, ch. 10. *Des opposés*).

de parties dissemblables. Dans un tout homogène les parties ont la même forme que le tout; ainsi une portion d'eau est de l'eau. Dans un tout hétérogène, les parties n'ont pas la même forme que le tout. Une partie de maison n'est pas une maison, pas plus que le membre d'un homme n'est un homme. Un tout de cette nature est une multitude. Les parties de ce tout n'ayant pas la même forme que lui, la multiplicité se compose d'unités différentes d'elle-même, comme une maison se compose de choses qui ne sont pas elles-mêmes des maisons. Mais ces unités ne produisent pas la multiplicité en raison de leur indivisibilité, puisque sous ce rapport elles lui sont opposées, mais elles la constituent en tant qu'êtres : comme les parties d'une maison forment une maison parce qu'elles sont des corps, mais non parce qu'elles ne sont pas elles-mêmes un édifice.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *beaucoup* (*multùm*) est pris là dans un double sens. D'abord d'une manière absolue, et dans ce sens il est opposé à l'unité; ensuite comme signifiant un certain excès, et il est alors opposé au mot *peu*. Dans le premier sens on peut employer le mot *multa* en ne parlant que de deux, mais dans le second on ne pourrait pas (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que l'unité est opposée à la pluralité dans le sens qu'il est de la nature de la pluralité d'être divisée. C'est pourquoi il faut que la division soit antérieure à l'unité, non absolument, mais d'après notre manière de comprendre. Car nous comprenons ce qui est simple par ce qui est composé. Ainsi nous définissons le point, ce qui n'a pas de partie, ou le commencement de la ligne. Logiquement la multiplicité est une conséquence de l'unité ; car nous ne comprenons pas que ce qui est divisé forme une multitude, sinon parce que nous comprenons chacun des objets divisés sous une même unité. C'est ce qui fait que l'unité entre nécessairement dans la définition de la multiplicité, tandis que la multiplicité n'entre pas dans la définition de l'unité. Pour notre intellect la division résulte de la négation de l'être. Ainsi ce que nous concevons en premier lieu, c'est l'être; en second lieu nous savons que cet être-ci n'est pas celui-là, et par conséquent la division est la seconde opération de notre esprit; en troisième lieu nous saisissons l'unité de l'être, et en quatrième lieu sa multiplicité ou sa multitude (2).

ARTICLE III. — DIEU EST-IL UN (3)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas un. Car il est dit (I. *Cor.* VIII, 5) : *Il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs.*

2. L'unité qui est le principe du nombre ne peut s'affirmer de Dieu, parce qu'aucune quantité ne peut lui convenir. Il en faut dire autant de l'unité qui se réduit à l'être, parce que cette sorte d'unité emporte avec elle l'idée de privation, que toute privation est une imperfection et par conséquent quelque chose de contraire à la nature de Dieu. On ne doit donc pas dire que Dieu est un.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (*Deut.* VI, 4) : *Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un.*

CONCLUSION. — Par là même qu'il est absolument simple et infiniment parfait,

(1) Voyez Aristote (Met. lib. X, cap. 6).

(2) Ainsi pour arriver à quarante écus il faut les compter un par un de sorte que l'unité précède la multitude.

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur des gentils, qui admettaient plusieurs dieux ; de celle des manichéens qui établissaient deux principes, dont l'un n'était pas la cause de l'autre ; de celle des ariens, qui, obligés de reconnaître la divinité du Fils, n'en faisaient pas un même Dieu avec le Père; de celle des trithéites, qui voulaient qu'il y eût trois dieux. Cependant saint Thomas reconnaît que les gentils n'ont jamais nié absolument l'unité de Dieu (V. *Cont. Gent.* lib. I, cap. 42), ce que l'érudition moderne a en effet démontré par l'étude des traditions.

Dieu est souverainement un, et c'est de lui que découle l'ordre qui règne dans tout l'univers.

Il faut répondre qu'on peut démontrer l'unité de Dieu de trois manières : 1° Par sa simplicité. Il est clair que ce qui caractérise un individu et ce qui le fait ce qu'il est ne peut convenir en aucune manière à plusieurs autres individus. Ainsi ce qui fait que Socrate est un homme est commun à tous les hommes ; mais ce qui fait qu'il est Socrate ne peut convenir qu'à lui. Si donc Socrate était homme d'après ce qui constitue son individualité, comme il ne peut y avoir plusieurs Socrates, il ne pourrait non plus y avoir plusieurs hommes. Or, il en est précisément ainsi de Dieu. Il est lui-même sa nature, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 3). Il est donc à la fois Dieu et tel Dieu, et il est par conséquent impossible qu'il y ait plusieurs Dieux. — 2° Par sa perfection infinie. Nous avons vu (quest. IV, art. 2) que Dieu comprend en soi toute la perfection de l'être. Or, s'il y avait plusieurs Dieux, il faudrait qu'il y eût entre eux quelques différences, et que ce qui conviendrait à l'un ne convînt pas à l'autre. S'il en était ainsi, l'un d'eux manquerait de quelque chose, et celui qui en serait privé ne serait pas absolument parfait. C'est pourquoi il est impossible qu'il y ait plusieurs Dieux. Les philosophes anciens ont été si frappés de cette vérité qu'en reconnaissant un principe infini ils ont tous proclamé son unité. — 3° Par l'unité du monde. Tout ce qui existe est disposé de manière que toutes les créatures sont subordonnées les unes aux autres. Comme elles sont différentes, elles ne concourraient pas à un seul ordre, si elles n'étaient pas réglées par un être unique. En effet l'unité de l'ordre résulte mieux de la direction d'un seul que de la direction de plusieurs. Car l'unité produit nécessairement l'unité, tandis que la multiplicité ne produit l'unité que par accident, dans le cas par exemple où la multitude se trouve unanime. Or, le premier être étant infiniment parfait, par soi et non par accident, il faut que ce premier être qui ramène tout à un seul et même ordre soit absolument un. Et telle est la nature de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre rappelle l'erreur de ceux qui adoraient plusieurs dieux, considérant les planètes, les étoiles et chacune des parties du monde comme autant de divinités ; aussi il ajoute : Pour nous, nous ne croyons qu'en un seul Dieu.

Il faut répondre au *second*, que l'unité, en tant que principe du nombre, ne s'applique pas à Dieu, mais seulement aux objets matériels. Car l'unité ainsi comprise est du ressort des mathématiques qui s'appliquent aux choses matérielles, bien que rationnellement elles en soient abstraites. Mais l'unité qui se réduit à l'être est une notion métaphysique dont l'existence est indépendante de la matière. Et quoiqu'en Dieu il n'y ait aucune négation, cependant, en raison de notre mode de comprendre, nous ne le connaissons que négativement, par exclusion, c'est-à-dire en écartant de sa notion tout ce qui n'est pas lui. Ainsi rien n'empêche que nous affirmions de lui quelque chose de négatif, comme quand nous disons qu'il est incorporel, qu'il est infini. C'est dans le même sens que nous disons qu'il est un (1).

ARTICLE IV. — DIEU EST-IL SOUVERAINEMENT UN (2) ?

1. Il semble que Dieu ne soit pas souverainement un. L'unité suppose, en effet, la négation de toute division. Or, une négation n'est susceptible ni de

(1) L'unité est ici la négation de toute division, de tout changement.

(2) Cet article combat l'erreur d'un théologien, Pierre de Alyaco, qui avait avancé que la personne divine est plus une que la nature divine, sous prétexte que la nature est communicable et que la personne ne l'est pas. A la vérité, la nature se communique aux personnes, mais elle n'en est

plus ni de moins. Donc Dieu n'est pas un plus que les autres choses qui sont unes.

2. Il semble qu'il n'y ait rien de plus indivisible que ce qui est indivisible tout à la fois en acte et en puissance, comme le point et l'unité. Or, un être est d'autant plus un qu'il est plus indivisible. Donc Dieu n'est pas plus un que l'unité et le point.

3. Ce qui est bon par essence est souverainement bon. Donc ce qui est un par essence est souverainement un. Or, tout être est un par son essence, comme le démontre Aristote (*Met.* lib. IV, text. 3). Donc tout être est souverainement un, et par conséquent Dieu n'est pas plus un que les autres êtres.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Bernard dit : Au-dessus de tout ce qui est un, l'unité de la Trinité divine tient la première place (*De consid.* lib. VI, cap. 8).

CONCLUSION. — Dieu étant l'être suprême et étant souverainement indivis, il est par là même souverainement un.

Il faut répondre que l'*un* étant l'être indivis, il faut, pour être souverainement un, être l'être par excellence, et être absolument indivis. Or, ce double caractère convient à Dieu. Il est l'être par excellence puisqu'il n'est déterminé par aucune nature supérieure à lui, et qu'il est à lui-même son être, subsistant par lui-même sans être limité d'aucune manière. Il est aussi absolument indivis; car il ne peut être divisé ni en acte, ni en puissance d'aucune sorte, par là même qu'il est souverainement simple, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 7). D'où il est clair que Dieu est souverainement un.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la privation en elle-même ne soit susceptible ni de plus ni de moins, cependant par rapport à son opposé il n'en est pas de même, et c'est pour cela qu'on peut comparer entre eux les êtres sur lesquels elle s'exerce. Ainsi, suivant qu'un être est plus ou moins divisé et divisible, ou qu'il ne l'est pas du tout, on dit qu'il est plus ou moins un ou souverainement un.

Il faut répondre au *second*, que le point et l'unité, qui est le principe du nombre, ne sont pas des êtres du degré le plus élevé, puisqu'ils ont besoin d'exister dans un sujet quelconque. Ils ne sont donc ni l'un ni l'autre souverainement un. Car comme le sujet n'est pas souverainement un à cause de la différence qu'il y a entre lui et son accident, de même l'accident ne l'est pas non plus.

Il faut répondre au *troisième*, que bien que tout être soit un par sa substance, ce n'est pas à dire que la substance de chaque être produise de la même manière l'unité, parce que dans les uns la substance est composée de beaucoup de parties, dans les autres elle ne l'est pas.

QUESTION XII.

COMMENT NOUS CONNAISSONS DIEU.

Après avoir considéré précédemment ce qu'est Dieu en lui-même, il nous reste à examiner ce qu'il est dans notre esprit, c'est-à-dire de quelle manière les créatures le connaissent. — A cet égard treize questions se présentent : — 1° Une intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu? — 2° Est-ce par une ressemblance créée que l'essence de Dieu se fait voir aux intelligences créées? — 3° L'essence de Dieu peut-elle être vue par les yeux du corps? — 4° Une intelligence créée peut-elle, avec ses

pas pour cela divisible, elle reste au contraire absolument simple, et elle est par conséquent souverainement une. C'est ce que l'Église exprime parfaitement par ces paroles dans son office de la sainte Trinité : *Gratias, tibi, Deus, vera et una trinitas, una et summa deitas, sancta et una unitas.*

moyens naturels, voir l'essence de Dieu? — 5° Un esprit créé a-t-il besoin pour voir Dieu de quelque lumière créée? — 6° Parmi les créatures qui voient l'essence de Dieu, l'une la voit-elle plus parfaitement que l'autre? — 7° Un esprit créé peut-il comprendre l'essence de Dieu? — 8° Un esprit créé qui voit l'essence de Dieu connaît-il tout en elle? — 9° Ce qu'une créature connaît dans l'essence de Dieu, le connaît-elle par quelques ressemblances? — 10° Connaît-elle à la fois et d'une seule vue tout ce qu'elle voit en Dieu? — 11° Dès cette vie un homme peut-il voir Dieu dans son essence? — 12° Pouvons-nous connaître Dieu ici-bas par la raison naturelle? — 13° Au-dessus de la connaissance que nous avons de Dieu par la raison y a-t-il dans cette vie une autre connaissance qui est l'effet de la grâce?

ARTICLE I. — UNE INTELLIGENCE CRÉÉE PEUT-ELLE VOIR DIEU DANS SON ESSENCE (1)?

1. Il semble qu'aucune intelligence créée ne puisse voir Dieu dans son essence. Car saint Chrysostome, expliquant ces paroles de saint Jean (Hom. XIV) : *Personne n'a jamais vu Dieu*, dit que non-seulement les prophètes, mais les anges et les archanges n'ont pas vu ce qu'est Dieu. Car, ajoute-t-il, comment la créature pourrait-elle voir celui qui n'a pas été créé? Et saint Denis en parlant de Dieu dit (*De div. nom.* cap. 1) qu'il n'est accessible ni aux sens, ni à l'imagination, ni à l'opinion, ni à la raison, ni à la science.

2. Tout ce qui est infini dépasse comme tel toute connaissance. Or, Dieu est infini, comme nous l'avons démontré (quest. VII, art. 1). Donc il ne peut être connu en lui-même.

3. Une intelligence créée ne peut connaître que les choses qui existent. Car ce que l'intelligence saisit avant tout, c'est l'être. Or, comme le dit saint Denis (chap. 1 et 2), Dieu n'est pas existant, mais il surpasse tout ce qui existe. Donc il n'est pas du nombre des choses qu'une intelligence créée peut comprendre, mais il est au-dessus de toute intelligence.

4. Il faut qu'il y ait une certaine proportion entre l'objet qui connaît et l'objet qui est connu, puisque la connaissance d'un objet devient une perfection pour celui qui la possède. Or, il n'y a pas de proportion entre Dieu et une créature, puisque l'infini les sépare. Donc une intelligence créée ne peut voir l'essence de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans saint Jean (I. Joan. III, 2) : *Nous le verrons comme il est.*

CONCLUSION. — Le souverain bonheur de l'homme consistant dans l'opération la plus élevée de son intelligence, qui est la vue claire de l'essence divine, il est certain qu'un esprit créé peut voir Dieu dans son essence.

Il faut répondre qu'un être étant d'autant plus intelligible qu'il est plus en acte, Dieu qui est un acte pur, sans aucun mélange de puissance (2), est en lui-même souverainement intelligible. Mais ce qui est souverainement intelligible en soi, peut n'être pas accessible à une intelligence donnée, parce qu'il peut se trouver trop élevé au-dessus d'elle. C'est ainsi que le soleil, qui est de tous les objets matériels le plus visible, ne peut être vu de la chauve souris précisément parce que sa lumière est trop vive. — Quelques philosophes frappés de ce fait ont supposé qu'aucune intelligence créée ne pouvait voir Dieu. Mais cette opinion n'est pas fondée. Car le souverain bonheur de

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des trinitaires, d'Amauri et des arnaudistes, qui prétendaient qu'aucune créature ne voyait ni ne verrait l'essence divine; que nous ne pouvions voir Dieu que dans ses créatures, comme nous voyons la lumière dans l'air, et que les bienheureux ne le verraient que par une lumière qui s'échapperait de son essence, mais non par son essence même. Le concile de Florence a expressément condamné ces erreurs et a défini que nous le verrions tel qu'il est : *Definimus animas beatorum.... intueri clarè ipsum Deum trinum et unum, sicuti est.*

(2) C'est-à-dire, il n'y a en Dieu rien de potentiel; il est celui qui est.

l'homme consistant dans l'exercice le plus élevé de sa pensée, si une intelligence créée ne peut jamais voir Dieu dans son essence, l'homme ne jouira jamais du souverain bonheur, ou il le trouvera ailleurs qu'en Dieu; ce qui est contraire à la foi. Car la perfection dernière de la créature raisonnable consiste dans la source même de son être, et plus elle s'en rapproche, plus elle gagne en perfection; ce qui est également vrai quand cette source ou ce principe est au-dessus de la raison. D'ailleurs il y a dans l'homme le désir naturel de connaître la cause des effets qu'il aperçoit, et c'est là ce qui produit en lui l'admiration. Donc, si la pensée humaine ne peut s'élever à la cause première des choses, ce désir de la nature ne serait qu'une chimère. — Il faut donc absolument reconnaître que les bienheureux voient Dieu dans son essence.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Chrysostome et saint Denis parlent l'un et l'autre, non de la simple vue de Dieu, mais de sa compréhensibilité. Ainsi dans saint Denis, immédiatement avant le passage cité on trouve : Il est absolument incompréhensible à tous; il n'est accessible, etc. Et saint Chrysostome ajoute : Il s'agit ici d'une vision qui aurait pour objet de comprendre le Père tel que le Père comprend le Fils.

Il faut répondre au *second*, que l'infini qui se rapporte à la matière non revêtue d'une forme est inconnu en lui-même parce que toute connaissance suppose une forme; mais que l'infini, qui a pour objet une forme que la matière ne limite d'aucune manière, est au contraire ce qu'il y a de plus connu en soi. Et c'est dans ce second sens, et non dans le premier, que Dieu est infini, comme nous l'avons prouvé (quest. VII, art. 1).

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit que Dieu n'est pas existant, cela ne signifie pas qu'il n'existe d'aucune manière, mais qu'il est au-dessus de tout ce qui existe parce qu'il est lui-même son être. D'où il ne suit pas qu'il ne peut être connu d'aucune manière, mais qu'il est au-dessus de toute connaissance et qu'aucun être ne peut le comprendre.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on distingue deux sortes de proportion. L'une positive, comme le rapport d'une quantité à une autre. Dans ce sens, le double, le triple, l'égal sont des espèces de proportion. L'autre qui consiste dans le rapport d'un être à un autre être. Ainsi, il peut y avoir proportion entre la créature et Dieu, dans le sens qu'il y a de l'un à l'autre rapport de l'effet à la cause, de la puissance à l'acte. En ce sens, une intelligence créée peut être capable de connaître Dieu.

ARTICLE II. — EST-CE AU MOYEN D'IMAGES QUE L'ESSENCE DE DIEU EST VUE PAR LES INTELLIGENCES CRÉÉES (1)?

1. Il semble que l'intellect créé voie l'essence de Dieu par des images ou des ressemblances. Car il est dit dans saint Jean (I. Joan, III, 2) : *Nous savons que quand il se montrera, nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est.*

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 11) : Quand nous connaissons Dieu, il se forme de lui en nous une ressemblance.

3. L'intellect en acte est l'intelligible en acte, comme le sens en acte est

(1) L'Ecriture dit formellement que nous verrons Dieu face à face (I. *Cor.* XIII) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Il y a cependant eu des hérétiques qui ont prétendu que la vision de l'essence divine ne serait pas intuitive (Direct. inquis. 2, p. q. 8, har. 7). Saint Thomas combat ici directement cette erreur qui se trouve condamnée par la décision du concile de Florence, que nous avons citée à l'occasion de l'article précédent, et par une bulle de Benoit XI (*in Extravagante*), qui commence par ces mots : *Benedictus Deus... Definimus quod... erit talis intuitiva et facialis visio...*

le sensible en acte. Or, il n'y a sentiment et connaissance qu'autant que les sens sont frappés de l'image de l'objet sensible, et que l'intellect perçoit l'image de la chose qu'il comprend. Donc, si un esprit créé voit Dieu en acte, il faut qu'il le voie par une ressemblance quelconque.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 9) que ces paroles de l'Apôtre : *Nous voyons Dieu maintenant comme à travers un miroir et en énigme,* signifient que nous n'avons de lui que des images ou des ressemblances appropriées à l'objet qu'elles doivent nous faire connaître. Or, voir Dieu dans son essence ce n'est pas le voir en énigme et à travers un miroir, mais c'est le contraire. Donc on ne voit pas l'essence divine par des ressemblances.

CONCLUSION. — L'essence divine ne peut être vue par une intelligence créée au moyen d'images qui reproduisent cette essence, mais la lumière de la gloire peut imprimer à la créature intelligente une certaine ressemblance avec Dieu et lui donner ainsi la force de saisir et de voir son essence.

Il faut répondre que, pour la vision sensible aussi bien que pour la vision intellectuelle, deux conditions sont requises : la faculté de voir, et l'union de l'objet que l'on voit avec la vue. Car il n'y a pas de vision en acte si l'objet vu n'existe de quelque manière dans le sujet qui le voit. Quant aux corps, il est évident que l'objet vu ne peut être dans le sujet qui le voit par son essence, mais seulement par sa ressemblance. Ainsi l'image d'une pierre est dans l'œil de celui qui la regarde actuellement, mais il n'en est pas de même de sa substance. Si le principe de la vue et l'objet que l'on voit étaient une seule et même chose, il faudrait que celui qui voit reçût de cette chose et la faculté de la voir et la forme sous laquelle il la voit. — Or, il est évident que Dieu est l'auteur de nos facultés intellectuelles, et qu'il peut être vu par notre intelligence. Et puisque la puissance intellectuelle de la créature n'est pas l'essence de Dieu, elle ne peut être qu'une participation de ressemblance avec lui qui est l'intelligence suprême. C'est pour ce motif que la puissance intellectuelle de la créature est appelée un rayon lumineux parti, pour ainsi dire, de la lumière primitive, soit qu'on l'entende de la puissance naturelle, soit qu'on le comprenne de quelque perfection surnaturelle de grâce ou de gloire. — Il faut donc, pour voir Dieu, que subjectivement l'intelligence créée soit fortifiée par un secours de Dieu qui la rende en quelque sorte semblable à lui. Par rapport à l'objet, dont l'union avec le sujet est nécessaire pour constituer la vision, on doit reconnaître qu'il n'y a pas de ressemblance créée par laquelle on puisse voir l'essence divine. — 1° En effet, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), les images des choses d'un ordre inférieur ne peuvent nullement nous faire connaître celles d'un ordre supérieur. Ainsi on ne peut pas, par les images des choses corporelles, arriver à la connaissance des choses incorporelles. On peut encore moins par une espèce créée, quelle qu'elle soit, voir l'essence de Dieu. — 2° Parce que l'essence de Dieu est son être, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 4), ce qui ne peut convenir à aucune forme créée. Donc il n'y a pas de forme créée qui puisse représenter l'essence de Dieu à celui qui veut la voir. — 3° Parce que l'essence divine est quelque chose d'illimité, qui renferme en soi suréminemment tout ce qu'un esprit créé peut nommer et comprendre. Or, aucune espèce d'image créée ne peut représenter ces attributs, parce que toute forme créée est nécessairement limitée, soit sous le rapport de la sagesse, de la force, de l'être lui-même, ou de toute autre chose. Par conséquent, dire qu'on voit Dieu par une figure ou une ressemblance, c'est dire qu'on ne voit pas son essence ; ce

qui est erroné. — On doit donc dire que pour voir l'essence de Dieu, il faut que le sujet qui voit reçoive de la gloire divine une lumière qui lui imprime une certaine ressemblance avec Dieu, et fortifie son entendement de telle sorte qu'il puisse soutenir son éclat, selon l'expression du Psalmiste (*Ps.* xxxv, 10) : *Dans votre lumière, Seigneur, nous verrons la lumière.* Mais aucune ressemblance créée ne peut nous faire voir l'essence de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui la représente telle qu'elle est.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean parle de la ressemblance que la lumière de la gloire imprimera en nous.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin ne parle dans ce passage que de la connaissance de Dieu, telle que nous l'avons sur cette terre.

Il faut répondre au *troisième*, que l'essence divine est elle-même son être. Par conséquent, comme les autres formes intelligibles qui ne sont pas elles-mêmes leur être, ne s'unissent à l'intellect qui les perçoit qu'en raison de l'être qu'elles lui communiquent et par lequel elles le mettent en acte, de même l'essence divine s'unit à l'intelligence créée, comme étant en acte, et comme produisant par elle-même cette manière d'être dans l'intellect (1).

ARTICLE III. — L'ESSENCE DIVINE PEUT-ELLE ÊTRE VUE DES YEUX DU CORPS (2)?

1. Il semble qu'on puisse voir l'essence de Dieu des yeux du corps, car il est dit dans Job (Job, xix, 26, et xlii, 5) : *Je verrai Dieu dans ma chair..... Je vous ai entendu de mes oreilles, et maintenant mon œil vous voit.*

2. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. xxii, cap. 29) que les yeux des élus seront plus pénétrants que le regard de l'aigle et du serpent, parce que, quelle que soit la vivacité du regard de ces animaux, ils ne peuvent voir que les choses corporelles, au lieu que les bienheureux voient les choses spirituelles. Or, celui qui peut voir les choses spirituelles peut s'élever jusqu'à la vision de Dieu. Donc dans la gloire l'œil de l'homme pourra voir Dieu.

3. L'homme peut voir Dieu par une vision imaginaire. Car il est dit dans Isaïe (Is. vi, 1) : *J'ai vu le Seigneur assis sur un trône.* Or, la vision imaginaire a son origine dans les sens. Car l'imagination est mue par les sens eux-mêmes, d'après ce qu'il est dit (*De an.* lib. iii, cap. 3, text. 160). Donc Dieu peut être vu par les sens.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit en traitant de la vision de Dieu, dans son Epître à Paulin (*Epist.* cxii, cap. 9) : Personne n'a jamais vu Dieu, personne ne l'a vu dans cette vie comme il est, personne ne l'a vu dans la vie des anges, comme nous voyons les choses corporelles qui tombent sous nos sens.

CONCLUSION. — Dieu étant incorporel, il ne peut être vu par aucun sens, soit extérieur, soit intérieur.

Il faut répondre qu'il est impossible à l'œil de l'homme de voir Dieu, ainsi qu'à tout autre sens ou à toute autre puissance de l'âme sensitive. Car toute puissance de cette nature est l'acte d'un organe corporel, comme nous le verrons (art. seq. et quest. lxxviii). Or, l'acte est toujours proportionné au sujet qui le produit. Donc aucune puissance de cette sorte ne peut aller au delà des choses matérielles. Et comme Dieu est immatériel, ainsi que

(1) C'est l'essence divine qui rend l'intellect créé capable de jouir de sa vue.

(2) On peut voir encore ici une réfutation de l'erreur des anthropomorphites et des vaudois, qui supposaient que Dieu a des membres ou qu'il a un corps, s'appuyant sur le passage de Job cité dans la première objection. La bulle du pape Benoît XI condamne aussi cette erreur, puisqu'elle définit que les âmes voient l'essence divine avant de reprendre leur corps, et par conséquent que cette vision est purement spirituelle : *Animæ antè assumptionem corporum suorum divinam essentiam videbunt.*

nous l'avons dit (quest. III, art. 1), il ne peut être vu, ni par les sens, ni par l'imagination, mais par l'intelligence seule.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand Job dit : *Je verrai dans ma chair Dieu, mon seigneur,* cela ne signifie pas qu'il le verra des yeux de son corps, mais qu'il le verra après la résurrection, bien que son corps soit réuni à son âme. De même quand saint Paul dit : *Maintenant mon œil vous voit ;* il entend parler de l'œil de l'esprit. C'est ainsi qu'il dit aux Ephésiens (*Eph.* I, 17) : *Que Dieu vous donne l'esprit de sagesse et de révélation pour le connaître de plus en plus, qu'il éclaire les yeux de votre cœur.*

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin s'exprime dans ce passage conditionnellement. Ce qui est évident d'après ce qui précède. Car il est dit : Les élus jouiront d'une vue beaucoup plus pénétrante s'ils voient les choses spirituelles. Il termine encore mieux sa pensée en disant : Il est très-vraisemblable que nous verrons alors les corps qui formeront le nouveau ciel et la nouvelle terre, comme nous voyons clairement Dieu présent partout et gouvernant toutes les parties du monde matériel, et nous les verrons non pas comme nous apercevons les attributs invisibles de Dieu, par le reflet que projettent les créatures sorties de ses mains, mais comme nous voyons les hommes au milieu desquels nous vivons, et dont la vie frappe notre vue, et n'est plus un objet de foi. D'où il est clair que saint Augustin suppose que les bienheureux verront Dieu comme nous voyons la vie de nos semblables. Or, la vie d'un homme ne se manifeste pas aux yeux du corps comme étant visible par elle-même, mais comme étant sensible par accident ; ce n'est pas aux sens seuls qu'il appartient de la connaître, mais aux sens aidés de l'intelligence. Quant à la présence divine, si elle se révèle à l'intelligence à la vue des corps, ceci provient de deux causes, de la perspicacité de l'intelligence et de l'éclat de la lumière divine qui se reflétera dans les corps eux-mêmes.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la vision imaginative on ne voit pas l'essence de Dieu, mais une forme qui se produit dans l'imagination et qui représente Dieu sous une certaine image, comme dans l'Ecriture on exprime ses attributs à l'aide de certaines métaphores.

ARTICLE IV. — UNE INTELLIGENCE CRÉÉE PEUT-ELLE AVEC SES MOYENS NATURELS VOIR L'ESSENCE DE DIEU (1)?

1. Il semble qu'une intelligence créée puisse, avec ses moyens naturels, voir l'essence de Dieu. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. IV) que l'ange est un miroir pur, très-brillant, qui reçoit, s'il est permis de parler ainsi, toute la beauté de Dieu. Or, on voit une chose quand on voit son miroir. Donc l'ange se connaissant lui-même par ses facultés naturelles, il semble qu'il peut connaître de même l'essence divine.

2. Ce qui est le plus visible, l'est moins pour nous en raison de la faiblesse de notre vue corporelle ou intellectuelle. Or, l'intelligence de l'ange n'a pas de défaut. Donc, Dieu étant souverainement intelligible, il semble qu'il doive

(1) Cet article combat les erreurs des béguins, des bégards et des pélagiens, qui prétendaient que tout être peut, par ses moyens naturels, arriver à la béatitude, et qui niaient ainsi la nécessité de la grâce. Les bégards et les béguins ont été condamnés par le concile de Vienne et le pape Clément V. L'erreur de Pélage, combattue par saint Augustin et condamnée, au Ve siècle, par plusieurs papes et par plusieurs conciles, l'a encore été par le concile de Trente (Vid. conc. Trid. sess. 6, can. 1 et 2). L'erreur de Pélage est aussi celle des rationalistes modernes qui nient l'existence de l'ordre surnaturel. L'étude de tous les articles de cette question est extrêmement importante, parce qu'on y trouvera un moyen de défendre ce dogme fondamental contre les attaques de la philosophie rationaliste.

être tel pour l'ange, et que si l'ange peut comprendre quelque chose par ses moyens naturels, c'est surtout Dieu.

3. Les sens corporels ne peuvent arriver à la connaissance d'une substance incorporelle, parce qu'elle est au-dessus de leur nature. Si, voir Dieu dans son essence était au-dessus de la nature de toute intelligence créée, il semble qu'aucun esprit ne pourrait parvenir à voir l'essence divine; ce qui est une erreur, comme nous venons de le démontrer (art. 1). Il semble donc qu'il est naturel à une intelligence créée de voir Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit : *La grâce de Dieu est la vie éternelle* (*Rom.* VI, 23). Or, la vie éternelle consiste dans la vision de l'essence divine, d'après cette parole de saint Jean (Joan. XVII, 3) : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu.* Donc l'intelligence créée peut voir l'essence de Dieu par la grâce, mais non par la nature (1).

CONCLUSION. — L'essence divine étant au-dessus de la nature de toute intelligence créée, une créature ne peut la connaître par des moyens naturels, mais seulement par la grâce.

Il faut répondre qu'il est impossible qu'une intelligence créée voie l'essence de Dieu par ses facultés naturelles. Car la connaissance n'a lieu qu'autant que l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, et l'objet connu n'y est que selon la manière d'être de celui qui le connaît. D'où il suit que la connaissance d'un être est toujours selon le mode de sa nature. Donc, si la manière d'être de l'objet connu surpasse la manière d'être du sujet qui le connaît, la connaissance de cet objet est nécessairement au-dessus de la nature du sujet. Or, il y a dans les choses beaucoup de manières d'être. Car il y en a qui n'ont d'existence que dans la matière qui les individualise; tels sont les êtres corporels. Il y en a dont les natures subsistent par elles-mêmes, sans avoir aucunement besoin de la matière. Elles ne sont cependant pas elles-mêmes leur être, mais elles possèdent l'être; telles sont les substances immatérielles que nous désignons sous le nom d'anges. Le mode d'être exclusivement propre à Dieu, c'est qu'il est son être, sa substance même. — Les choses qui n'ont l'être qu'autant que la matière les individualise, nous pouvons naturellement les connaître, parce que notre âme, qui est notre moyen de connaître, est la forme d'une matière. Elle a cependant deux facultés cognitives : l'une qui est l'acte d'un organe corporel, et qui connaît naturellement les choses selon qu'elles existent dans une matière individuelle; ce qui fait que les sens ne connaissent que les choses particulières. L'autre est l'intellect, qui n'est l'acte d'aucun organe corporel. C'est par lui que nous pouvons naturellement connaître les choses qui, à la vérité, n'existent que dans une matière individuelle, mais que nous savons abstraire de tout ce qui les individualise. Nous pouvons ainsi les considérer d'une manière générale au moyen de notre intellect, ce qui est au-dessus de la portée des sens. — L'intelligence de l'ange peut naturellement connaître les créatures qui sont hors du monde matériel, ce qui dépasse les forces de l'intelligence humaine, du moins en tant qu'unie à un corps comme elle l'est dans cette vie. Mais pour connaître l'être qui subsiste par lui-même, et qui est son être même, il n'y a que l'intelligence divine qui en soit capable, parce qu'il est au-dessus des facultés naturelles de tout esprit créé, puisqu'il n'y a pas de créature qui soit à elle-

(1) Cette distinction est la base de toute la polémique actuelle entre le catholicisme et le rationalisme.

même son être, toute créature ayant reçu nécessairement l'existence (1). Un esprit créé ne peut donc voir Dieu dans son essence, à moins que Dieu ne s'unisse à lui par sa grâce et ne se rende ainsi accessible à lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette manière de connaître Dieu est naturelle à l'ange dans le sens qu'il connaît Dieu par l'image de ses perfections qu'il voit briller en lui. Mais connaître Dieu par une image créée, quelle qu'elle soit, ce n'est pas, comme nous l'avons démontré (art. 2), connaître l'essence divine. Il ne s'ensuit donc pas que l'ange puisse, par ses moyens naturels, connaître l'essence de Dieu.

Il faut répondre au *second*, qu'à la vérité l'intelligence de l'ange n'a pas de défaut, si on entend par là la privation de choses qu'elle devrait avoir. Mais il n'en est pas de même, si ce mot est pris négativement. Car toute créature est imparfaite quand on la compare à Dieu, puisqu'elle est loin d'avoir l'excellence qui est en lui.

Il faut répondre au *troisième*, que le sens de la vue étant absolument matériel, ne peut être élevé d'aucune manière jusqu'aux choses immatérielles. Mais notre intelligence, ainsi que celle des anges, étant naturellement placée au-dessus de l'ordre matériel, peut être élevée par la grâce au-dessus de sa propre nature. Une preuve de ceci c'est que la vue ne peut aucunement connaître d'une manière abstraite ce qu'elle connaît d'une manière concrète. Elle ne perçoit les objets qu'autant qu'ils sont individualisés. Mais notre intelligence peut considérer abstractivement ce qu'elle perçoit concrètement. Car bien qu'elle connaisse des choses dont la forme est inhérente à la matière, elle peut les décomposer et ne s'occuper que de la form en elle-même. Pareillement l'intelligence de l'ange, bien qu'il lui soit nature de connaître l'être à l'état concret, dans une nature quelconque, elle peu cependant considérer à part l'être lui-même, puisqu'elle sait qu'il est un chose et que son être en est une autre. C'est pourquoi l'intelligence créé étant naturellement apte à saisir la forme concrète et l'être concret dans un abstraction par manière de décomposition, la grâce peut l'élever jusqu'à lu faire connaître la substance séparée qui subsiste par elle-même, et l'êtr séparé qui subsiste de la même manière.

ARTICLE V. — POUR VOIR L'ESSENCE DE DIEU UNE INTELLIGENCE CRÉÉE A-T-ELLE BESOIN D'UNE LUMIÈRE CRÉÉE (2)?

1. Il semble qu'une intelligence créée n'ait pas besoin pour voir l'essenc de Dieu, d'une lumière créée. Car dans les choses sensibles ce qui est lu mineux par lui-même n'a pas besoin d'une lumière étrangère pour être vu. en est de même pour les choses intelligibles. Donc Dieu, qui est la lumièr des esprits, n'est pas vu par une lumière créée.

2. Quand on voit Dieu par un milieu, on ne le voit pas dans son essenc Or, si on le voit par l'intermédiaire d'une lumière créée, on le voit par u milieu. Donc on ne le voit pas dans son essence.

3. Rien n'empêche que ce qui est créé ne soit naturel à une créature. Pa conséquent, si on voit l'essence de Dieu au moyen d'une lumière créée, cet lumière pourra être naturelle à une créature, et dans ce cas la créatu n'aura besoin d'aucune autre lumière pour voir Dieu; ce qui est impossibl

(1) Cette démonstration est d'une rigueur mathématique. Du moment où l'on admet que nous devons voir Dieu face à face, il est évident que nous ne pouvons le voir ainsi sans un secours surnaturel ; mais on ne pourrait démontrer rationnellement que nous devons le voir face à face ; principe est une donnée de la foi ; on peut par de là pour prouver le reste.

(2) Cet article n'est que le développement précédent, et il s'attaque aux mêmes erreurs.

Il n'est donc pas nécessaire que toute créature reçoive une lumière surnaturelle pour voir l'essence de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans les Psaumes (*Ps.* XXXV, 10) : *Nous verrons la lumière dans votre lumière.*

CONCLUSION. — L'essence divine étant supérieure à la nature de tout esprit créé, celui-ci a besoin pour la voir du secours d'une lumière créée.

Il faut répondre que tout être qui s'élève au-dessus de sa sphère naturelle doit être, en quelque sorte, disposé d'une manière qui soit supérieure à sa nature. Ainsi, pour que l'air prenne la forme du feu, il faut qu'il soit disposé à ce nouvel état par un agent d'un ordre supérieur à lui. Or, quand un esprit créé voit Dieu dans son essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de son entendement. C'est pour cela qu'il a besoin d'une disposition surnaturelle qui, en s'ajoutant à sa nature, l'élève à une telle sublimité. Les facultés naturelles d'un esprit créé n'étant pas capables de voir l'essence divine, comme nous l'avons démontré (art. préc.), il faut que ce soit la grâce de Dieu qui leur donne cette vertu. Et cet accroissement de force intellectuelle, nous l'appelons *l'illumination* de l'esprit, comme nous appelons l'objet qu'il nous fait comprendre *clarté* et *lumière* (1). C'est ce qui fait dire à saint Jean (*Apoc.* XXI, 23): *La clarté de Dieu illuminera la société des bienheureux qui voient Dieu.* Cette lumière imprime en nous la forme de Dieu et nous rend semblables à lui, d'après ces autres paroles du même apôtre (I. Joan. III, 2) : *Nous savons que quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui, et nous le verrons tel qu'il est.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la lumière créée est nécessaire pour voir l'essence divine, non parce que cette lumière rend intelligible l'essence de Dieu qui est intelligible par elle-même, mais parce qu'elle fortifie l'esprit créé et le rend apte à comprendre, à peu près comme l'habitude fortifie la puissance et facilite son action. C'est ainsi que la lumière corporelle est nécessaire à la vue des objets extérieurs, parce qu'elle rend le milieu transparent, et qu'elle permet à la couleur de se manifester.

Il faut répondre au *second*, que cette lumière n'est pas requise pour voir l'essence divine comme une image qui doit la faire voir, mais comme une perfection qui fortifie à l'esprit créé, pour qu'il puisse soutenir sa vue. C'est pourquoi on peut dire que ce n'est pas un milieu dans lequel on voit Dieu, mais un auxiliaire qui soutient l'esprit, ce qui n'empêche pas la vision de Dieu d'être immédiate.

Il faut répondre au *troisième*, que la faculté de revêtir la forme du feu ne peut être naturelle qu'à l'être qui a déjà cette forme. Par conséquent la lumière de la gloire ne peut être naturelle à la créature qu'autant que cette créature aurait elle-même la nature divine, ce qui est impossible. Car par cette lumière la créature raisonnable devient seulement semblable à Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — PARMI LES CRÉATURES QUI VOIENT L'ESSENCE DE DIEU, L'UNE LA VOIT-ELLE PLUS PARFAITEMENT QUE L'AUTRE (2)?

1. Il semble que parmi ceux qui voient l'essence de Dieu il n'y en a pas

(1) *Lumen et lux.*

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Jovinien, qui prétendait que tous ses élus jouiraient dans le ciel d'une récompense égale, parce que la grâce du baptême égale tous les hommes, et qu'on ne peut mériter que par elle. Il fut condamné par le pape Sirice et par un concile de Milan. Saint Jérôme et saint Augustin ont écrit contre lui. Le concile de Florence a aussi condamné cette erreur en ces termes : *Definimus animas intueri clarè ipsum Deum, trinum et unum sicuti est, meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.* Luther a reproduit la même erreur dans sa doctrine de la justification.

qui la voient plus parfaitement que d'autres. Car il est dit dans saint Jean (I. Joan. III, 2) : *Nous le verrons tel qu'il est.* Or, Dieu n'existe que d'une seule manière; il ne peut donc être vu par tous les êtres que d'une seule façon, et il n'y a pas lieu de dire qu'on le voit plus ou moins parfaitement.

2. Saint Augustin dit (lib. LXXXIII qq. q. XXXII) que l'un ne peut pas mieux comprendre qu'un autre la même chose. Or, tous ceux qui voient Dieu dans son essence, le comprennent. Car c'est par l'intelligence et non par les sens qu'on voit Dieu, comme nous l'avons prouvé (art. 3). Donc, parmi ceux qui voient l'essence divine il n'y en a pas qui la voient plus clairement que d'autres.

3. Quand on voit mieux une chose qu'un autre, ceci peut provenir de deux causes, soit du côté de l'objet que l'on voit, soit du côté de l'organe visuel du sujet qui le perçoit. Du côté de l'objet il est d'autant mieux vu que celui qui voit en a au dedans de lui-même une image plus parfaite. Ce qui n'est pas applicable ici, puisque nous supposons que Dieu est vu dans son essence, et non sous une image quelconque. Il faudrait donc attribuer la différence de lumière à la diversité des intelligences, qui n'ont pas toutes la même force, la même étendue. Dans cette hypothèse les intelligences qui sont naturellement les plus élevées, devraient être celles qui voient le plus clairement. Mais il n'en est pas ainsi, puisqu'il a été promis aux hommes un bonheur égal à celui des anges.

Mais c'est le *contraire*. Car la vie éternelle consiste dans la vision de Dieu, d'après saint Jean (Joan. XVII, 3). Or, si tous voient également l'essence divine dans la vie éternelle, tous seront égaux, contrairement à cette parole de l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 4) : *Une étoile diffère d'une autre étoile en clarté.*

CONCLUSION. — Parmi ceux qui voient Dieu, les uns sont plus illuminés que les autres de sa gloire, et par conséquent l'un voit plus parfaitement que l'autre son essence.

Il faut répondre que parmi ceux qui voient Dieu dans son essence, l'un le voit plus parfaitement que l'autre. Cette diversité ne provient pas de ce que l'un se fait de Dieu une image plus parfaite que l'autre, puisque, comme nous l'avons dit (art. 2), ce n'est point ainsi qu'on voit Dieu. Mais elle provient de ce que l'intelligence de l'un a reçu un secours plus abondant que celle de l'autre, et qu'elle en a été fortifiée davantage. Car la faculté de voir Dieu n'est pas une des prérogatives naturelles de l'intelligence créée, elle résulte de la lumière de la gloire qui imprime dans l'esprit qui la reçoit la forme de Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). — Par conséquent, plus l'esprit participe à la lumière de la gloire, et plus la vision qu'il a de Dieu est parfaite. Or, on participe d'autant plus à la lumière de la gloire qu'on possède une charité plus étendue. Car l'ardeur de la charité règle l'ardeur du désir, et le désir rend celui qui le conçoit plus ou moins digne de l'objet désiré. D'où l'on voit que le degré de charité détermine le degré de perfection de la vision divine et la mesure du bonheur dont nous jouirons en elle.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans cette phrase : Nous le verrons comme il est, *sicuti est*, l'adverbe *comme* (*sicuti*) détermine le mode de vision par rapport à l'objet vu (1). Ce qui signifie, nous le verrons tel qu'il est, c'est-à-dire, nous verrons son être même qui est son essence. Mais il ne détermine pas le mode de vision par rapport au sujet qui voit.

(1) Cette comparaison s'entend objectivement, mais elle ne détermine rien relativement au sujet qui voit, c'est-à-dire relativement au mode plus ou moins parfait de sa vision.

Par conséquent cela ne signifie pas que notre manière de le voir sera parfaite comme est parfaite sa manière d'être.

Cette observation rend évidente la solution du *second* argument. Quand on dit que la même chose n'est pas mieux comprise de l'un que de l'autre, cela n'est vrai qu'autant qu'on l'entend de l'objet même que l'on comprend. Car si l'on comprend une chose autrement qu'elle n'est, on ne la comprend pas véritablement. Mais cette phrase n'est pas applicable à la manière dont le sujet comprend ; car il est bien certain que parmi les diverses intelligences les unes comprennent mieux que les autres.

Il faut répondre au *troisième*, que la diversité de la vision ne provient pas de l'objet, puisque pour tous l'objet est le même ; c'est l'essence de Dieu. Elle ne provient pas non plus de la différence qu'il y aurait entre les images qui le représentent, puisqu'on ne voit pas Dieu sous une image ; mais elle a pour cause la différence des facultés intellectuelles qui varient non-seulement dans l'ordre de la nature, mais encore dans l'ordre de la gloire, comme nous l'avons dit (art. premier).

ARTICLE VII. — CEUX QUI VOIENT DIEU DANS SON ESSENCE LE COMPRENNENT-ILS (1)?

1. Il semble que ceux qui voient Dieu dans son essence le comprennent. Car saint Paul dit (*Phil.* III, 12) : *Je poursuis ma course pour le comprendre.* Or, il ne poursuivait pas un but chimérique, car il dit ailleurs (I. *Cor.* XIX, 26) : *Je cours, mais non comme quelqu'un qui serait incertain.* Donc il comprenait Dieu, et pour le même motif il engageait les autres à le comprendre : *Sic currite, ut comprehendatis.*

2. Saint Augustin dit dans une de ses épîtres (*Ep.* CXII, c. 9) qu'on comprend ce qu'on voit si complétement que rien n'échappe à la vue. Or, si l'on voit Dieu dans son essence, on le voit tout entier, et rien n'échappe à celui qui le voit de la sorte, puisque sa nature est absolument simple. Donc quiconque le voit dans son essence le comprend.

3. Si l'on dit qu'on le voit tout entier, mais non totalement, on peut insister. Ce mot *totalement* s'applique au sujet qui voit ou à l'objet qui est vu. S'il s'agit de l'objet vu, il est certain que celui qui voit Dieu dans son essence, le voit totalement, puisqu'il le voit comme il est, ainsi que nous l'avons vu (art. 1). De même, quant au sujet qui voit, on peut dire qu'il voit totalement, puisque pour voir l'essence de Dieu il fait usage de toute l'étendue de ses facultés. Donc, sous le rapport du sujet, comme sous le rapport de l'objet, quiconque verra Dieu dans son essence, le verra totalement, et par conséquent le comprendra.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit dans Jérémie (Jerem. XXXII, 18) : *O le très-fort, le grand, le puissant, le Seigneur des armées est votre nom, vous êtes grand dans le conseil, incompréhensible à la pensée.* On ne peut donc comprendre Dieu.

CONCLUSION. — La lumière de la gloire qui illumine ceux qui voient l'essence divine n'étant pas infinie, il est impossible qu'un esprit créé la comprenne et la connaisse dans toute son étendue.

Il faut répondre qu'il est impossible à un esprit créé de comprendre Dieu, mais que c'est un grand bonheur de l'atteindre par la pensée, de quelque

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur d'Eunome et de ses disciples, qui prétendaient comprendre la nature de Dieu aussi parfaitement que leur propre nature. Cette secte, qui se rattachait à l'arianisme, s'éteignit sous Théodose. Le concile de Bâle (sess. 22) rapporte une erreur analogue, qu'aurait avancée un archevêque, Augustin de Rome, qui prétendait que l'âme du Christ voyait Dieu aussi clairement et aussi profondément que Dieu se voit lui-même.

manière que ce soit, comme dit saint Augustin (*Serm.* XXXVIII *de Verb. Domini*, cap. 3). — Pour rendre cette proposition évidente il faut savoir qu'on ne comprend que ce qu'on connaît parfaitement, et qu'on ne connaît parfaitement une chose qu'autant qu'on connaît tout ce qui peut en être connu. Ainsi, quand on accepte sur des raisons probables ce qui peut être connu par une démonstration certaine, on ne comprend pas. Par exemple, quand on s'est convaincu, par une démonstration, que les trois angles d'un triangle égalent deux angles droits, on comprend cette proposition. Mais si on l'accepte parce qu'on l'a reçue d'hommes savants, ou parce qu'on l'a entendu répéter par plusieurs, on ne la comprend pas, parce qu'on n'est pas arrivé à sa connaissance par le procédé le plus parfait qu'on puisse employer pour la connaître. Or, il n'y a pas d'intelligence créée qui puisse s'élever au mode le plus parfait de connaître l'essence divine et tout ce qu'elle renferme. — En effet, tout être est susceptible d'être connu selon ce qu'il est en acte. Par conséquent Dieu, dont l'être est infini, comme nous l'avons prouvé (quest. VII, art. 2), est susceptible d'être connu infiniment. Or, aucun esprit créé ne peut avoir de Dieu une connaissance infinie. Suivant qu'il est plus ou moins éclairé de la lumière de la gloire, un esprit créé connaît plus ou moins parfaitement l'essence divine. Mais cette lumière de la gloire. par là même qu'elle est créée et qu'elle est reçue dans une intelligence qui est créée aussi, ne peut être infinie; par conséquent, il est impossible qu'un esprit créé ait de Dieu une connaissance infinie et partant qu'il le comprenne.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot comprendre (*comprehendere*) a deux sens. L'un plus strict quand il signifie qu'une chose est renfermée dans une autre. De cette manière Dieu n'est compris d'aucune sorte. Il n'est ni dans l'intelligence, ni ailleurs, puisque par là même qu'il est infini il ne peut être contenu dans rien de ce qui est fini. L'autre sens, plus large, signifie *saisir*, *posséder*, et il est opposé au mot *poursuivre, rechercher* (*insequere*). Ainsi, quand on atteint quelqu'un et qu'on le tient on dit qu'on l'a pris (*comprehensus est*). C'est donc dans ce sens que les bienheureux disent du Seigneur : *Je le tiens, je ne le laisserai pas aller* (*Can.* III, 4). Il faut aussi entendre de cette manière les paroles de l'Apôtre qu'on nous objecte. Cette possession de l'objet désiré répond à l'espérance, comme la vision à la foi et la jouissance à la charité. Car, ici-bas, tout ce que nous voyons nous ne le possédons pas, soit parce que les objets sont éloignés de nous, soit parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous les procurer. Nous ne jouissons pas non plus de toutes les choses que nous avons, soit parce que nous ne mettons pas en elles notre plaisir, soit parce qu'elles ne sont pas notre fin dernière et qu'elles ne peuvent ni remplir, ni calmer tous nos désirs. Mais les bienheureux trouvent en Dieu ces trois choses; ils le voient, en le voyant ils le possèdent, et il est en leur pouvoir de le posséder toujours; en le possédant ils jouissent de lui, comme de leur fin dernière qui remplit tous leurs désirs.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne dit pas que Dieu est incompréhensible, comme s'il y avait une partie de lui-même qui ne fût pas visible, mais parce qu'on ne le voit pas aussi parfaitement qu'il peut être vu. Ainsi, quand nous ne connaissons que par des raisons probables une proposition qui peut être démontrée, nous n'ignorons aucune partie de cette proposition, nous en connaissons le sujet, l'attribut et le rapport de l'un à l'autre, mais nous ne connaissons cependant pas parfaitement cette proposition tout entière puisque nous ne connaissons pas d'elle tout ce qu'on en peut connaî-

tre. De là saint Augustin dit, en définissant le mot *comprendre*, que pour comprendre une chose il faut la voir tout entière, de façon qu'on ne néglige rien de ce qui la concerne. Pour la voir ainsi, il faut qu'on en sache les limites et qu'on puisse les décrire. Or, on connaît les limites d'une chose quand on a poussé jusqu'à son dernier terme le moyen de la connaître.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *totalement* doit s'appliquer à la manière d'être de l'objet; et ce qui fait que nous ne voyons pas Dieu totalement, c'est que dans la vision de l'essence divine, la manière d'être de l'objet tombe bien tout entière sous notre connaissance; mais il n'y a pas de rapport entre la manière d'être de l'objet connu et celle du sujet qui le connaît. Ainsi celui qui voit Dieu dans son essence, le voit dans ce qu'a d'infini son existence et dans ce qu'a d'infini sa cognoscibilité. Or, pour qu'il y eût rapport entre lui et cet infini, il faudrait qu'il eût une connaissance infinie, ce qui répugne dans un être fini. C'est ainsi qu'un homme peut savoir, par des raisons probables, qu'une proposition est susceptible d'être démontrée, bien qu'il ne sache pas la démonstration qu'on en pourrait donner.

ARTICLE VIII. — CEUX QUI VOIENT DIEU DANS SON ESSENCE VOIENT-ILS TOUT EN LUI (1)?

1. Il semble que ceux qui voient Dieu dans son essence voient tout en lui. En effet, saint Grégoire dit (*Dial.* IV, ch. 33) : Qu'est-ce que ne voient pas ceux qui voient celui qui voit tout? Or, Dieu voit tout. Donc ceux qui le voient, voient tout.

2. Quiconque voit un miroir, voit les objets qui s'y reflètent. Or, tout ce qui existe ou peut exister se reflète en Dieu comme dans un miroir; car il voit tout en lui. Donc quiconque voit Dieu, voit tout ce qui existe et tout ce qui peut exister.

3. Celui qui comprend ce qu'il y a de plus élevé, peut comprendre ce qui l'est moins. Or, tout ce que Dieu fait ou peut faire est moins élevé que son essence. Donc celui qui comprend Dieu peut comprendre tout ce que Dieu fait et tout ce qu'il peut faire.

4. La créature raisonnable désire naturellement tout savoir. Si en voyant Dieu elle ne sait pas tout, son désir naturel ne sera pas satisfait. La vision de Dieu ne la rendra pas heureuse, ce qui répugne. Donc celui qui voit Dieu sait tout.

Mais c'est le *contraire*. En effet, les anges voient Dieu dans son essence, et cependant ils ne savent pas tout. Les anges inférieurs, comme dit saint Denis (*Cœlest. hierarch.* cap. 7), sont éclairés par les anges supérieurs dont la lumière dissipe leur ignorance. Ils ne connaissent pas d'ailleurs les futurs contingents, ni les pensées de nos cœurs. Car il n'y a que Dieu qui sache ces choses. Donc ceux qui voient Dieu dans son essence, ne voient pas tout.

CONCLUSION. — Par là même qu'aucun esprit créé, en voyant Dieu, ne le comprend, il ne peut pas voir en lui tout ce qu'il fait ou peut faire, mais il y voit plus ou moins de choses suivant qu'il voit son essence d'une manière plus ou moins imparfaite.

(1) L'Ecriture répond à cette question (Marc, XIII): *De die illo, scilicet judicii, nemo scit, neque angeli Dei* (Ps. XXIII). Les anges demandent: *Quis est iste rex gloriæ?* Et ailleurs (Is. LXIII): *Quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra?* Ce qui suppose que les anges ne connaissaient pas les mystères du Christ. Saint Paul s'exprime encore plus clairement (*Eph.* III): *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo ut innotescat principibus et potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

Il faut répondre qu'un esprit créé, en voyant l'essence divine, ne voit pas en elle tout ce que Dieu fait et tout ce qu'il peut faire. En effet, il est évident qu'on voit en Dieu certaines choses selon qu'elles sont en lui. Mais pour toutes les autres choses elles sont en lui comme les effets sont virtuellement dans leur cause. C'est ainsi qu'on voit tout en Dieu, comme les effets dans la cause qui les produit. Or, il est manifeste qu'on voit d'autant plus d'effets dans une cause qu'on la connaît plus parfaitement. Car celui qui a une intelligence élevée tire sur-le-champ d'un seul principe démonstratif une foule de conséquences, ce que ne pourrait faire celui qui a peu d'esprit. Il a besoin qu'on lui explique une à une ces déductions. Pour voir dans la cause suprême tous les effets et toutes leurs raisons d'être, il faudrait donc comprendre totalement, absolument cette cause, ce que ne peut faire, comme nous l'avons vu (art. préc.), aucun esprit créé. Donc en voyant Dieu il n'y a pas d'esprit créé qui puisse connaître tout ce que Dieu fait ou peut faire. Car ce serait comprendre sa puissance. Mais, parmi les choses que Dieu fait ou qu'il peut faire, une intelligence créée en connaît d'autant plus qu'elle voit plus parfaitement l'essence divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que les paroles de saint Grégoire ne s'appliquent qu'à la nature de l'objet, c'est-à-dire à Dieu, qui en lui-même renferme tout et peut tout faire connaître. Mais il ne suit pas de là que quiconque le voit connaisse tout, parce que celui qui le voit ne le comprend pas complétement.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'est pas nécessaire que celui qui voit un miroir voie tous les objets qui y sont représentés, à moins que sa vue n'embrasse le miroir tout entier.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à la vérité, voir Dieu, c'est quelque chose de plus grand que de voir tout le reste; mais voir Dieu et connaître en même temps tout ce qui est en lui, ce serait plus grand encore que de le voir et de ne connaître qu'une partie plus ou moins considérable des choses qui sont en lui. Or, nous avons prouvé, dans le corps de cet article, que le nombre des choses que l'on connaît en Dieu est en raison de la manière plus ou moins parfaite dont on voit son essence.

Il faut répondre au *quatrième*, que la créature raisonnable a naturellement le désir de connaître tout ce qui perfectionne l'intelligence : tels sont les genres et les espèces des choses et leurs raisons d'être que verra en Dieu quiconque verra son essence. Mais il n'est pas de la perfection d'une intelligence créée de connaître tous les êtres en particulier, de savoir leurs pensées et leurs actions. Il ne lui importe pas davantage de connaître les possibles; le désir naturel de science qui est en elle ne s'étend pas jusque-là. Même si elle ne voyait que Dieu, qui est la source et le principe de tout être et de toute vérité, son désir de savoir serait tellement rempli qu'elle ne chercherait rien autre chose et serait heureuse. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. v, cap. 4) : O Dieu ! qu'il est malheureux, l'homme qui sait tout et qui cependant vous ignore; mais qu'il est heureux, celui qui vous connaît, quand même il ignorerait tout le reste. Celui qui vous connaît et qui connaît aussi les autres choses, n'est pas plus heureux à cause d'elles; il n'est heureux qu'à cause de vous.

ARTICLE IX. — CE QUE LES BIENHEUREUX VOIENT EN DIEU LE VOIENT-ILS PAR QUELQUES RESSEMBLANCES (1)?

1. Il semble que ce que les bienheureux voient en Dieu, ils le voient par

(1) Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* XIII) : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

les espèces ou ressemblances. En effet, dans toute connaissance, le sujet qui connaît s'assimile l'objet qui est connu. Ainsi l'intelligence en acte s'assimile l'objet qu'elle comprend, et le sens en acte s'assimile l'objet qu'il sent, de telle sorte que l'intelligence est affectée de l'image de l'objet qu'elle perçoit, et le sens reproduit l'image de l'objet qui l'a frappé, comme dans l'œil les couleurs se peignent sur la pupille. Donc, si l'intelligence de celui qui voit l'essence divine connaît en Dieu quelques créatures, il faut que leurs images se soient formées en elle.

2. Nous conservons le souvenir des choses que nous avons vues. Or, saint Paul ayant vu dans un ravissement l'essence divine, s'est souvenu d'une foule de choses qu'il avait vues. Car il dit *qu'il a entendu des secrets qu'il n'est pas permis à l'homme de découvrir* (II. *Cor.* XII, 4). Il faut donc dire qu'il a conservé dans son esprit quelques images des choses qu'il s'est rappelées, et pour la même raison, quand il voyait l'essence de Dieu et qu'il lui était présent, il devait avoir une image ou une ressemblance des choses qu'il voyait en elles.

Mais c'est le *contraire*. En effet, on voit sous la même forme le miroir et les choses qui s'y reflètent. Or, tout ce qu'on voit en Dieu on le voit comme dans un miroir intelligible. Par conséquent, puisqu'on ne voit pas Dieu par une image, mais par son essence, on ne voit pas non plus par des images ou des ressemblances les choses qu'on connaît en lui.

CONCLUSION. — Ceux qui voient Dieu ne voient pas en lui les autres choses par des images ou ressemblances, ils les voient par l'essence divine qui est unie à leur esprit.

Il faut répondre que ceux qui voient Dieu dans son essence, ne voient pas sous des espèces ou des images les choses qu'ils connaissent en lui, mais ils les voient par l'essence divine qui est unie à leur esprit. A la vérité un objet n'est connu qu'autant que sa ressemblance est dans le sujet qui le connaît; mais ceci peut se faire de deux manières. D'après le principe que deux choses qui sont semblables à une même troisième sont semblables entre elles, la faculté de connaître peut s'assimiler de deux manières l'objet qui est à percevoir. D'abord elle le peut par elle-même, quand l'image de la chose se forme en elle directement. On dit alors que la chose est connue en elle-même. Ensuite l'objet peut être connu par l'intermédiaire d'un être qui lui ressemble. Dans ce cas la chose n'est pas connue en elle-même, mais dans son semblable. Car il y a une différence entre connaître un homme en lui-même et le connaître par quelqu'un qui nous en offrirait l'image. Ainsi, connaître les choses par des images qui existent dans notre esprit, c'est les connaître en elles-mêmes ou dans leurs propres natures; mais les connaître d'après leurs images qui préexistent en Dieu, c'est les voir en Dieu. Ces deux sortes de connaissances sont différentes l'une de l'autre. D'où nous concluons que d'après la connaissance qu'ont des choses les bienheureux ils ne les voient point par des images, mais par la seule essence divine qui est présente à leur esprit et qui leur fait voir Dieu lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui voit Dieu s'assimile les choses qu'il connaît en lui par l'union de son esprit avec l'essence divine dans laquelle les images de toutes choses préexistent.

Il faut répondre au *second*, que dans un esprit créé il y a des facultés qui peuvent, à l'aide des idées que l'esprit a d'abord conçues, former d'autres concepts. Ainsi, avec les idées de montagne et d'or, notre imagination forme l'image d'une montagne d'or. De même, l'intelligence se forme l'idée

d'espèce d'après les idées préconçues du genre et de la différence. Nous pouvons également, après avoir vu la ressemblance d'une image, former en nous l'image de cette ressemblance. C'est ainsi que saint Paul ou tout autre peut, après avoir vu Dieu dans son essence, former en lui une image des choses qu'il y a vues. Ces images resteront en lui-même après qu'il aura cessé de voir Dieu. Cependant la vue qu'il en conservera au moyen des images qu'il s'en sera lui-même formées, n'est plus la même que celle qu'il en avait lorsqu'il les voyait immédiatement en Dieu.

ARTICLE X. — CEUX QUI VOIENT DIEU DANS SON ESSENCE VOIENT-ILS TOUT A LA FOIS ET D'UNE SEULE VUE TOUTES LES CHOSES QUI SONT EN LUI (1)?

1. Il semble que tous ceux qui voient Dieu dans son essence ne voient pas tout à la fois et d'une seule vue toutes les choses qu'ils voient en lui. Car, comme le dit Aristote (*Top.* liv. II, ch. 4), l'objet de la science est multiple, celui de l'intelligence est un. Or, ce qu'on voit en Dieu on le comprend, puisque c'est par l'intelligence qu'on voit Dieu lui-même. Donc ceux qui voient Dieu ne peuvent pas voir simultanément en lui beaucoup de choses.

2. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 22) que Dieu meut les créatures spirituelles dans le temps (2), c'est-à-dire par l'intelligence et la volonté. Or, l'ange qui voit Dieu est une créature spirituelle. Donc, dans ceux qui voient Dieu, les actes de l'intelligence et de la volonté sont successifs; car le temps suppose nécessairement une succession.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit lui-même (*De Trinit.* lib. XXV, cap. 16) : Nos pensées ne seront plus mobiles, allant d'une chose à une autre et revenant sur elles-mêmes; nous verrons d'une seule et même vue tout ce que nous saurons.

CONCLUSION. — Tout ce qu'on voit dans le verbe de Dieu, on le voit nécessairement, non pas d'une manière successive, mais d'une manière simultanée.

Il faut répondre que ce qu'on voit dans le verbe de Dieu se voit non successivement, mais simultanément. En effet, ce qui nous empêche aujourd'hui de comprendre beaucoup de choses à la fois, c'est que nous les voyons sous des formes diverses. L'intelligence ne peut pas plus embrasser d'une seule vue toute cette multitude de formes diverses, qu'un corps ne peut recevoir en même temps plusieurs figures différentes. D'où il arrive que quand plusieurs choses peuvent être réduites à une seule et même espèce, nous les comprenons simultanément. Ainsi nous comprenons successivement les diverses parties d'un tout quand chacune d'elles s'offre à notre esprit sous une forme particulière; mais nous les comprenons simultanément quand elles ne font qu'une seule et même espèce avec le tout. Or, nous avons démontré (art. préc.) que ce qu'on voit en Dieu, on ne le voit point par des images propres à chaque chose, mais on voit tout dans son essence qui est une; par conséquent on voit tout simultanément et non successivement.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet de l'intelligence n'est un qu'autant qu'il se rapporte à une seule espèce. Ainsi dans une espèce nous

(1) En Dieu l'éternité est simultanée et non successive. Saint Thomas est parti de cette idée pour prouver que la vision des bienheureux aura le même caractère, afin de nous faire comprendre la transformation de l'homme en Dieu, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXXI) : *Ego dixi : Dii estis*, et pour justifier ces paroles du Prophète (Dan. XII) : *Qui ad justitiam erudiunt plurimos erunt sicut stellæ in perpetuas æternitates*. Cette dernière expression se conçoit parfaitement d'après la doctrine de saint Thomas.

(2) Saint Augustin fonde ici la distinction des créatures spirituelles et des créatures temporelles sur ce que les corps sont mus dans le temps et dans l'espace, tandis que les esprits ne sont mus que dans le temps.

pouvons comprendre simultanément plusieurs choses. C'est ainsi que dans l'homme nous comprenons qu'il y a l'animal et l'être raisonnable, et dans une maison des murs et un toit.

Il faut répondre au *second*, que les anges connaissent naturellement les choses sous leurs formes diverses, et sous ce rapport la connaissance qu'ils en ont n'est pas simultanée. C'est dans ce sens que Dieu les meut dans le temps par l'intelligence. Mais si l'on veut parler de la manière dont ils voient les choses en Dieu, il faut reconnaître qu'ils les voient simultanément.

ARTICLE XI. — DÈS CETTE VIE PEUT-ON VOIR DIEU DANS SON ESSENCE (1)?

1. Il semble que dès cette vie on puisse voir Dieu dans son essence. Car Jacob dit : *J'ai vu Dieu face à face* (*Genes.* XXXII, 30). Or, voir Dieu face à face, c'est le voir dans son essence, d'après ces paroles de saint Paul : *Nous le voyons maintenant comme dans un miroir et en énigme, mais nous le verrons alors face à face* (I. *Cor.* XIII, 12). Donc on peut voir Dieu dans son essence dès cette vie.

2. Le Seigneur dit de Moïse : *Je lui parle bouche à bouche* (*Num.* XII, 18). Or, celui qui parle à Dieu bouche à bouche, qui le voit clairement, non en énigmes et en figures, le voit véritablement dans son essence. Donc on peut voir Dieu dans son essence dès ici-bas.

3. Celui en qui nous connaissons toutes choses et par qui nous portons tous nos jugements, nous est connu en lui-même. Or, nous connaissons ainsi dès ce monde tout en Dieu. Car saint Augustin dit (*Confes.* lib. XII, cap. 25) : Si nous voyons tous deux que ce que vous dites est vrai, et si nous voyons tous deux que ce que je dis est vrai aussi, en qui, je vous le demande, le voyons-nous? Je ne le vois pas en vous, vous ne le voyez pas en moi, mais nous le voyons tous deux dans la vérité immuable qui est au-dessus de nos intelligences. Il dit également, dans son livre *de la Vraie religion* (ch. 31) : Nous jugeons de tout d'après la vérité divine. Et ailleurs (*De Trin.* lib. II, cap. 2) il dit encore que la raison juge des choses corporelles d'après les idées éternelles, qui ne seraient pas telles assurément si elles n'étaient supérieures à notre intelligence. Donc dès cette vie nous voyons Dieu lui-même.

4. D'après saint Augustin (*Sup. Genes. ad litt.* lib. XII, cap. 25), nous voyons par la vision intellectuelle les choses qui sont dans l'âme par leur essence. Or, la vision intellectuelle a pour objet les choses qui sont intelligibles non par leurs ressemblances, mais par leurs essences, comme le dit au même endroit l'illustre docteur. Donc, Dieu étant dans notre âme par son essence, nous l'y voyons de cette manière.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans l'Exode : *L'homme ne me verra pas tant qu'il vivra* (*Exod.* XXXIII, 20). La glose (2) commente ainsi ces paroles : Tant que l'homme est sur cette terre, il peut voir Dieu par des images, mais non dans son essence.

(1) Les bégards et les béguines prétendaient que l'homme pouvait arriver ici-bas à la possession de la béatitude, par conséquent qu'il pouvait voir l'essence divine. Cette erreur a été condamnée, comme nous l'avons dit, par le concile de Vienne et le pape Clément V. Le pape Evariste, dans sa lettre aux évêques d'Afrique, a d'ailleurs défini ce que saint Thomas expose dans le corps de cet article. Nous rapporterons ici ces paroles : *Eam lucem inaccessibilem quam Pater et Filius inhabitant, nullus in hoc mortali corpore constitutus potest aliquatenùs contueri.*

(2) La glose ordinaire que saint Thomas cite ici fut commencée par Walafrède Strabon, retouchée et augmentée par Anselme de Laon et Nicolas de Lire, qui y firent mettre ce qu'ils trouvèrent dans les Pères de plus propre à leur dessein. Cette glose faisait autorité dans l'école ; et, pendant plus de six cents ans, il n'y eut pas d'explication de l'Ecriture sainte qui fut plus célèbre.

CONCLUSION. — Dieu ne peut être vu dans son essence, dès cette vie, par un simple mortel.

Il faut répondre qu'il est impossible à un simple mortel de voir Dieu dans son essence, s'il n'est dépouillé de son enveloppe terrestre. Car, comme nous l'avons déjà dit (art. 4), la manière de connaître est toujours en rapport avec la manière d'être du sujet qui connaît. Ainsi, notre âme étant ici-bas unie au corps ne peut connaître naturellement que ce qui a sa forme dans la matière ou que ce qui peut être connu par des objets de cette nature. Or, il est évident que l'essence divine ne peut être connue au moyen des choses matérielles. Car nous avons démontré (art. 1 et 9) que la connaissance de Dieu que l'on obtient par une image créée n'est pas la vision de son essence. Il est donc impossible à l'âme humaine de voir l'essence de Dieu dans cette vie. Une preuve de ceci, c'est que notre âme est d'autant plus capable de saisir l'abstrait et l'intelligible qu'elle est plus détachée des choses corporelles. Ainsi, en songe, lorsqu'elle est plus libre des sens, elle perçoit mieux les révélations divines et les présages de l'avenir. Ceci nous aide à comprendre pourquoi, tant qu'elle est dans les liens de ce corps mortel, elle ne peut s'élever à ce qu'il y a de plus élevé dans les choses intelligibles, c'est-à-dire à l'essence divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 4), les Ecritures disent que certains personnages ont vu Dieu, dans le sens qu'ils s'en sont formé une image sensible ou imaginaire représentant de quelque manière la Divinité. Ainsi, quand Jacob dit : *J'ai vu Dieu face à face,* cette parole doit s'entendre non de l'essence divine elle-même, mais de la ressemblance qu'il s'en est faite. D'ailleurs il appartient à l'esprit prophétique de voir Dieu par l'imagination et de s'entretenir avec lui ; c'est ce que nous verrons plus loin en traitant des degrés de prophétie (2. 2. q. 174). Peut-être Jacob a-t-il voulu, par les paroles que nous avons citées, dire seulement qu'il avait vu Dieu d'une manière plus élevée qu'on ne le voit ordinairement.

Il faut répondre au *second*, que comme Dieu produit miraculeusement quelque chose de surnaturel dans le monde matériel, de même, dans l'ordre des intelligences, il agit aussi quelquefois miraculeusement sur les esprits de ceux qui sont encore dans cette chair, au point qu'il les prive pour un instant de leurs sens et les élève jusqu'à la vision de son essence. Il en a été ainsi de Moïse qui fut le maître des Juifs, ainsi que de saint Paul qui fut le maître des Gentils. Mais nous en parlerons plus longuement lorsque nous traiterons de son ravissement (2. 2. quest. CLXXV, art. 3).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que nous voyons tout en Dieu et que nous jugeons de tout par lui dans le sens que nous recevons de lui la lumière qui nous permet de connaître et de juger. Car notre raison naturelle n'est qu'un rayon de la lumière divine, et nous disons que nous voyons et que nous jugeons tout en Dieu, comme nous disons que nous voyons et que nous jugeons toutes les choses sensibles dans le soleil, parce que c'est sa lumière qui nous éclaire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son premier livre des *Soliloques* (*Sol.* lib. I, cap. 8), qu'on ne peut voir les objets des sciences qu'autant qu'ils sont éclairés de la lumière divine, et que Dieu est pour eux ce que le soleil est pour les choses matérielles. Donc, comme pour voir les choses sensibles il n'est pas nécessaire de voir la substance du soleil, de même, pour voir les choses intelligibles il n'est pas nécessaire de voir l'essence de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que la vision intellectuelle a pour objet les

choses qui sont dans notre âme par leur essence aussi bien que les choses intelligibles qui sont dans notre entendement. Or, Dieu est dans l'âme des bienheureux par sa présence, son essence et sa puissance, mais il n'est pas ainsi dans notre âme tant que nous sommes sur la terre.

ARTICLE XII. — POUVONS-NOUS CONNAÎTRE DIEU DÈS CETTE VIE PAR LA RAISON NATURELLE (1)?

1. Il semble que nous ne puissions connaître Dieu en cette vie par la raison naturelle. Car Boëce dit dans son livre *de la Consolation* (liv. v, pros. 4) que la raison ne perçoit pas les formes simples. Or, Dieu est une forme absolument simple. Donc la raison est incapable de le connaître.

2. L'âme ne comprend rien rationnellement, sinon par des images, comme le démontre Aristote (*De an.* lib. III, text. 30). Or, Dieu étant incorporel, ne peut être représenté en nous par une image. Donc on ne peut le connaître rationnellement.

3. La connaissance, qui a pour principe la raison naturelle, est commune, aussi bien que la nature, aux bons et aux méchants : or, les bons seuls connaissent Dieu ; car saint Augustin dit (*De Trinit.* lib. I, cap. 2) que l'esprit humain ne s'élève à cette lumière supérieure qu'autant qu'il est soutenu et fortifié par la justice de la foi. Donc on ne peut connaître Dieu par la raison naturelle.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit des gentils qu'ils ont connu de Dieu ce qu'ils en ont découvert : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis* (*Rom.* I, 19), c'est-à-dire, ils ont connu de Dieu ce qu'on en peut connaître par la raison naturelle.

CONCLUSION. — Nous pouvons par les lumières naturelles connaître Dieu dès cette vie, comme la cause première et suréminente de toutes choses, mais non tel qu'il est en lui-même.

Il faut répondre que notre connaissance naturelle tire son origine des sens, et qu'elle ne peut, par conséquent, s'étendre au delà de la sphère des choses sensibles. Or, les choses sensibles ne peuvent élever notre intelligence jusqu'à la vue de l'essence divine, parce que les créatures sensibles sont des effets de la puissance de Dieu qui ne sont pas adéquats à leur cause. On ne peut donc, d'après la connaissance des choses sensibles, connaître toute la vertu de Dieu, ni, par conséquent, voir son essence. Mais comme ces effets sont dépendants de leur cause, ils peuvent nous faire connaître si Dieu existe ou s'il n'existe pas, et nous instruire de ce qui lui est absolument essentiel en tant que cause première de toutes choses, surpassant infiniment tout ce qu'il a produit. Par là, nous connaissons le rapport qu'il y a entre lui et toutes les créatures, c'est-à-dire qu'il est la cause de tous les êtres ; nous savons aussi la différence qu'il y a entre les créatures et lui, c'est-à-dire que nous savons qu'il n'est rien de ce que sont les créatures qu'il a produites ; enfin, nous connaissons que si des créatures à lui il y a une si grande distance, ce n'est point parce qu'il est au-dessous, mais parce qu'il est au-dessus d'elles.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison ne peut comprendre une forme simple et savoir ce qu'elle est, mais elle peut savoir si elle existe ou n'existe pas.

Il faut répondre au *second*, que Dieu est connu naturellement par les images que présentent ses effets.

(1) Cet article revient à la question que nous vons vue (quest. II, art. 2). Car si l'on peut démontrer Dieu par la raison, il est évident qu'on peut le connaître de la même manière.

Il faut répondre au *troisième,* que la connaissance de Dieu dans son essence étant l'effet de la grâce, ne convient qu'aux bons, mais que sa connaissance par les lumières naturelles convient aux bons et aux méchants. C'est ce que dit saint Augustin dans son livre *des Rétractations* (*Ret.* lib. I, cap. 4) : Je n'approuve pas ce que j'ai dit : que Dieu n'a voulu faire connaître sa vérité qu'à ceux qui sont saints ; car on peut me répondre qu'il y en a beaucoup qui ne sont pas purs et qui savent cependant une foule de vérités qu'ils ont apprises par les lumières naturelles de la raison.

ARTICLE XIII. — A-T-ON PAR LA GRACE UNE PLUS HAUTE CONNAISSANCE DE DIEU QUE PAR LA RAISON NATURELLE (1)?

1. Il semble que par la grâce on n'ait pas de Dieu une connaissance plus élevée que par la raison naturelle. Car saint Denis dit (*De myst. theol.* lib. I, cap. 1) : Que celui qui est le plus intimement uni à Dieu dans cette vie, lui est uni comme à quelque chose d'absolument inconnu. C'est aussi ce que dit Moïse, qui a tout particulièrement été éclairé par la grâce divine. Or, la raison naturelle nous unit aussi à Dieu en nous laissant ignorer ce qu'il est. Donc nous ne connaissons pas Dieu plus pleinement par la grâce que par la raison naturelle.

2. La raison naturelle ne peut nous faire arriver à la connaissance de Dieu que par des images. Or, la grâce ne peut nous y conduire autrement, car saint Denis dit (*De cœlest. hier.* cap. 1) : Qu'il nous est impossible de voir Dieu autrement que voilé sous la variété de mystérieux symboles. Donc nous ne connaissons pas Dieu plus pleinement par la grâce que par la raison.

3. C'est la grâce de la foi qui élève notre intelligence à Dieu. Or, il semble que la foi ne soit pas une connaissance. Car saint Grégoire dit (*Hom.* XXVI *in Ev.*) : Que nous avons la foi des choses qu'on ne voit pas, mais que nous n'en avons pas la connaissance. Donc la grâce ne nous donne pas une connaissance plus parfaite de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit : *Dieu nous a révélé par son esprit des choses qu'aucun des princes de ce siècle ne connaît* (I. *Cor.* II, 10). Et la glose entend par les princes de ce siècle, les philosophes.

CONCLUSION. — La connaissance de Dieu que nous avons en cette vie par la grâce est plus parfaite que celle qui nous vient de la raison naturelle.

Il faut répondre que la grâce nous donne de Dieu une connaissance plus parfaite que la raison naturelle. En effet, la connaissance que nous acquérons par la raison naturelle exige deux choses : 1° des images provenant des choses sensibles ; 2° la lumière naturelle de l'intelligence par laquelle nous abstrayons de ces images des conceptions intellectuelles. — Or, sous ce double rapport, la révélation de la grâce est un secours pour l'intelligence humaine. Car la lumière qu'elle répand gratuitement en nous fortifie la lumière naturelle de notre entendement, et les images qu'elle forme divinement dans notre imagination expriment mieux les choses divines que celles que nous pouvons recevoir naturellement des objets sensibles, comme on le voit par les visions des prophètes. Quelquefois même il y a des choses sensibles, et il y a des paroles que Dieu forme lui même pour exprimer quelque mystère divin. C'est ainsi que dans le bap

(1) Raymond Lulle a prétendu que ce que nous connaissions par la raison nous le connaissions mieux que par la foi. Cette erreur a été condamnée, avec toutes celles que ses ouvrages renfermaient, par le pape Grégoire XI. Les rationaliste modernes sont actuellement dans la même erreu parce qu'ils mettent tous la raison au-dessus de l foi.

tême de Jésus-Christ, on a vu l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe, et on a entendu la voix du Père qui disait : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé* (Matth. III, 17).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique par la révélation de la grâce nous ne sachions pas en cette vie ce qu'est Dieu et que nous lui soyons unis comme à un être inconnu, cependant nous le connaissons plus pleinement que par la raison, parce que nous connaissons un plus grand nombre de ses œuvres et de plus excellentes, et parce que la révélation nous apprend de lui ce que la raison ne peut découvrir, par exemple, qu'il est un et qu'il y a en lui trois personnes.

Il faut répondre au *second*, que d'après les images que l'esprit reçoit des sens selon l'ordre naturel, ou que la grâce forme dans l'imagination naturellement, la connaissance intellectuelle est d'autant plus parfaite que la lumière qui éclaire l'entendement humain est plus abondante. Ainsi, la révélation en répandant en nous la lumière divine perfectionne la connaissance que nous avons de Dieu.

Il faut répondre au *troisieme*, que la foi est une connaissance dans le sens qu'elle dirige l'intelligence vers l'objet qu'elle doit connaître. Mais la connaissance de cet objet ne résulte pas de la vision de celui qui croit, elle résulte seulement de la vision de celui en qui il croit. Dans ce sens, il n'y a pas vision proprement dite, il n'y a pas non plus cette sorte de connaissance qui est le fruit de la science. Car la science fait voir à l'intelligence l'objet qu'elle perçoit avec la même évidence que les premiers principes.

QUESTION XIII.

DES NOMS QUE NOUS DONNONS A DIEU.

Après avoir examiné ce qui concerne la connaissance de Dieu, il faut maintenant considérer les noms divins ; car nous donnons à tous les êtres des noms en rapport avec la connaissance que nous en avons. — A cet égard douze questions se présentent : — 1° Pouvons-nous donner à Dieu un nom ? — 2° Parmi les noms qu'on donne à Dieu y en a-t-il qui lui soient applicables dans son essence ? — 3° Les noms qu'on donne à Dieu lui sont-ils propres ou sont-ils tous métaphoriques ? — 4° Tous les noms qu'on donne à Dieu sont-ils synonymes ? — 5° Les noms qu'on donne tout à la fois à Dieu et aux créatures doivent-ils être entendus de la créature de la même manière que de Dieu, ou seulement d'une manière analogue ? — 6° En supposant que ces noms ne soient employés que par analogie, appartiennent-ils aux créatures avant de convenir à Dieu ? — 7° Y a-t-il des noms qui conviennent à Dieu par rapport au temps ? — 8° Le mot *Dieu* exprime-t-il la nature ou l'opération divine ? — 9° Le nom de *Dieu* est-il un nom communicable ? — 10° Le nom de *Dieu* se prend-il univoquement ou équivoquement suivant qu'il convient à Dieu par nature ou par participation et selon l'opinion ? — 11° Le nom, *celui qui est*, est-il le nom de Dieu qui lui soit le plus propre ? — 12° Peut-on former sur Dieu des propositions affirmatives ?

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE DE DONNER A DIEU UN NOM (1) ?

1. Il semble qu'il ne convienne pas de donner à Dieu un nom. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 1) : Il n'a pas de nom, et il est au-dessus de toute conjecture. Et on lit dans les Proverbes (XXX, 4) : *Savez-vous son nom et le nom de son fils ?*

2. Tout nom a une signification abstraite ou concrète. Or, les noms qui

(1) L'Ecriture nous y autorise, puisque le Seigneur dit lui-même (Is. XLII) : *Ego Dominus, hoc est nomen meum.* Et ailleurs (Ex. III) : *Dominus vir pugnator, Omnipotens nomen ejus.* Cependant, aucun des noms que nous donnons à Dieu ne peuvent exprimer ce qu'il est dans son essence. C'est pourquoi le concile de Latran dit : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod..... Deus est ineffabilis.*

ont une signification concrète ne conviennent pas à Dieu, puisqu'il est simple. Les noms qui ont une signification abstraite ne lui conviennent pas davantage, parce qu'ils n'expriment pas de perfection subsistant en elle-même. Donc aucun nom ne convient à Dieu.

3. Le substantif désigne la substance avec sa qualité, le verbe et le participe expriment le temps, les pronoms sont démonstratifs ou relatifs. Or, aucune de ces choses ne convient à Dieu. Il n'y a en lui ni qualité, ni accident, ni temps. On ne peut le sentir de manière à l'exprimer par un démonstratif ou par un relatif quelconque. D'ailleurs les relatifs ne servent qu'à rappeler leurs antécédents qui sont des substantifs, des participes ou des pronoms démonstratifs. Donc nous ne pouvons donner à Dieu aucun nom.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans l'Exode (*Ex.* xv, 3) : *Il est comme un héros qui combat, le Tout-Puissant est son nom.*

CONCLUSION. — Comme nous ne connaissons pas Dieu en cette vie tel qu'il est en lui-même, mais que nous ne le connaissons qu'autant qu'il est le premier principe de toutes choses, nous pouvons lui donner des noms qui expriment ce titre, mais il n'y a pas dans la langue humaine d'expressions qui représentent adéquatement son essence.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Periher.* cap. 1), les mots sont les signes des idées, et les idées les images des choses. D'où l'on voit que les mots se rapportent aux choses qu'ils expriment, au moyen de l'intelligence qui les unit par son concept l'un à l'autre. Nous ne pouvons donc nommer une chose qu'en raison de la connaissance que notre intelligence en a. Or, il a été démontré plus haut (quest. préc., art. 11) que nous ne pouvons en cette vie voir Dieu dans son essence, mais que nous ne le connaissons que d'après les créatures qui nous le représentent comme leur principe, et comme étant infiniment au-dessus d'elles et plus parfait qu'elles. Nous pouvons donc le nommer d'après ce que nous en savons par les créatures, mais les noms que nous lui donnons ne peuvent exprimer son essence et le rendre tel qu'il est en lui-même, comme le mot *homme* par exemple, exprime l'essence humaine telle qu'elle est en elle-même puisque la définition de ce mot est l'expression même de l'essence qu'il signifie. Car le rapport qu'un mot exprime est sa propre définition.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui fait dire que Dieu n'a pas de nom ou qu'il est au-dessus de tout nom, c'est que son essence est au-dessus de tout ce que notre intelligence peut comprendre, et de tout ce que notre parole peut exprimer.

Il faut répondre au *second*, que la connaissance que nous avons de Dieu nous venant des créatures, c'est à elles que nous empruntons les noms que nous lui donnons. Ces noms ont nécessairement une signification en rapport avec les créatures matérielles que nous connaissons par nos facultés naturelles, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc., art. 4). Et comme dans ces créatures ce qu'il y a de parfait et de substantiel est composé, tandis que leur forme n'est pas quelque chose de complet qui subsiste par lui-même, mais qu'elle est plutôt ce qui détermine la manière d'être d'une chose, de là il arrive que tous les noms que nous employons pour exprimer un être complet, réellement subsistant, ont une signification concrète qui convient aux êtres composés. Mais ceux que nous employons pour exprimer de simples formes ne signifient rien de réel, ils expriment seulement telle ou telle manière d'être ; par exemple, la blancheur indique ce qui fait qu'un objet est blanc. Dieu étant tout à la fois simple et subsistant par lui-même nous lui donnons des noms abstraits qui expriment sa simplicité, et de

noms concrets qui rendent ce qu'il y a en lui de substantiel et de parfait, bien que ces deux sortes de noms n'expriment ni l'un ni l'autre ce qu'il est, puisque notre esprit ne peut le connaître tel qu'il est dès cette vie.

Il faut répondre au *troisième*, qu'exprimer la substance avec la qualité c'est exprimer le suppôt avec la nature ou la forme particulière dans laquelle il subsiste. Par conséquent, comme nous avons des mots concrets pour rendre, ainsi que nous l'avons dit dans la réponse précédente, sa substance et sa perfection, nous en avons qui expriment sa substance avec sa qualité. Les verbes et les participes qui désignent le temps lui sont applicables dans le sens que son éternité comprend tous les temps. Car, comme nous ne pouvons saisir les êtres simples que par le moyen des êtres composés, de même nous ne pouvons comprendre l'éternité dans sa simplicité, ni en parler qu'autant que nous nous aidons de l'idée que nous avons des choses temporelles, parce que notre intelligence ne connaît naturellement que les êtres composés qui existent dans le temps. Quant aux pronoms démonstratifs, on les emploie à l'égard de Dieu, non pour démontrer ce qu'on sent, mais ce qu'on comprend. Car nous ne pouvons le démontrer qu'en raison de l'intelligence que nous en avons. Pour les noms et les pronoms relatifs, ils n'ont pas d'autre sens que les noms, les participes et les pronoms démonstratifs qu'ils remplacent.

ARTICLE II. — Y A-T-IL DES NOMS QUI CONVIENNENT A DIEU SUBSTANTIELLEMENT (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de nom qui convienne à Dieu substantiellement. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. I, cap. 4) : Il faut que chacun des noms qu'on donne à Dieu exprime, non ce qu'il est substantiellement, mais ce qu'il n'est pas, soit qu'ils expriment un rapport, soit qu'ils expriment un des attributs qui découlent nécessairement de sa nature ou de son opération.

2. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 1) : Vous trouverez que tous les écrivains sacrés qui nous font connaître et louer Dieu ont pris les noms qu'ils lui donnent de ce qui est émané de sa divine bonté. Le sens de ces paroles est clair, car qui dit émanation n'exprime rien qui appartienne à l'essence. Donc les noms qu'on donne à Dieu ne lui conviennent pas substantiellement.

3. Nous nommons les choses comme nous les comprenons. Or, nous ne comprenons pas Dieu en cette vie dans sa substance. Donc le nom que nous lui donnons ne peut lui convenir substantiellement.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII, cap. 1 et 7) : Pour Dieu, être, c'est être fort, sage, et tout ce qui désigne sa simplicité convient à sa substance. Donc tous ces noms que nous lui donnons expriment sa substance.

CONCLUSION. — La connaissance que nous avons de la substance divine étant imparfaite, les noms négatifs ou relatifs n'expriment pas la substance de Dieu, mais les noms positifs et absolus l'expriment quoique imparfaitement.

Il faut répondre que les noms négatifs (2) et les noms relatifs qui désignent un rapport de la Divinité à la créature (3), n'expriment nullement sa

(1) Algazel avait prétendu que les attributs de Dieu, comme sa sainteté, sa bonté, n'étaient pas des perfections positives, mais des perfections négatives, c'est-à-dire qu'elles n'affirmaient rien positivement à l'égard de la nature divine, mais qu'elles en éloignaient seulement ce qui est incompatible avec la nature. Ainsi la sainteté n'était que la négation du mal, et la puissance la négation de la faiblesse. Saint Thomas éclaircit admirablement cette question, qui fut de son temps l'objet de vives controverses.

(2) Les noms *négatifs,* comme le mot *infini.*

(3) Les noms *relatifs,* comme le mot *suprême,* qui implique une relation.

substance. Ils expriment seulement l'éloignement qu'il y a de l'un à l'autre, ou le rapport qui existe entre Dieu et la créature, ou plutôt de la créature à Dieu. — Mais quant aux noms qu'on donne à Dieu d'une manière absolue et affirmative, comme *bon, sage,* ou les autres noms semblables, il y a différentes opinions à ce sujet. Les uns ont dit que tous ces noms, bien qu'affirmatifs, ont été imaginés plutôt pour écarter de Dieu quelque chose qui convient à la créature, que pour désigner positivement ce qui est en lui. Ainsi quand nous disons que Dieu est vivant, nous disons seulement par là qu'il n'existe pas à la façon des choses inanimées; il en est de même de tous les autres noms. Cette opinion est celle du rabbin Moïse (*In lib. Doc. Dubiorum*). — D'autres prétendent que ces noms n'expriment que le rapport du Créateur à la créature. Ainsi quand nous disons : *Dieu est bon*, cela signifie qu'il est la cause de la bonté qui existe dans les êtres qu'il a créés. Et ils donnent la même interprétation à tous les autres noms. Or, il nous semble que ni l'une ni l'autre de ces opinions n'est fondée, et cela pour trois raisons : 1° Parce que, dans ces deux hypothèses, on ne peut dire pourquoi il y a des noms qui conviennent à Dieu mieux que d'autres. Car il est cause des corps aussi bien que de la bonté. Par conséquent, si quand on dit : *Dieu est bon*, cela signifie seulement qu'il est cause des choses bonnes, on pourra au même titre dire : *Dieu est un corps*, parce qu'il est également cause des corps. D'ailleurs, en disant qu'il est corps, on dit aussi par là qu'il n'est pas seulement un être en puissance comme la matière première. 2° Parce qu'il suivrait de là que tous les noms que nous donnons à Dieu lui seraient donnés *à posteriori*. C'est ainsi qu'on applique *à posteriori* le mot *sain* à la médecine, pour indiquer qu'elle est cause de la santé, tandis que le mot *sain* ne convient *à priori* qu'à l'animal lorsqu'il n'est pas malade. 3° Parce que ces systèmes ne tiennent pas compte de l'idée que nous avons lorsque nous parlons de Dieu. Car quand nous disons que Dieu est vivant, nous n'avons pas seulement l'intention de dire qu'il est la cause de notre vie ou qu'il diffère des corps bruts; notre pensée va plus loin. — Il faut donc admettre une autre explication, et dire que les noms positifs expriment la substance divine et qu'ils en sont de vrais prédicats, mais qu'ils ne la représentent qu'imparfaitement. En effet, le sens des noms que nous donnons à Dieu est en rapport avec la connaissance que nous en avons. Or, notre intelligence ne le connaissant que d'après les créatures, elle ne le connait que comme les créatures le représentent. Nous avons démontré (quest. III, art. 2) que Dieu possède en lui les perfections de toutes les créatures comme étant souverainement parfait. Conséquemment, une créature ne le représente et ne lui ressemble que par les perfections qu'elle a reçues de lui. Cependant elle ne peut le représenter comme une chose du même genre et de la même espèce qu'elle, elle le représente seulement comme le principe suprême, comme la cause dont les effets ne peuvent rendre qu'une image quelconque, telle que celle, par exemple, que nous donnent les corps inférieurs de la vertu du soleil. C'est ce que nous avons déjà dit à propos de la perfection de Dieu (quest. IV, art. 3). Ainsi donc, les noms affirmatifs expriment la substance divine imparfaitement, comme les créatures nous la représentent d'ailleurs. Quand on dit : *Dieu est bon*, cela ne signifie donc pas seulement qu'il est cause de la bonté, ou qu'il n'est pas mauvais. Mais le vrai sens de cette proposition, c'est que la bonté qui est dans les créatures préexiste en Dieu et d'une manière suréminente. D'où il suit que ce n'est pas *à posteriori* que Dieu est bon, c'est-à-dire on ne le dit pas tel, parce

qu'il est cause de la bonté, mais c'est parce qu'il est bon *à priori*, qu'il répand sa bonté sur ses créatures. Car, comme le dit saint Augustin (*De Doct. Christ.* lib. I, cap. 31), c'est parce qu'il est bon que nous existons.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène dit que ces noms n'expriment pas ce qu'est Dieu, parce qu'aucun d'eux ne l'exprime en effet parfaitement. Ils ne l'expriment qu'imparfaitement, comme les créatures le représentent.

Il faut répondre au *second*, que les mots ont souvent d'autres sens que celui pour lequel on les a d'abord employés. Ainsi, le mot pierre (*lapis*) a d'abord signifié ce qui blesse le pied (1); mais son sens n'est pas aussi étendu que cette signification, autrement il embrasserait tout ce qui blesse les pieds. On l'a restreint à une certaine espèce de corps. On peut donc dire qu'il y a des noms divins qui viennent en effet des processions de la Divinité. Comme les créatures représentent Dieu, quoique imparfaitement, d'après ses diverses processions, de même notre esprit le connaît, le nomme en raison de chacune de ces processions. Cependant, les noms que nous tirons de là ne sont pas absolument restreints à leur dénomination. Ainsi, quand on dit : Dieu est vivant; cela ne signifie pas seulement que c'est de lui que la vie procède, mais cela signifie aussi qu'il est le principe de toutes choses, que toute vie préexiste en lui, d'une manière plus élevée que nous ne pouvons le comprendre ou l'exprimer.

Il faut répondre au *troisième*, que nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu en cette vie, selon ce qu'elle est en elle-même. Mais nous la connaissons telle que les perfections des créatures nous la représentent. Et c'est ainsi que les noms que nous lui donnons l'expriment.

ARTICLE III. — Y A-T-IL DES NOMS QUI SOIENT PROPRES A DIEU (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de nom qui soit propre à Dieu. Car tous les noms que nous donnons à Dieu sont empruntés aux créatures, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, les noms des créatures ne sont applicables à Dieu que métaphoriquement, comme quand on dit que Dieu est une pierre, un lion ou toute autre chose semblable. Donc les noms qu'on donne à Dieu sont métaphoriques.

2. On ne peut considérer comme un nom propre à une chose celui qui indique plutôt ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est. Or, les noms de *bon*, de *sage*, et autres semblables, indiquent plutôt ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est, comme le dit saint Denis (*De cœlest. hierar.* cap. 2). Donc il n'y a aucun de ces noms qui soit propre à Dieu.

3. Les noms des corps ne conviennent à Dieu que dans un sens métaphorique, puisqu'il est spirituel; car tous les noms de cette sorte impliquent quelques-uns des attributs des choses corporelles, tels que le temps, la multiplicité des parties et autres manières d'être semblables qui rentrent dans la nature des corps. Donc tous ces noms ne conviennent à Dieu que métaphoriquement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*De fid.* lib. II) : Il y a des noms

(1) *Lædere pedem* : cette étymologie n'est pas merveilleuse ; mais sous ce rapport la science était absolument dans l'enfance, comme on peut le voir par les œuvres de Cassiodore, qui a eu une si grande influence au moyen âge, et qui s'est occupé dans un de ses livres à décomposer les mots pour en indiquer les racines primitives.

(2) Cet article est le développement de celui qui précède. A ce sujet on peut établir la règle suivante : c'est que quand l'Ecriture sainte attribue à Dieu ce qui convient à l'homme ou à une créature quelconque, l'expression qu'elle emploie est alors métaphorique ; mais quand elle lui attribue ce qui n'est pas propre à la créature, mais ce qui est en soi une perfection absolue, alors ces expressions sont prises dans leur sens propre

qui sont évidemment propres à Dieu; il y en a qui expriment l'unité (1) éclatante de sa divine majesté, comme il y en a qui ne lui conviennent qu'en figure. Donc tous les noms qu'on donne à Dieu ne sont pas métaphoriques, mais il y en a qui lui sont propres.

CONCLUSION. — Tous les noms qu'on donne à Dieu ne lui sont pas propres quant à la manière dont ils expriment ses perfections, mais ils lui sont propres quant aux perfections mêmes qu'ils expriment.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), nous ne connaissons Dieu que par les perfections qu'il a mises dans les créatures; perfections qui sont en lui d'une manière beaucoup plus éminente que dans les êtres qu'il a créés. Or, notre intelligence saisit ces perfections telles qu'elles sont dans les créatures, et les exprime telles qu'elle les a saisies. Par conséquent il y a deux choses à considerer dans les noms que nous donnons à Dieu : les perfections mêmes qu'ils expriment, la bonté, la vie, etc., et la manière de les exprimer. Quant aux perfections qu'ils expriment, les noms sont propres à Dieu et lui sont même plus propres qu'aux créatures, parce qu'ils lui appartiennent *à priori* (2), c'est-à-dire avant d'appartenir à la créature. Mais quant à la manière dont les noms expriment ces perfections, ils ne sont pas propres à Dieu, parce qu'ils les expriment d'une manière qui ne convient qu'à la créature.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des noms qui expriment les perfections que Dieu a mises dans ses créatures de telle sorte que le mot lui-même rend ce qu'il y a d'imparfait dans la manière dont ces créatures procèdent de Dieu. C'est ainsi que le mot *pierre* ne rappelle qu'un être matériel. Quand il s'agit de Dieu, des noms de ce genre ne peuvent être pris que dans un sens métaphorique. Mais il y a des noms qui expriment des perfections absolues sans que leur signification rappelle aucune idée de participation, comme *être*, *bon*, *vivant*, etc. Ceux-là sont propres à Dieu.

Il faut répondre au *second*, que saint Denis dit (*loc. cit.*) que les noms ne conviennent à Dieu que négativement, parce qu'à la vérité les perfections qu'ils expriment ne lui appartiennent pas quant à la manière dont ils les expriment. C'est ce qui fait dire au même écrivain que Dieu est au-dessus de toute substance et de toute vie.

Il faut répondre au *troisième*, que les noms qui sont propres à Dieu impliquent certaines idées de choses corporelles, non dans les perfections qu'ils expriment, mais quant à la manière dont ils les expriment, tandis que les expressions métaphoriques les impliquent même dans l'objet qu'elles signifient (3).

ARTICLE IV. — TOUS LES NOMS QUE L'ON DONNE A DIEU SONT-ILS SYNONYMES (4)?

1. Il semble que tous les noms qu'on donne à Dieu soient synonymes. En effet, on appelle synonymes tous les noms qui signifient la même chose. Or, tous les noms que nous donnons à Dieu signifient tous la même chose

(1) Il y a des éditions qui portent la *vérité*, au lieu de l'unité.

(2) *Per prius*, porte le texte; ce que nous avons traduit par cette expression consacrée.

(3) Ainsi les mots qui impliquent des conditions matérielles dans la chose qu'ils signifient, doivent être pris métaphoriquement quand il s'agit de Dieu; mais il n'en est pas de même des mots qui signifient une perfection absolue.

(4) L'Ecriture est digne de tous nos respects, d'après ces paroles des Proverbes (*Prov.* VIII) : *Jus sunt omnes sermones mei, non est in e. pravum quid, neque perversum.* Et ailleu (Mich. II) : *Nonne verba mea bona sunt cu. eo qui rectè graditur?* Or, l'Ecriture appel Dieu : *bonus, suavis, longanimis, fortis, pa tiens, admirabilis, misericors, justus*; ce q serait puéril, si tous ces mots signifiaient la mêm chose.

car sa bonté est son essence, sa sagesse l'est également. Donc ces noms sont absolument synonymes.

2. Si on répond que ces noms signifient en réalité la même chose, mais que rationnellement ils ont des sens divers, on peut insister et dire : Une idée rationnelle à laquelle rien ne répond en réalité, est vaine. Donc, s'il n'y a diversité de sens qu'au point de vue de la raison, ces distinctions sont frivoles.

3. Ce qui est un réellement et rationnellement, l'est plus que ce qui est un réellement et multiple rationnellement. Or, Dieu est souverainement un. Donc il semble qu'il n'est pas un réellement et multiple rationnellement. Par conséquent les noms qu'on donne à Dieu n'ont pas des significations diverses, mais ils sont synonymes.

Mais c'est le *contraire*. Quand dans le discours on place à la suite l'un de l'autre des termes absolument synonymes, comme *habit*, *vêtement*, le langage perd de sa gravité. Conséquemment si tous les noms qu'on donne à Dieu étaient synonymes, on ne pourrait pas décemment faire une énumération de ses attributs, comme celle qui se trouve dans Jérémie : *Vous le très-fort, le grand, le puissant, le Seigneur des armées est votre nom* (Jer. XXXII, 19).

CONCLUSION. — Les noms qui sont propres à Dieu ne sont pas synonymes.

Il faut répondre que les noms propres à Dieu ne sont pas synonymes. Ce serait facile à comprendre si nous admettions que ces noms n'expriment que la distance qu'il y a de la créature au créateur, ou le rapport de causalité qu'il y a de l'un à l'autre (1). Le sens de ces noms varierait avec la diversité des choses qu'ils nieraient de Dieu et avec la diversité des effets qu'ils exprimeraient. Mais, comme nous l'avons dit (art. 2), ces noms expriment la substance divine bien qu'imparfaitement, et dans ce sens il faut également reconnaître qu'ils diffèrent l'un de l'autre. Car le sens d'un mot n'est que le concept de l'intellect touchant la chose que ce mot exprime. Or, notre intelligence connaissant Dieu par les créatures, se fait de Dieu des concepts en rapport avec les perfections qui procèdent de lui dans les créatures. Ces perfections préexistent en lui d'une manière souverainement une et souverainement simple, tandis qu'elles sont dans les créatures à l'état divisé et multiple. Comme ces perfections diverses de toutes les créatures répondent à un principe unique et simple qu'elles représentent dans leur variété et leur multiplicité, de même les concepts multiples et variés de notre esprit répondent à un concept unique et absolument simple que nous n'embrassons qu'imparfaitement, en raison de la diversité d'idées qui contribuent à le former en nous. C'est pourquoi les noms que nous donnons à Dieu, bien qu'ils signifient une seule et même chose, ne sont cependant pas synonymes, parce qu'ils expriment cette chose sous des rapports multiples et variés.

Ces considérations rendent évidente la solution du *premier* argument. Car on appelle synonymes les noms qui expriment la même chose sous le même rapport. Quant à ceux qui expriment les rapports divers d'une même chose, on ne peut dire qu'ils aient absolument et par eux-mêmes une signification identique, parce que le nom, comme nous l'avons dit (art. 1), n'exprime les choses qu'au moyen du concept que l'esprit s'en forme.

Il faut répondre au *second*, que la diversité de rapports que ces noms expriment n'est pas frivole, puisque ces rapports répondent à un principe simple et un qu'ils représentent imparfaitement et d'une manière multiple.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il appartient à l'unité absolue de Dieu

(1) C'est-à-dire si tous ces noms étaient *négatifs* ou *relatifs*.

de posséder en lui d'une manière simple et une ce qui est à l'état multiple et divisé dans les autres. Mais il arrive qu'il est un en réalité et multiple rationnellement, parce que notre esprit le conçoit multiple tel que les créatures le représentent.

ARTICLE V. — LES NOMS QUI SONT COMMUNS A DIEU ET A LA CRÉATURE DOIVENT-ILS S'ENTENDRE DE L'UN ET DE L'AUTRE UNIVOQUEMENT (1)?

1. Il semble que les noms qui sont communs à Dieu et aux créatures, doivent s'entendre univoquement (2). Car tout mot *équivoque* peut être ramené à un mot *univoque*, comme le multiple à l'unité. En effet, si le mot chien se dit *équivoquement* d'un animal qui aboie et d'un être marin, il doit se rapporter *univoquement* à quelques êtres, c'est-à-dire à tous ceux qui aboient. Autrement son sens ne serait pas fixé. Or, on trouve des agents *univoques* qui sont de même nature que leurs effets; ainsi un homme engendre un homme. Il y en a aussi qui sont *équivoques;* ainsi le soleil produit de la chaleur quoiqu'il ne soit chaud qu'équivoquement. Il semble donc que le premier agent, celui auquel tous les autres se rapportent, est un agent *univoque*, et par conséquent que les noms communs à Dieu et aux créatures s'emploient *univoquement*.

2. Les choses *équivoques* n'ont point entre elles de ressemblance. Puisqu'il y a quelque ressemblance entre Dieu et les créatures, d'après cette parole de la Genèse (*Gen.* I, 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*, il semble qu'on puisse *univoquement* parler de Dieu et des créatures.

3. La mesure est de même nature que l'objet mesuré, d'après Aristote (*Met.* lib. X, text. 4). Or, Dieu est la mesure première de tous les êtres, comme le dit ce philosophe au même endroit. Donc il est de même nature que les créatures, et les noms qui lui sont communs avec elles peuvent être pris univoquement.

Mais c'est le *contraire*. Tous les mots qu'on applique à plusieurs choses dans des sens différents sont *équivoques*. Or, il n'y a pas de nom qui convienne à Dieu dans le même sens qu'aux créatures. Car la sagesse dans les créatures est une qualité et n'en est pas une en Dieu; le genre variant, le sens du mot change aussi, puisque le genre est une partie de sa définition. Il en est de même de tous les autres noms. Donc tous les mots qui sont communs à Dieu et aux créatures sont employés *équivoquement*.

En outre, Dieu est plus éloigné des créatures que les créatures ne le sont les unes des autres. Or, en raison de l'éloignement qui existe entre certaines créatures, il n'y a aucun mot qui puisse leur convenir univoquement. Telles sont les choses qu'on ne peut rapporter au même genre. Donc il est encore moins possible de prendre univoquement les mots dont on se sert pour Dieu et pour les créatures. Il faut donc les entendre *équivoquement*.

CONCLUSION. — Les noms dont on se sert pour Dieu et les créatures ne sont employés ni univoquement, ni équivoquement, mais par analogie suivant le rapport qu'il y a des créatures au créateur.

Il faut répondre qu'il est impossible d'entendre univoquement les noms

(1) Le but de cet article est d'établir que Dieu n'est pas absolument de la même nature que les créatures; qu'il n'est pas non plus d'une nature tout à fait différente, mais qu'il y a analogie entre l'un et l'autre.

(2) Pour traduire cet article, nous avons dû conserver ces mots : équivoque, équivoquement (*æquivocè*), univoque et univoquement (*univocè*), sauf à en donner ici le sens. Or, saint Thomas appelle *univoques*, les mots qui ont absolument le même sens; *équivoques*, ceux qui ont un sens tout à fait différent; *analogues* (*analogici*), ceux dont le sens, sans être le même, a quelque rapport et quelque ressemblance. Il est nécessaire de bien retenir la signification de ces mots pour comprendre parfaitement cette discussion.

dont on se sert pour Dieu et les créatures. L'effet n'ayant jamais la valeur de la cause qui le produit, ne reçoit que d'une manière défectueuse la ressemblance de la cause même, et ne la reproduit qu'imparfaitement. Ainsi, ce qui est simple et un dans la cause, est divisé et multiple dans les effets; comme le soleil fait jaillir de sa seule et unique puissance les formes multiples et variées qu'il donne aux choses d'ici-bas. C'est de cette manière, comme nous l'avons dit (art. préc.), que toutes les perfections qui sont à l'état multiple et divisé dans les créatures, préexistent en Dieu dans son unité et sa simplicité absolue. C'est pourquoi quand un mot exprime une perfection dans une créature, il indique une perfection particulière distincte de tout le reste. Par exemple, quand nous disons d'un homme qu'il est sage, nous entendons par là une perfection distincte de l'essence même de l'homme, de sa puissance, de son être et de toutes ses autres qualités. Mais si nous l'appliquons à Dieu, nous n'avons pas l'intention de désigner quelque chose de distinct de son essence, de sa puissance et de son être. Donc, pour l'homme, le mot *sage* limite et circonscrit, pour ainsi dire, les choses qu'il exprime, tandis que pour Dieu il n'en est pas de même. La perfection que ce mot exprime est une chose qu'il ne peut embrasser, et qui surpasse toutes les significations dont il est susceptible. Il est donc clair que le mot sage appliqué à Dieu n'a pas le même sens que si on l'applique à l'homme. Il en est de même de tous les autres noms; ce qui nous permet de conclure qu'il n'y a aucun nom qui puisse être appliqué univoquement à Dieu et aux créatures. — Il ne faudrait pas non plus dire, avec quelques philosophes, que les noms communs à Dieu et aux créatures sont pris équivoquement; car il s'ensuivrait que les créatures ne pourraient rien nous faire connaître de Dieu, et qu'en le démontrant d'après les effets qu'il a produits on tomberait toujours dans le sophisme appelé *fallacia æquivocationis* (1). Ce qui est opposé à Aristote, qui démontre à l'égard de Dieu beaucoup de choses, et à ces paroles de saint Paul: *Dieu nous fait comprendre par ses œuvres ce qu'il y a d'invisible en lui* (*Rom.* I, 20). Il faut donc dire qu'on se sert des mêmes noms pour Dieu et pour la créature par analogie. — En effet, il peut y avoir analogie entre les mots de deux manières: 1° Quand plusieurs choses se rapportent à un même point. Ainsi, on dit également que la médecine et l'urine sont saines, parce qu'elles se rapportent l'une et l'autre à la santé de l'animal; l'une en est le signe et l'autre la cause. 2° Quand une chose a rapport à une autre. Ainsi, on dit que la médecine et un animal sont des choses saines, parce que la médecine est la cause de la santé qui est dans l'animal. Et c'est dans ce sens qu'on attribue par analogie les mêmes noms à Dieu qu'aux créatures, noms qui ne leur conviennent ni *équivoquement*, ni *univoquement*. Car, comme nous l'avons dit (art. 1), nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures. Et si nous nous servons des mêmes mots pour l'un et l'autre, c'est que la créature se rapporte à Dieu, comme à son principe et à sa cause dans laquelle préexistent éminemment toutes les perfections de ce qui existe. Cette sorte de rapport est un milieu entre l'identité (2) et la diversité absolue (3). Car dans les mots qui ne sont appliqués aux choses que par analogie il n'y a pas identité de sens comme dans les mots *univoques;* il n'y a pas non plus diversité absolue comme dans les mots *équivoques;* mais tout en conservant

(1) Dans ce sophisme on abuse de l'ambiguïté des termes, en prenant le même mot avec un double sens. D'où il résulte que le syllogisme a en réalité quatre termes, quoiqu'il ne paraisse en avoir que trois, ce qui le rend faux.

(2) *Univocatio.* — (3) *Æquivocatio.*

une certaine différence de sens, le mot que l'on emploie analogiquement exprime des rapports divers qui rentrent dans une seule et même chose. Ainsi, quand on dit que l'urine est saine, on exprime un signe de la santé de l'animal; si on le dit de la médecine, on exprime la cause de ce même état.

Il faut répondre au *premier* argument, que logiquement les choses équivoques doivent être ramenées à ce qui est univoque, mais que dans la réalité l'agent qui n'est pas *univoque* précède nécessairement l'agent *univoque*. En effet, l'agent qui n'est pas *univoque* est la cause universelle de toute l'espèce, comme le soleil est la cause de la génération de tous les hommes. Mais l'agent *univoque* ne peut être ainsi la cause universelle de toute l'espèce, car il serait alors sa propre cause puisqu'il est lui-même dans l'espèce, mais il est cause particulière relativement à l'individu qu'il produit. Donc la cause universelle de toute l'espèce n'est pas un agent univoque, par conséquent l'agent qui n'est pas univoque précède dans la réalité l'agent qui a ce caractère, puisque la cause universelle est antérieure à la cause particulière. Cependant cet agent universel, bien qu'il ne soit pas univoque, n'est cependant pas équivoque, parce que dans ce cas ce qu'il produirait ne lui ressemblerait point. Mais on peut dire qu'il y a analogie entre lui et ses œuvres. C'est ainsi que logiquement tous les êtres de même nature peuvent être ramenés à un être unique et premier qui n'est pas d'une nature identique à la leur, mais qui est analogue (1).

Il faut répondre au *second*, que la créature ne ressemble qu'imparfaitement à Dieu, parce qu'elle ne le représente pas quant au genre, comme nous l'avons démontré (quest. IV, art. 3).

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu n'est pas une mesure en rapport avec les objets mesurés, et qu'il ne faut pas par conséquent le comprendre sous le même genre que la créature.

Ce qu'il y a d'opposé dans le sens qu'ont les mots, suivant qu'on les applique à Dieu ou à la créature, prouve que ces mots ne peuvent être entendus absolument d'une manière univoque, mais ne signifie pas qu'on doive les entendre d'une manière absolument équivoque (2).

ARTICLE VI. — LES NOMS APPARTIENNENT-ILS AUX CRÉATURES AVANT D'APPARTENIR A DIEU (3)?

Il semble que les noms appartiennent aux créatures avant d'appartenir à Dieu. Car nous nommons les choses comme nous les connaissons, puisque, d'après Aristote (*Perih*. lib. I, cap. 1), les noms sont les signes des idées. Or, nous connaissons la créature avant de connaître Dieu. Donc les noms dont nous nous servons conviennent à la créature avant de convenir à Dieu.

2. Suivant saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), nous connaissons Dieu d'après les créatures. Or, les noms empruntés aux créatures pour être appliqués à Dieu appartiennent aux créatures avant d'appartenir à Dieu; comme les mots lion, pierre, etc. Donc tous les noms qui sont communs à Dieu et aux créatures sont applicables aux créatures avant de l'être à Dieu.

3. Tous les noms qui sont communs à Dieu et aux créatures, conviennent à Dieu, comme à la cause de toutes choses, ainsi que le dit saint Denis (*De myst. Theol.* cap. 1). Or, ce qui ne convient à une chose qu'en tant que

(1) L'analogie tient le milieu entre l'univocité et l'équivocité.

(2) Il n'est pas nécessaire en effet de se jeter dans ces extrêmes, puisqu'il y a un milieu

(3) Saint Paul dit (*Ephes.* III) : *Flecto genua ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terrâ nominatur*, et il indique par là que tout découle de Dieu.

cause ne lui est applicable qu'*à posteriori*. Ainsi le mot *sain* convient à l'animal avant de convenir à la médecine qui est la cause de la santé. Donc les noms de causalité appartiennent aux créatures avant d'appartenir à Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Ephes.* III, 14) : *Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, duquel toute paternité emprunte son nom dans le ciel et sur la terre.* On peut donner la même raison pour tous les autres noms qui sont communs à Dieu et aux créatures. Donc tous les noms de cette sorte se disent de Dieu avant de se dire des créatures.

CONCLUSION. — Les noms qu'on donne à Dieu métaphoriquement, et qui signifient sa ressemblance avec les créatures, appartiennent d'abord (*priùs*) aux créatures elles-mêmes; les noms qui sont communs à Dieu et aux créatures, et qui expriment l'essence divine, conviennent d'abord à Dieu pour les perfections qu'ils expriment, mais ils conviennent d'abord aux créatures quant à la manière dont ils les expriment.

Il faut répondre que dans tous les noms qui conviennent analogiquement à plusieurs êtres il faut toujours qu'ils se rapportent tous à une idée unique, et cette idée doit entrer dans la définition de tous ces noms. Et parce que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IV, text. 28), la signification d'un nom est sa définition, il faut que le nom convienne d'abord à ce qui entre dans la définition des autres choses, et qu'ensuite il se dise d'elles selon qu'elles approchent plus ou moins de l'objet premier auquel on les rapporte. Par exemple, le mot *sain*, qui se dit de l'animal, entre dans la définition de la médecine, qu'on appelle *saine* parce qu'elle est cause de la santé; il entre également dans la définition de l'urine, que l'on appelle *saine* parce qu'elle est le signe de la santé (1). — Ainsi donc tous les noms métaphoriques qu'on donne à Dieu appartiennent à la créature avant de lui appartenir, parce qu'ils n'expriment que la ressemblance qui existe entre lui et ses créatures. Ainsi, comme on dit une riante prairie, pour exprimer le rapport qu'il y a entre une prairie émaillée de fleurs et le visage d'un homme que le rire épanouit, de même on dira que Dieu est un lion pour signifier qu'il déploie dans ses œuvres une force et une vigueur semblables à celles qu'on admire dans le roi des animaux. On voit par là que les noms de cette sorte n'ont de sens et de signification possible par rapport à Dieu que d'après le sens et la signification qu'ils ont par rapport aux créatures. — Il en serait de même de tous les autres noms qui ne sont point métaphoriques, si, comme quelques-uns l'ont prétendu, ils n'exprimaient en Dieu que la causalité. En effet, que cette proposition : *Dieu est bon*, ne signifie rien autre chose que celle-ci : *Dieu est la cause de la bonté de la créature*, le mot *bon*, appliqué à Dieu, n'impliquerait dans sa compréhension que la bonté de la créature, et lui appartiendrait avant d'être à Dieu. — Mais nous avons montré (art. 2) que ces noms ne désignent pas seulement Dieu comme cause, mais qu'ils expriment encore son essence. Car, quand on dit que Dieu est bon et sage, cela ne signifie pas seulement qu'il est la cause de la sagesse ou de la bonté, mais que ces perfections préexistent en lui suréminemment. Par conséquent il faut dire que quant aux perfections qu'ils expriment ils conviennent à Dieu primitivement, parce que ces perfections sont émanées de Dieu dans les créatures, mais que, par rapport à l'usage que nous faisons nous-mêmes de ces noms, nous les donnons primitivement aux créatures parce que nous les connais-

(1) Ainsi le même mot est employé pour signifier la manière d'être d'une chose, la cause de cette manière d'être et ce qui en est le signe.

sons avant de connaître Dieu, et c'est ce qui fait que leur mode de signification ne convient qu'aux créatures, comme nous l'avons dit (art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection ne repose que sur l'usage que nous faisons des noms (1).

Il faut répondre au *second*, qu'il y a une différence entre les noms métaphoriques et ceux qui sont propres à Dieu. C'est ce que nous avons établi dans le corps de cet article.

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection ne serait fondée que dans le cas où ces noms n'exprimeraient en Dieu que la causalité et non l'essence, comme le mot *sain* appliqué à la médecine (2).

ARTICLE VII. — LES NOMS QUI EXPRIMENT LE RAPPORT DE DIEU AUX CRÉATURES, S'APPLIQUENT-ILS A DIEU TEMPORAIREMENT (3)?

1. Il semble que les noms qui expriment le rapport de la créature au créateur ne signifient pas à l'égard de Dieu quelque chose de temporel. Car tous ces noms expriment la substance divine, comme on le dit communément. Ainsi saint Ambroise dit (*De fid.* lib. I, cap. 1) que le nom de *Seigneur* est le nom de la puissance qui est la substance divine, et que le nom de *Créateur* signifie une action de Dieu qui est son essence. Or, la substance divine n'est pas temporelle, mais éternelle. Donc ces noms qu'on donne à Dieu n'ont rien de temporel, mais ils sont éternels.

2. Tout être auquel une chose ne convient que temporairement est un être créé. Car ce qui est blanc temporairement a été fait tel. Or, en Dieu rien n'a été créé. Donc il n'y a rien qui lui convienne temporairement.

3. S'il y a des noms qui ne conviennent à Dieu que temporairement parce qu'ils expriment le rapport de Dieu aux créatures, cette même raison devrait être applicable à tous les noms qui expriment ce rapport. Or, parmi ces noms il y en a cependant qui conviennent à Dieu de toute éternité. En effet il a connu et il a aimé de toute éternité sa créature, suivant cette parole de Jérémie (Jer. XXXI, 3) : *Je vous ai aimé d'un amour éternel.* Donc les autres noms qui expriment le rapport de Dieu aux créatures sont aussi éternels.

4. Ces noms expriment un rapport. Il faut que ce rapport soit quelque chose en Dieu ou qu'il n'existe que dans la créature. Or, il ne peut avoir son fondement dans la créature seule, parce que dans ce cas Dieu serait appelé *Seigneur* en vertu de la relation opposée qui serait dans les créatures, ce qui est impossible, car aucun être ne reçoit son nom de ce qui lui est opposé. Il faut donc admettre que la relation a aussi son fondement en Dieu. Or, en Dieu il ne peut rien y avoir de temporaire, puisqu'il est au-dessus du temps. Donc il semble que ces noms ne conviennent pas à Dieu temporairement.

5. Un mot relatif suppose un objet relatif comme le seigneur une seigneurie, le blanc la blancheur. Donc si en Dieu il n'y a pas réellement un rapport de domination, et que ce rapport ne soit qu'un être de raison, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement seigneur; ce qui est évidemment faux.

6. Quand des choses sont relatives, mais qu'elles ne sont pas de nature à exister simultanément, l'une peut exister sans l'autre. C'est ainsi que l'objet de la science (4) peut exister sans la science elle-même. Or, les choses relatives

(1) Nous avons, à ce sujet, tout concilié dans le corps de l'article.

(2) Dans ce sens, l'adjectif exprime l'effet que la médecine produit.

(3) On lit dans les Psaumes (*Ps.* IX) : *Factus est Dominus refugium pauperi*; (*Ps.* XLIX) : *Deus meus factus est fortitudo mea;* (*Ps.* CXXXIX) : *Domine, refugium factus es nobis;* (*Ps.* CXVII) : *Factus est mihi Dominus in salutem.* Il est évident que tous ces noms ne conviennent à Dieu que temporairement.

(4) L'objet de la science, ou plus littéralement, ce qui peut être su (*scibile*).

qu'on dit de Dieu et des créatures n'existent pas simultanément par nature. Donc on peut exprimer la relation de Dieu à la créature sans que la créature existe, et par conséquent les mots de *Seigneur* et de *Créateur* peuvent avoir par rapport à Dieu un caractère éternel et non temporaire.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit que le mot *Seigneur* convient à Dieu temporairement.

CONCLUSION. — Dieu étant au-dessus de l'ordre des créatures de manière que celles-ci se rapportent à lui sans qu'il se rapporte à elles, les noms qui expriment ce rapport conviennent à Dieu temporairement et non de toute éternité, à moins qu'ils n'expriment une relation qui serait une conséquence de l'action de l'intelligence ou de la volonté divine.

Il faut répondre qu'il y a des noms qui expriment le rapport de Dieu à la créature, qui conviennent à Dieu temporairement et non de toute éternité. — Pour rendre évidente cette proposition, il faut savoir que quelques philosophes ont supposé que la relation n'était pas une chose réelle, que ce n'était qu'un être de raison. Ce qui est manifestement faux, parce que les choses ont entre elles un ordre naturel et des relations réciproques. — Cependant il faut remarquer que la relation exigeant deux extrêmes, il peut arriver de trois manières qu'elle soit une chose réelle et un être de raison. 1° Quelquefois elle peut être de la part de l'un et l'autre extrême un être de raison. C'est ce qui arrive quand l'ordre ou la relation est une simple conception de notre esprit, comme quand nous disons : *Le même au même est le même.* Car dans ce cas la raison prend l'*un* deux fois, le pose comme deux et le met en rapport avec lui-même. Il en est de même de toutes les relations qu'elle établit entre l'être et le non-être, relations que la raison forme en prenant le non-être pour un extrême. Il en faut dire autant de toutes les relations que la raison crée, comme les rapports de genre, d'espèce, etc. — 2° Il y a des relations qui sont réelles quant aux deux extrêmes qu'elles unissent. Ceci a lieu lorsque le rapport qui se trouve entre deux êtres est fondé sur quelque chose de réel qui convient à l'un et à l'autre. C'est ce qui est évident pour toutes les relations qui se fondent sur la quantité, comme *grand* et *petit, double* et *moitié,* etc. Car la quantité existe également dans les deux extrêmes. C'est également vrai pour les relations qui se fondent sur l'action et la passion, comme le moteur et le mobile, le père et le fils, etc. (1). — 3° Quelquefois la relation est un être réel par rapport à l'un des extrêmes et un être de raison par rapport à l'autre. C'est ce qui arrive quand les deux extrêmes ne sont pas du même ordre, comme la sensation et la science qui se rapportent aux choses que l'on peut sentir et à celles que l'on peut savoir. En effet, ces choses considérées telles qu'elles existent en elles-mêmes dans leur propre nature sont en dehors de l'ordre du sensible et de l'intelligible. C'est pourquoi il y a dans la science et dans la sensation une relation réelle, selon qu'elles ont pour objet de savoir ou de sentir les choses ; mais les choses considérées en elles-mêmes sont en dehors de cet ordre. Par conséquent il n'y a pas en elles de relation réelle à l'égard de la science et des sens, il n'y a qu'une relation de raison, qui résulte de ce que l'entendement les perçoit comme les termes des relations de la science et des sens. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. v, text. 20) qu'on ne les appelle pas relatives, parce qu'elles se rapportent à d'autres, mais parce que les autres se rapportent à elles. C'est ainsi qu'on ne distingue la droite d'une colonne qu'après qu'on a placé près d'elle un

(1) Ces principes auront leur application quand il s'agira du mystère de la sainte Trinité.

être animé qui a une droite. Ce qui prouve que la relation n'est pas réellement dans la colonne, mais dans l'animal.—Or, Dieu étant au-dessus de l'ordre des créatures et celles-ci se rapportant à lui, tandis qu'il ne se rapporte pas à elles, il est évident que la relation de la créature à Dieu est réelle, et que celle de Dieu à la créature ne l'est pas, mais que c'est un être de raison, puisque c'est notre esprit qui la produit en rapportant les créatures à Dieu. Donc rien ne s'oppose à ce que les noms qui expriment des rapports avec les créatures ne soient donnés à Dieu temporairement, non pas qu'ils supposent un changement en Dieu, mais à cause du changement qui a lieu dans les créatures, comme une colonne se trouve à droite ou à gauche d'un animal par suite du changement de celui-ci sans qu'elle ait cessé pour cela d'être immobile.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des noms relatifs qu'on a créés pour signifier les rapports eux-mêmes, comme les mots de *seigneur* et d'*esclave*, de *père* et de *fils*, etc. Ces mots sont appelés relatifs quant à l'être. D'autres expriment des choses qui entraînent nécessairement après elles une relation, ainsi le moteur et l'objet mû, etc. Ceux-là sont appelés relatifs par rapport à la manière de dire. A l'égard des noms divins, il faut faire attention à cette double distinction. Car il y en a qui expriment le rapport même de Dieu à la créature, comme le mot *Seigneur*. Ces mots ne signifient pas directement la substance divine; ils ne l'expriment qu'indirectement dans le sens qu'ils la supposent, comme la domination présuppose la puissance qui est la substance de Dieu. D'autres expriment directement l'essence divine et n'emportent avec eux l'idée de rapport que comme conséquence. C'est ainsi que les mots *Sauveur*, *Créateur*, et autres semblables, expriment l'action de Dieu qui est son essence. Cependant ces deux sortes de noms sont dits de Dieu temporairement, quant à la relation qu'ils expriment, soit comme principe, soit comme conséquence, mais non quant à l'essence qu'ils signifient directement ou indirectement.

Il faut répondre au *second*, que comme les relations qu'on affirme de Dieu temporairement ne sont pas en lui, et n'existent que dans notre esprit, de même si l'on dit de Dieu qu'il a été fait ou qu'il est devenu quelque chose, ces expressions ne sont employées que par rapport à nous; elles ne supposent aucun changement en Dieu. Telles sont ces paroles : *Vous êtes devenu, Seigneur, notre refuge* (*Ps.* LXXXIX, 1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'action de l'intelligence et de la volonté est dans le sujet qui opère. C'est pourquoi les noms qui expriment des relations qui sont une conséquence de l'action de l'intelligence ou de la volonté conviennent à Dieu de toute éternité. Mais ceux qui expriment des relations qui résultent de la procession extérieure des créatures ne conviennent à Dieu que temporairement, comme les mots *Sauveur*, *Créateur*, etc.

Il faut répondre au *quatrième*, que les relations exprimées par des noms qui ne se disent de Dieu que temporairement ne sont par rapport à Dieu que des êtres de raison, mais que les relations opposées sont en réalité dans les créatures. Or, il n'y a pas d'inconvénient à donner à Dieu une dénomination empruntée aux relations qui existent réellement dans les créatures, pourvu toutefois que notre esprit conçoive en Dieu ces relations de telle sorte qu'il les applique de Dieu à la créature (1), parce que c'est en effet la créature qui se rapporte à Dieu, comme le dit Aristote (*Met.* V, text. 2). C'est dans ce sens qu'on peut parler relativement de l'objet de la science (*scibile*), parce que la science se rapporte à lui.

(1) C'est-à-dire pourvu que notre esprit conçoive que ces relations n'existent en Dieu que rationnellement, et que c'est l'imperfection de notre entendement qui nous oblige à les lui attribuer.

Il faut répondre au *cinquième,* que Dieu se rapportant à la créature, parce que la créature se rapporte à Dieu, par là même que la relation de sujétion est réelle dans la créature, il s'ensuit que Dieu n'est pas seulement rationnellement, mais qu'il est réellement Seigneur. Car on dit qu'il est Seigneur au même titre qu'on dit que la créature lui est soumise.

Il faut répondre au *sixième,* que pour connaître si deux relatifs sont de nature à exister simultanément, il ne faut pas considérer l'ordre des choses que ces relatifs expriment, mais leur signification. Car si l'une de ces choses renferme l'autre dans son idée et réciproquement, elles existent simultanément, comme le double, la moitié, le père, le fils, etc. Mais si le sens de l'une renferme l'autre et qu'il n'y ait pas de réciprocité, elles n'existent plus ensemble. Tels sont l'objet de la science et la science elle-même. Car l'objet de la science n'existe qu'en puissance (1), et la science existe en acte. Par conséquent l'objet de la science, dans l'acception rigoureuse du mot, est préexistant à la science. Si l'on supposait l'objet de la science subjectivisé, il n'existerait plus alors en puissance, il serait passé en acte et coexisterait avec la science elle-même. C'est pourquoi, bien que Dieu soit antérieur aux créatures, par là même que les mots de *Seigneur* et de *serviteur* se supposent réciproquement, ces deux relatifs existent simultanément, et Dieu n'a été Seigneur que quand il a eu une créature qui lui a été soumise.

ARTICLE VIII. — LE MOT DIEU EXPRIME-T-IL LA NATURE DIVINE (2)?

1. Il semble que le mot *Dieu* n'exprime pas la nature divine. Car saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. I, cap. 12) que le mot Dieu (Θεὸς) vient du mot grec (θεῖν) qui signifie prendre soin et animer toutes choses ; ou du mot αἴθειν qui veut dire embraser, car notre Dieu est un feu qui consume, ou du mot θεᾶσθαι qui signifie voir toutes choses. Or, toutes ces interprétations se rapportent à l'action extérieure de Dieu. Donc le mot Dieu exprime cette action et non la nature divine.

2. Nous ne nommons que ce que nous connaissons. Or, la nature divine nous est inconnue. Donc le mot *Dieu* ne l'exprime pas.

Mais c'est le *contraire.* Saint Ambroise dit (*De fid. in prologo,* lib. II) que le mot Dieu exprime la nature divine.

CONCLUSION. — Le mot *Dieu* exprime la substance divine si on le considère par rapport à l'être auquel il s'applique, mais il ne désigne qu'une action de Dieu si on le considère par rapport à son origine.

Il faut répondre que ce qui nous fait donner un nom à un être et ce que ce nom exprime ne sont pas toujours une seule et même chose. Car comme nous ne connaissons la substance d'une chose que par ses propriétés ou ses actions, nous la nommons d'après ses propriétés ou ses opérations. Ainsi nous donnons à la substance de la pierre le nom de *lapis* d'après une de ses actions, parce qu'elle blesse notre pied (*lædit pedem*); cependant nous ne lui donnons pas ce nom pour exprimer cette action, mais bien pour désigner sa substance elle-même. — Il y a des choses qui nous sont connues en elles-mêmes et qui ne reçoivent leur nom d'aucun autre être, comme la chaleur, le froid, la blancheur, etc. Dans ce cas la chose que le nom exprime et ce qui nous fait donner ce nom reviennent au

(1) Ce qui est *sachable* (*scibile*) est seulement susceptible d'être su ; par conséquent, il est seulement en puissance.

(2) Saint Augustin dit (Lib. *De fid. ad Petrum,* cap. 1) : *Cum enim aliud nomen sit Pater, aliud Filius, alius Spiritus sanctus, hoc est utique unum naturæ nomen horum trium, quod dicitur Deus.* A l'égard de Dieu il y a deux sortes de noms : les uns qui expriment la nature, les autres les opérations. Le mot Dieu exprime la nature, d'après ces paroles du prophète (Is. XLV) : *Verè tu es Deus absconditus.*

même. — Dieu ne nous étant pas connu en lui-même, mais seulement par ses actions ou ses effets, nous ne le pouvons nommer, comme nous l'avons dit (art. 1), que d'après ce qui nous le fait connaître. Par conséquent le mot *Dieu* est le nom d'une opération ou d'une action, quand on le considère par rapport à sa signification primitive; car il a été emprunté de la providence universelle que Dieu exerce sur le monde. C'est la signification que tous les hommes attachent à ce mot quand ils le prononcent. C'est pourquoi saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 12) que la Divinité est une Providence qui voit tout et qui embrasse tout dans sa bonté infinie. Mais ce nom de Dieu qui tire de cette opération son origine a été employé pour signifier la nature divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce que dit saint Jean Damascène a rapport à la Providence divine, c'est-à-dire à l'opération d'où le mot *Dieu* tire sa première signification.

Il faut répondre au *second*, que comme nous pouvons connaître la nature d'une chose d'après ses propriétés et ses effets, nous pouvons de même l'exprimer par un nom. Ainsi, parce que nous pouvons connaître la substance de la pierre en elle-même d'après ses propriétés et savoir ce qu'elle est, le mot *pierre* exprime la substance même de la pierre suivant ce qu'elle est en elle-même. Car ce mot emporte avec lui la définition de la pierre, c'est-à-dire ce qui nous fait savoir ce qu'elle est, puisque, comme le dit Aristote, ce qu'un mot exprime est une définition (*Met.* IV, 28). Or, nous ne pouvons connaître la nature divine en elle-même d'après les effets qu'elle produit, et nous ne pouvons savoir ce qu'elle est; nous la connaissons seulement, ainsi que nous l'avons dit (quest. XII, art. 12), comme supérieure à tout ce qui existe, comme la cause de tous les êtres, et comme étant d'une nature toute différente, et c'est dans ce sens que le mot *Dieu* l'exprime. Car ce mot a été choisi pour désigner l'être qui existe au-dessus de tout, qui est le principe de tout et qui est infiniment éloigné de tous les autres êtres. C'est la signification qu'y attachent tous ceux qui l'emploient.

ARTICLE IX. — LE NOM DE DIEU EST-IL COMMUNICABLE (1)?

1. Il semble que le nom de Dieu soit communicable. Car quand la chose que le nom exprime peut être communiquée, le nom peut l'être aussi. Or, le nom de Dieu, comme nous venons de le dire, exprime la nature divine qui est communicable, d'après ces paroles de saint Pierre : *Il nous a fait de grandes et de précieuses promesses, celle de nous rendre participants de la nature divine* (II. Pet. I, 4). Donc le nom de Dieu est communicable aussi.

2. Il n'y a que les noms propres qui ne soient pas communicables. Or, le mot *Dieu* n'est pas un nom propre, c'est un nom appellatif; la preuve c'est qu'il a un pluriel. Il est dit dans les Psaumes : *J'ai dit, vous êtes des dieux* (*Psal.* LXXXI, 6). Donc le nom de Dieu est communicable.

3. Le nom de Dieu est pris, comme nous l'avons dit (art. préc.), de l'une de ses actions. Or, les autres noms qui viennent de ses actions ou de ses effets, comme *bon*, *sage*, etc., sont communicables. Donc le nom de Dieu l'est aussi.

Mais c'est le *contraire*. Au livre de la Sagesse il est dit en parlant du nom de Dieu (*Sap.* XIV, 21) : *Ce nom incommunicable ils l'ont donné au bois et à la pierre*. Donc le nom de Dieu est un nom incommunicable.

(1) Cet article est la conséquence de celui qui précède. Le nom de Dieu exprimant la nature divine, il est incommunicable, puisque la nature de Dieu l'est. D'ailleurs l'Écriture est expresse à ce sujet. Mais saint Thomas approfondit d'une manière très-remarquable cette question en donnant des règles d'après lesquelles on peut distinguer les noms communicables de ceux qui ne le sont pas.

CONCLUSION. — Le nom de Dieu est incommunicable en réalité, mais il ne l'est pas quant à l'usage qu'on en peut faire.

Il faut répondre qu'un nom peut être communicable de deux manières, proprement et par ressemblance. Proprement, quand la signification tout entière du nom convient à plusieurs choses; par ressemblance quand on ne participe qu'à une ou plusieurs parties de sa signification. Ainsi le mot *lion* sera proprement communicable à tous les êtres qui ont la nature que ce nom désigne, et il ne sera communicable que par similitude à ceux qui ne participent à cette nature que sous certains rapports comme l'audace ou la force et que pour ce motif on n'appelle *lion* que par métaphore. — Mais pour savoir les noms qui sont *proprement* incommunicables, il faut remarquer que toute forme qui existe dans un suppôt qu'elle individualise est commune à beaucoup de choses, soit réellement, soit au moins rationnellement. Ainsi la nature humaine est commune à beaucoup d'êtres réellement et rationnellement. Mais la nature du soleil n'est commune à beaucoup de créatures que rationnellement, elle ne l'est pas en réalité. Car on peut comprendre la nature du soleil comme existant dans plusieurs suppôts, et cela parce que notre esprit conçoit toujours la nature de l'espèce en faisant abstraction de l'individualité. Par conséquent, qu'une chose existe dans un ou plusieurs suppôts, ceci est en dehors du concept que nous avons de la nature de l'espèce, et sans détruire ce concept nous pouvons comprendre ce qui en fait l'objet comme existant dans plusieurs choses. Mais ce qui est unique et individuel (*singulare*), par là même qu'il a ce caractère, n'a absolument rien de commun avec les autres êtres, il en est complétement séparé. C'est pourquoi tout nom que l'on emploie pour exprimer un être unique est incommunicable réellement et rationnellement. L'esprit ne peut le comprendre à l'état multiple. Par conséquent il n'y a pas de nom désignant un individu unique qui soit proprement communicable à plusieurs. Il ne peut l'être que par ressemblance. Ainsi on peut dire métaphysiquement d'un homme qu'il est un Achille parce qu'il a quelque chose de ce qui distinguait ce héros, la force, par exemple, mais on ne pourrait le dire au sens propre. — Quant aux formes qui ne sont pas individualisées par un suppôt étranger, mais par elles-mêmes parce qu'elles sont substantielles, si nous les comprenions suivant ce qu'elles sont dans leur essence, nous leur donnerions un nom qui ne serait communicable ni réellement ni rationnellement, mais seulement par ressemblance comme celui des individus. Mais comme nous ne pouvons comprendre les formes simples subsistant par elles-mêmes suivant ce qu'elles sont et que nous ne les connaissons qu'à la manière des choses composées qui ont leurs formes dans la matière, nous leur donnons des noms concrets qui expriment une nature dans un suppôt quelconque. Par conséquent, par rapport à la signification des mots, il faut raisonner de la même manière sur ceux que nous employons pour exprimer la nature des choses composées et sur ceux qui nous servent à désigner les natures simples subsistant par elles-mêmes. — Or, le nom de Dieu étant employé, comme nous l'avons dit (art. préc.), pour signifier la nature divine, et la nature divine n'étant pas multiple, comme nous l'avons démontré (quest. XI, art. 3), il s'ensuit que ce nom est incommunicable en réalité, mais que selon l'opinion, ou selon certaines manières de voir de l'esprit, il est communicable; comme le nom de *soleil* serait communicable lui-même dans l'opinion de ceux qui supposent qu'il y en a plusieurs. C'est en ce sens que saint Paul dit : *Vous serviez des dieux qui n'en avaient point la nature* (*Galat.* VI, 8), ce que la glose explique ainsi : Vous serviez ceux qui ne sont réel-

lement pas Dieu, mais qui étaient réputés tels par l'opinion des hommes. — Le nom *Dieu* est pourtant communicable non dans toute l'étendue de sa signification, mais seulement par similitude ou par analogie, et c'est ainsi qu'on appelle dieux ceux qui participent à la nature divine, suivant ces paroles du Prophète : *Je l'ai dit, vous êtes des dieux* (*Ps.* LXXXI, 6). — Mais si l'on donnait à Dieu un nom qui signifiât en lui non la nature, mais le suppôt, considéré en lui-même, ce nom serait absolument incommunicable, comme l'est peut-être le mot *Tetragrammaton* (1) chez les Hébreux. Il en serait de même du nom du soleil, si on entendait par ce nom ne désigner absolument que cet astre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature divine n'est communicable qu'autant qu'on participe à sa ressemblance.

Il faut répondre au *second*, que le mot *Dieu* est un nom appellatif et non pas un nom propre, parce qu'il signifie la nature divine comme existant dans un sujet, bien que Dieu ne soit en réalité ni universel, ni particulier. Car les noms n'expriment pas la véritable manière d'être des choses, mais celle qu'elles ont dans notre esprit. Et cependant dans la réalité ce nom est incommunicable, d'après ce que nous avons dit du nom du soleil (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que ces noms *bon*, *sage*, etc., servent à exprimer les perfections émanées de Dieu dans les créatures, mais qu'on ne les emploie pas pour désigner la nature divine. C'est ce qui fait qu'ils sont véritablement communicables à un grand nombre d'êtres. Mais le mot *Dieu* a été emprunté à une action propre à Dieu que nous éprouvons continuellement (2), et c'est pour ce motif qu'il exprime la nature divine.

ARTICLE X. — LE MOT DIEU SE PREND-IL UNIVOQUEMENT QUAND IL S'AGIT DE CELUI QUI EST DIEU PAR NATURE ET DE CEUX QUI LE SONT PAR PARTICIPATION OU SELON L'OPINION (3)?

1. Il semble que sous ce triple rapport de la nature, de l'opinion (4), de la ressemblance ou de la participation, le mot Dieu soit toujours pris univoquement. En effet, quand il y a diversité de sens dans un mot, on ne peut le nier et l'affirmer de la même chose sans qu'il y ait contradiction, parce que l'opposition des sens qui en sortent permet de dire ainsi le oui et le non sans se contredire. Or, quand un catholique dit : l'idole n'est pas Dieu, il contredit le païen qui dit que l'idole est Dieu. Donc de part et d'autre le mot Dieu est pris dans le même sens.

2. Comme une idole est Dieu suivant l'opinion et qu'elle ne l'est pas en vérité, de même la jouissance des plaisirs charnels est appelée bonheur suivant l'opinion, bien qu'elle ne le soit pas en réalité. Or, le mot *bonheur* s'emploie dans le même sens quand il s'agit de la félicité vraie et de la félicité que l'opinion vante. Donc le mot *Dieu* est employé dans le même sens quand il s'agit du vrai Dieu que quand il s'agit du Dieu que l'opinion suppose.

3. On appelle *univoques* les mots dont le sens est absolument le même. Or, quand un catholique dit que Dieu est un, il entend par le nom de Dieu un être tout-puissant, qui doit être honoré plus que tous les autres

(1) C'est le mot *Jéhovah*, qui se compose des quatre lettres : *iod, hé, vau, hé*.

(2) Cette opération est sa providence, qui s'étend continuellement sur tous les êtres.

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur des gentils, auxquels l'Apôtre reproche d'avoir confondu la créature avec le créateur (*Rom.* I) : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei*, etc. Il attaque aussi tous ces hérétiques qui voulaien[t] qu'on adorât le serpent qui a trompé Eve (*ophitæ*); qu'on adorât Caïn (*cainici*); qu'on adorâ[t] Seth (*sethiani*); qu'on adorât les anges (*angelici*); qu'on adorât le soleil (*heliogrostici*); etc.

(4) Par l'opinion saint Thomas entend l'idée qu[e] les hommes se sont faite de Dieu, quand ils s[e] sont éloignés de la révélation primitive.

êtres. Le gentil entend la même chose quand il dit que l'idole est Dieu. Donc, de part et d'autre, on donne à ce nom le même sens.

4. D'un autre côté il semble que ce mot ait des sens tout différents, suivant qu'on l'applique au vrai Dieu ou aux faux dieux. En effet, ce qui est dans l'intelligence est l'image de ce qui existe dans la réalité. Ainsi, quand on se sert du mot animal pour désigner un animal véritable et un animal peint, on lui donne un sens différent. Donc il en est de même du mot Dieu, suivant qu'on parle du vrai Dieu ou du Dieu conçu à la manière des gentils.

5. On ne peut désigner ce qu'on ne connaît pas. Or, un gentil ne connaît pas la nature divine. Donc, quand il dit qu'une idole est Dieu, il ne désigne pas le vrai Dieu; mais le catholique le désigne en disant qu'il n'y a qu'un Dieu. Donc ce mot Dieu n'est pas employé dans le même sens, mais dans un sens différent, suivant qu'il s'agit du vrai Dieu ou de ce que l'opinion regarde comme Dieu.

CONCLUSION. — Celui qui parle de Dieu selon l'opinion ou d'après la ressemblance qu'ont avec lui les créatures, comprenant dans l'un et l'autre cas le mot *Dieu* sous le rapport du vrai Dieu, on doit dire que le sens qu'il attache à ce mot dans ces différentes circonstances n'est pas absolument le même que le sens de celui qui s'en sert pour exprimer le Dieu véritable, qu'il n'est pas non plus absolument différent, mais qu'il y a de l'analogie entre l'un et l'autre (1).

Il faut répondre que sous le triple rapport de la ressemblance, de la nature et de l'opinion, le mot *Dieu* n'est pas pris absolument dans le même sens, qu'il n'est pas pris non plus dans des sens absolument différents, mais qu'il y a de l'analogie entre ses diverses significations. En effet, les mots univoques sont ceux qui ont absolument le même sens, et les mots équivoques sont ceux qui ont un sens tout différent. Mais pour qu'il y ait analogie, il faut que le nom pris dans un sens entre dans la définition du même nom pris dans d'autres sens. Ainsi l'être qu'on entend de la substance entre dans la définition de l'être accidentel, et le mot *sain* qui se dit de l'animal entre dans la définition du mot *sain* qui se rapporte à l'urine et à la médecine, parce que l'urine est le signe de la santé et que la médecine en est la cause. Ainsi le mot *Dieu* employé pour exprimer le vrai Dieu est pris sous le même rapport quand on s'en sert pour exprimer Dieu suivant l'opinion ou la ressemblance. Car quand nous appelons Dieu une créature en raison de sa participation à la nature divine, nous comprenons par le nom de Dieu quelque chose qui a la ressemblance du Dieu véritable. De même quand nous appelons Dieu une idole, nous avons l'intention de désigner par ce nom quelque chose que les hommes prennent pour Dieu. Il est évident que le sens de ce mot n'est pas le même dans chacune de ces circonstances, mais que l'un de ces sens est renfermé dans les autres, et que par conséquent il y a entre eux analogie.

Il faut répondre au *premier* argument, que la multiplicité des noms ne se prend pas de l'application qu'on en fait, mais du sens qu'on y attache. Car le mot *homme*, peu importe à qui on l'applique, qu'on l'emploie à tort ou à raison, n'est pas multiple. Il le deviendrait si par ce même mot on avait l'intention de désigner des choses diverses, par exemple, si l'un prétendait désigner ce qu'il désigne maintenant, un homme véritable, et qu'un autre lui fit signifier une pierre ou toute autre chose. D'où il est clair qu'un catholique, en disant qu'une idole n'est pas Dieu, contredit un païen qui

(1) Cette question revient donc à celle que nous avons rencontrée précédemment (art. 5).

affirme le contraire, parce que l'un et l'autre se servent du mot Dieu pour signifier le vrai Dieu. En effet, quand le païen dit que l'idole est Dieu, il ne se sert pas de ce mot pour lui faire signifier Dieu suivant l'opinion. Car alors il dirait vrai, puisque les catholiques emploient ce mot dans le même sens, comme quand ils disent (*Ps.* xcv, 5) : *Tous les dieux des nations sont des démons.*

Il faut faire la même réponse au *second* et au *troisième* argument. Car ces objections sont tirées des diverses applications du mot *Dieu* et non des sens différents qu'il peut avoir.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mot *animal*, employé pour exprimer un animal véritable et un animal peint, n'est pas pris dans un sens absolument différent (1). Aristote a pris (2) dans une acception large le mot *équivoque*, et il a compris dans sa signification l'analogue, parce que l'être pris analogiquement se rapporte quelquefois équivoquement à différentes catégories.

Il faut répondre au *cinquième*, que le catholique ne connaît pas plus que le païen la nature de Dieu en elle-même, mais ils la connaissent l'un et l'autre comme la cause universelle, comme l'être supérieur à tous les autres êtres et comme étant infiniment éloignée de tout ce qui existe. Et quand le gentil dit : Cette idole est Dieu, il prend par conséquent le mot *Dieu* dans le même sens que le catholique qui le contredit. S'il y avait quelqu'un qui ne connût Dieu sous aucun rapport, il ne le nommerait pas, ou s'il le nommait, il serait comme nous quand nous prononçons des mots dont nous ignorons la signification.

ARTICLE XI. — CELUI QUI EST EST-IL LE NOM QUI SOIT LE PLUS PROPRE A DIEU (3)?

1. Il semble que le nom *celui qui est*, ne soit pas le nom le plus propre à Dieu. Car le nom de Dieu est, comme nous l'avons dit (art. 9), un nom incommunicable. Or, ce nom, celui qui est, n'est pas incommunicable. Donc il n'est pas le plus propre à Dieu.

2. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 3) que la détermination du bon est ce qui manifeste le mieux tout ce que Dieu a produit. Or, ce qui convient le mieux à Dieu, c'est d'être le principe universel des choses. Donc le nom de *bon* est le plus propre à Dieu et non pas le nom de *celui qui est.*

3. Tout nom divin semble emporter avec lui un rapport de Dieu aux créatures, puisque nous ne connaissons Dieu que par elles. Or, ce nom, *celui qui est*, ne désigne aucune relation de Dieu à la créature. Donc il n'est pas celui qui convient le mieux à Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Il est rapporté dans l'Exode que Moïse demandant : S'ils me disent quel est le nom du Seigneur, que leur dirai-je? le Seigneur lui répondit : Vous leur direz : *Celui qui est, m'a envoyé vers vous* (*Exod.* III, 13). Donc ce nom, *celui qui est*, est le nom de Dieu qui lui est le plus propre.

CONCLUSION. — Le nom *celui qui est*, est le nom de Dieu qui lui est le plus propre pour trois raisons.

Ces trois raisons sont tirées de sa signification, de son universalité et de la cosignification. — 1° Sa signification. En effet il n'exprime point une forme

(1) *Purè æquivocè.*

(2) Aristote appelle ***homonymes*** les êtres que les scolastiques ont désignés sous le nom d'*équivoques*, et il entendait par homonymes les êtres qui ont un nom identique et une essence différente, comme un homme réel et un homme en peinture (Vid. *De prædic.* sect. c. I).

(3) Cet article est l'interprétation de ce passage sublime de l'Ecriture : *Ego sum qui sum*, ou de celui-ci (*Ex.* III) : *Qui est misit me ad vos.*

quelconque, mais l'être lui-même. Car l'être de Dieu étant la même chose que son essence, ce qui ne peut se dire d'aucune créature, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 4), il est évident qu'entre tous les autres noms celui-là est le plus propre à la Divinité. Car tous les autres êtres doivent leur nom à leur forme, tandis que Dieu seul le tire de son être. — 2° Son universalité. En effet, tous les autres noms sont moins généraux, ou, s'ils reviennent à lui, ils y ajoutent toujours quelque chose qui n'existe que dans notre esprit. Ainsi ils lui donnent une forme ou un mode quelconque qui le détermine. Or, notre esprit ne peut, sur cette terre, connaître l'essence de Dieu en elle-même, et toutes les fois qu'il détermine ce qu'il sait de Dieu sous un ordre quelconque, il s'éloigne par là même du mode dont Dieu existe en lui-même. C'est pourquoi plus les noms sont déterminés, généraux et absolus, plus ils sont propres à Dieu. Et saint Jean Damascène a dit avec raison que le premier de tous les noms qu'on donne à Dieu c'est : *celui qui est ;* parce qu'il a l'être et qu'il le comprend tout entier comme étant l'océan infini et sans rivage de la substance (*Orth. fid.* lib. I, cap. 12). Tout autre nom indique un mode de la substance. Ce nom, *celui qui est*, n'en détermine aucun. Il les laisse au contraire tous indéterminés, et c'est pour cela qu'il désigne parfaitement cet océan infini de la substance. — 3° Sa cosignification. Car il exprime l'être dans le présent, et c'est ce qui est tout à fait propre à Dieu dont l'être ne connaît ni le passé, ni l'avenir, comme dit saint Augustin (*De Trin.* lib. V, cap. 2, et *Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 17).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce nom, *celui qui est*, est plus propre à la Divinité que le mot *Dieu*, par rapport à son origine qui est l'être, ainsi que par rapport à sa signification et à sa cosignification, comme nous venons de le dire. Mais quant à ce qu'on a voulu faire signifier aux noms, le mot *Dieu* est plus propre à la Divinité que le mot *celui qui est*, parce que le mot Dieu est employé pour exprimer la nature divine. Le Tetragrammaton est dans ce sens un nom encore plus propre que le mot Dieu, parce qu'on l'a formé pour exprimer la substance même de *Dieu* comme étant incommunicable et singulière (1), si l'on peut se servir de cette dernière expression.

Il faut répondre au *second*, que le mot *bon* est le nom principal de Dieu considéré comme cause, mais non considéré absolument, car l'idée d'être est conçue absolument avant celle de cause.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas nécessaire que tous les noms divins emportent avec eux un rapport avec les créatures. Mais il suffit qu'ils viennent de quelques-unes des perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures. Or, la première de ces perfections est l'être lui-même, et c'est de là que vient ce nom : *celui qui est.*

ARTICLE XII. — PEUT-ON FORMER SUR DIEU DES PROPOSITIONS AFFIRMATIVES (2)?

1. Il semble qu'on ne puisse former sur Dieu des propositions affirmatives. Car saint Denis dit (*De cœlest. hier.* cap. 2) que dans les choses divines les négations sont vraies et les affirmations manquent de justesse.

2. Boëce dit (*De Trin.*), qu'une forme simple ne peut être un sujet. Or, Dieu est la forme la plus simple, comme nous l'avons démontré (quest. III,

(1) *Singulière;* il faut prendre ce mot dans toute son acception primitive, selon l'étymologie du mot latin *singularis,* dont il est ici la traduction.

(2) Nous en lisons un très-grand nombre dans l'Écriture (Is. LV) : *Deus multus est ad ignoscendum*; (*Ps.* CXLIV) : *Fidelis Deus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis.*

art. 7 et 8). Il ne peut donc être un sujet. Cependant on ne peut faire une proposition affirmative sans un sujet. Donc on ne peut former sur Dieu une proposition de cette nature.

3. Quand l'esprit conçoit une chose autrement qu'elle n'est, il est dans l'erreur. Or, l'être de Dieu n'est nullement composé, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 7). Par conséquent, toute affirmation supposant quelque chose de composé, il semble qu'on ne puisse former sur Dieu une proposition affirmative sans tomber dans l'erreur.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est de foi ne peut être erroné. Or, il y a des propositions affirmatives qui sont de foi, comme celles-ci : Dieu est trin et un, il est tout-puissant, etc. Donc on peut former sur Dieu des propositions affirmatives.

CONCLUSION. — L'esprit humain étant impuissant à connaître Dieu dans son unité, mais le connaissant sous des rapports divers, peut former sur lui beaucoup de propositions affirmatives qui sont vraies.

Il faut répondre qu'on peut véritablement former sur Dieu des propositions affirmatives. Pour s'en convaincre il faut savoir que, dans toute proposition affirmative, le prédicat et le sujet doivent en réalité signifier la même chose ; ils ne présentent un sens différent que par rapport à notre esprit. Et ceci est évident pour les propositions dont le prédicat est accidentel et celles dont le prédicat est substantiel. En effet, il est clair que *homme* et *blanc* désignent la même chose par rapport au sujet, mais ces mots ne présentent pas à notre esprit le même sens, parce qu'autre est la signification du mot *homme*, et autre la signification du mot *blanc*. De même quand je dis : L'homme est un animal, c'est le même sujet qui est homme et véritablement animal; car c'est dans le même suppôt qu'existe la nature sensible qui constitue l'un et la nature raisonnable qui constitue l'autre. D'où l'on voit que dans ce cas le prédicat et le sujet sont une même chose dans le suppôt, mais qu'ils sont différents par rapport à notre esprit. — On trouve encore la même chose dans les propositions où le sujet même fournit son propre prédicat, parce qu'alors l'intelligence fait rapporter au suppôt ce qu'elle considère comme sujet, et elle fait un attribut ou un prédicat de ce qui vient de la nature de la forme qui existe dans le suppôt, suivant cet axiome que les prédicats sont pris formellement et les sujets matériellement. La pluralité du prédicat et du sujet répond à cette diversité qui est toute rationnelle, et l'esprit exprime leur identité réelle par la composition même de la proposition affirmative, c'est-à-dire par la copule qui unit le sujet et l'attribut. Or, Dieu considéré en lui-même est absolument un et simple. Cependant notre esprit ne le connaît que par des concepts divers, parce qu'il ne peut le voir tel qu'il est en lui-même. Néanmoins, quoiqu'il ne le comprenne que de cette manière, il sait que tous les concepts qu'il s'en forme ne désignent qu'un seul et même être absolument simple. Le langage représente donc cette pluralité qui est le fait de notre esprit, par la pluralité du prédicat et du sujet, et il exprime l'unité de l'un et de l'autre par la copule qui entre dans la composition de toute proposition affirmative.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis dit que toutes les affirmations sont par rapport à Dieu inexactes, dans le sens qu'il n'y a pas de noms qui lui conviennent, quant à la manière dont nous exprimons ses perfections, et c'est ce que nous avons dit (art. 3).

Il faut répondre au *second*, que notre esprit ne peut saisir les formes simples subsistantes, suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais il les saisit à la manière des choses composées dans lesquelles il y a toujours

un sujet et un attribut. C'est pourquoi il saisit les formes simples avec ce double rapport (1).

Il faut répondre au *troisième*, que cette proposition : *L'esprit qui comprend une chose autrement qu'elle n'est, est dans le faux*, offre deux sens, suivant que l'adverbe *autrement* signifie une différence provenant de l'objet compris ou du sujet qui comprend. Si la différence provient de l'objet, la proposition est vraie, et voici son sens : Quiconque comprend qu'une chose existe autrement qu'elle n'est, est dans l'erreur. Ce n'est pas ce qui arrive à l'égard de la question qui nous occupe ; car notre esprit, en établissant sur Dieu une proposition, ne dit pas qu'il est composé, mais qu'il est simple. Si la différence provient au contraire du sujet qui comprend, alors la proposition est fausse. Car notre manière de comprendre les choses n'est pas la même que leur manière d'être. En effet, il est évident que notre esprit conçoit d'une manière immatérielle les choses matérielles qui existent au-dessous de lui, non qu'il admette qu'elles soient spirituelles comme lui, mais parce que tel est son mode de comprendre. De même quand il a l'intelligence des êtres simples qui sont au-dessus de lui, il les comprend selon son mode, c'est-à-dire d'une manière composée, sans que pour cela il affirme qu'ils soient réellement tels. Voilà comment notre esprit ne tombe pas dans l'erreur en formant sur Dieu des propositions composées.

QUESTION XIV.

DE LA SCIENCE DE DIEU.

Après avoir parlé de ce qui regarde la substance divine, il nous reste à examiner ce qui a rapport à son opération. Et comme il y a deux sortes d'opération, l'une qui est immanente dans le sujet, l'autre qui se produit par des effets extérieurs, nous traiterons d'abord de la science et de la volonté (qui sont deux opérations immanentes, puisque l'intelligence est dans le sujet qui comprend et la volonté dans le sujet qui veut). Nous nous occuperons ensuite de la puissance de Dieu qu'on considère comme le principe de l'opération divine qui se manifeste par des effets extérieurs. Mais l'intelligence étant une sorte de vie, après avoir traité de la science divine nous parlerons de la vie divine. Et comme la science a la vérité pour objet, il faudra aussi nous occuper de la vérité et de la fausseté. De plus, tout ce qui est connu existant dans le sujet qui connaît, et les raisons des choses, en tant qu'elles existent en Dieu qui les connaît, ayant reçu le nom d'idées, nous devrons encore ajouter à ce que nous avons à dire sur la science quelques considérations sur les idées. — A l'égard de la science divine seize questions se présentent : 1° Y a-t-il science en Dieu ? — 2° Dieu se connaît-il lui-même ? — 3° Dieu se comprend-il lui-même ? — 4° L'action de se comprendre est-elle sa substance ? — 5° Connaît-il d'autres êtres que lui ? — 6° A-t-il d'eux une connaissance propre ? — 7° La science divine est-elle discursive ? — 8° La science divine est-elle la cause des choses ? — 9° La science divine a-t-elle pour objet les choses qui n'existent pas ? — 10° Connaît-elle les choses mauvaises ? — 11° Connaît-elle chaque chose en particulier ? — 12° Connaît-elle les infinis ? — 13° Connaît-elle les futurs contingents ? — 14° Connaît-elle les propositions ? — 15° La science de Dieu est-elle variable ? — 16° Dieu a-t-il des choses une science spéculative et pratique ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL SCIENCE EN DIEU (2) ?

1° Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas science. Car la science est une

(1) Nous ne pouvons pas nous empêcher de distinguer dans la forme la plus simple le sujet et l'attribut, quoique nous sachions bien qu'en Dieu, par exemple, ces deux choses n'en font qu'une, de telle sorte qu'il n'y a pas lieu de distinguer sa divinité de sa sagesse, sa sagesse de sa bonté, comme on le fait en disant : *Dieu est sage, bon*, etc.

(2) Cet article donne le moyen de démontrer par la raison que l'Ecriture, les conciles et les Pères attribuent, à bon droit, la science la plus parfaite à Dieu.

habitude qui ne convient pas à Dieu, puisqu'elle tient le milieu entre la puissance et l'acte. Donc la science n'existe pas en Dieu.

2. La science ayant pour objet les conséquences est une connaissance produite par une autre, c'est-à-dire qui provient de la connaissance des principes. Or, il ne peut rien y avoir en Dieu qui soit le produit d'une cause. Donc il n'y a pas science en lui.

3. Toute science est universelle ou particulière. Or, en Dieu il n'y a rien d'universel ni de particulier, comme nous l'avons prouvé précédemment (quest. III, art. 5). Donc il n'y a pas de science en lui.

Mais c'est le *contraire*. Car l'Apôtre s'écrie (*Rom.* XI, 33) : *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu.*

CONCLUSION. — Dieu étant absolument immatériel, la science est en lui à l'état le plus parfait.

Il faut répondre qu'en Dieu il y a une science infiniment parfaite. Pour s'en convaincre il faut observer qu'il y a entre les êtres qui ne savent pas et ceux qui savent cette différence : c'est que ceux qui ne savent pas n'ont que leurs formes à eux, tandis que ceux qui savent possèdent en outre la forme des autres choses. Car la forme de l'objet connu est dans le sujet qui le connaît. D'où il est évident que la nature de celui qui ne connaît pas est plus restreinte et plus bornée que celle des êtres qui connaissent. C'est ce qui a fait dire à Aristote (*De animâ,* lib. III, text. 37) que l'âme devient, pour ainsi dire, toutes choses (1). — Or, la matière est ce qui restreint la forme, et c'est ce qui nous a fait dire plus haut que plus les formes sont immatérielles, plus elles approchent d'une sorte d'infini. Il est donc évident que l'immatérialité d'une chose est le fondement de sa connaissance, et que le degré de celle-ci dépend du degré de celle-là. Aussi Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 124) que les plantes ne connaissent pas, parce qu'elles sont matérielles. Les sens peuvent connaître, parce qu'ils peuvent recevoir des espèces ou images immatérielles, mais l'intelligence peut connaître encore beaucoup mieux, parce qu'elle est plus séparée de la matière et moins mélangée avec elle (*De animâ,* lib. III, text. 4). D'où il suit que Dieu étant suréminemment immatériel, comme nous l'avons prouvé (quest. VII, art. 1), il est par là même au degré suprême de la connaissance, et sa science est infiniment parfaite.

Il faut répondre au *premier* argument, que les perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures, étant en Dieu suréminemment, comme nous l'avons dit (quest. VI, art. 4), il faut que, quand un nom est emprunté à l'une des perfections de la créature pour être attribué à Dieu, on en écarte tout ce que suppose d'imperfection le sens que ce mot présente quand on l'applique à la créature elle-même. Ainsi la science n'est en Dieu ni une qualité, ni une habitude (2), c'est une substance, un acte pur.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est divisé et multiple dans les créatures, est simple et un en Dieu, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 4). L'homme possède autant de connaissances qu'il y a en lui de choses diverses qu'il connaît. Ainsi on dit qu'il a l'intelligence s'il connaît les principes ; qu'il a la science s'il connaît les conséquences de ces prin-

(1) Non-seulement parce qu'elle a la faculté de tout percevoir, mais encore parce qu'elle est les choses mêmes qu'elle pense, comme l'explique Aristote (*De an.* lib. III, cap. 4).

(2) Elle est dans l'homme une habitude, parce que la pensée humaine ne peut être présente à tout. Il y a des choses que nous savons et auxquelles, pour le moment, nous ne pensons pas. La science que nous en avons est habituelle. Elle devient actuelle aussitôt que nous nous rappelons ces connaissances pour en faire usage.

cipes; qu'il a la sagesse s'il connaît la cause la plus élevée; qu'il a le conseil ou la prudence s'il sait ce qu'il doit faire. Mais Dieu connaît toutes ces choses d'une connaissance une et simple, comme nous le verrons plus loin (art. 7). Par conséquent on peut donner tous ces noms à la science de Dieu, toute simple qu'elle est, pourvu qu'on les dépouille de tout ce qu'ils supposent d'imperfection, et qu'on ne conserve que ce qu'ils ont de parfait. C'est ce qui nous explique ces paroles de Job (xii, 13) : *La sagesse et la force sont en Dieu, et il a l'intelligence et le conseil.*

Il faut répondre au *troisième,* que la science existe suivant la manière d'être du sujet qui la possède. Car la chose sue est dans celui qui la sait selon la manière d'être de ce dernier. C'est pourquoi le mode d'être de l'essence divine étant plus élevé que celui de la créature, la science de Dieu n'a pas le même caractère que la science des êtres créés (1); elle n'est ni universelle, ni particulière; elle n'existe ni à l'état d'habitude, ni à l'état de puissance, et n'a aucun mode semblable.

ARTICLE II. — DIEU SE CONNAIT-IL LUI-MÊME (2).

1. Il semble que Dieu ne se connaisse pas. Car il est dit (3) (*De causis,* prop. xiii) que tout être qui connaît son essence, retourne à son essence même par une évolution complète. Or, Dieu ne sort pas de son essence et ne se meut d'aucune manière. On ne peut donc dire qu'il retourne à son essence, et par conséquent il ne la connaît pas.

2. L'action de comprendre suppose qu'on est passif et qu'on se meut, comme le dit Aristote (*De animâ,* lib. iii, text. 12); la science est aussi l'assimilation de la chose que l'on sait; et ce qui est su est une perfection pour le sujet qui sait. Or, Dieu ne peut ni se mouvoir, ni se perfectionner, ni s'assimiler lui-même, comme le dit saint Hilaire (*De Trin.* lib. iii). Donc il ne se connaît pas.

3. C'est surtout par l'intelligence que nous sommes semblables à Dieu. Car c'est notre âme, dit saint Augustin (*De Trin.* lib. xv, cap. 1) qui a été faite à son image. Or, notre intelligence ne se comprend que comme elle comprend les autres choses, selon la remarque d'Aristote (*De animâ,* lib. iii, text. 15). Donc Dieu ne se comprend qu'en comprenant les autres choses.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit : *Nul ne connaît ce qui est de Dieu que l'esprit de Dieu* (I. *Cor.* ii).

CONCLUSION. — Par là même que Dieu est un être pur, souverainement immatériel, il se comprend par lui-même.

Il faut répondre que Dieu se comprend par lui-même. En effet, quoique dans les opérations qui se manifestent par des effets extérieurs, l'objet qui en est le terme soit en dehors de l'agent, toutefois, dans celles qui ont lieu au dedans de l'agent, l'objet qui en est le terme est dans l'agent lui-même; et, selon qu'il est en lui, l'opération est alors en acte. D'où Aristote dit (*De animâ,* lib. iii, text. 36) que le sensible en acte est le sens en acte, et l'intelligible en acte l'intelligence en acte. Car nous sentons ou nous comprenons une chose en acte dès que notre intelligence ou nos sens sont affectés en acte par l'espèce ou l'image d'un objet sensible ou intelligible. Et ce qui distingue les sens ou l'intelligence du sensible ou de l'intelligible c'est qu'ils

(1) La plupart des articles suivants auront pour objet de faire ressortir la différence qu'il y a entre la science de Dieu et celle des créatures.

(2) Cet article a pour objet d'expliquer de quelle manière Dieu se connaît. Il se connaît lui-même par lui-même; car s'il se connaissait par une espèce intelligible, il ne serait pas absolument simple; il ne serait pas un acte pur.

(3) Le livre *Des causes* jouait alors un très-grand rôle, comme nous l'avons déjà fait remarquer.

sont l'un et l'autre en puissance. — Mais Dieu n'ayant rien de potentiel et étant un acte pur, il faut qu'en lui l'intelligence et l'intelligible soient, de toutes manières, une seule et même chose, que son intelligence ne soit jamais sans l'espèce intelligible, comme notre esprit lorsqu'il ne comprend qu'en puissance, et que l'espèce intelligible ne soit pas non plus différente de la substance de son intelligence, comme il arrive pour nous lorsque nous comprenons en acte. Par conséquent, l'espèce intelligible étant en Dieu la même chose que son entendement, il est clair par là qu'il se comprend lui-même par lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que *retourner à son essence* ne signifie rien autre chose que d'exister en soi-même. Car la forme si on la considère seulement comme perfectionnant la matière en lui donnant l'être, elle se répand, pour ainsi dire, sur elle ; mais si on la considère comme ayant l'être en soi, elle rentre en elle-même. Or, les facultés de connaître qui ne subsistent pas par elles-mêmes, mais qui proviennent du jeu des organes, ne se connaissent pas elles-mêmes, comme on le voit à l'égard des sens. Mais les facultés de connaître, qui subsistent par elles-mêmes, se connaissent, et c'est pourquoi il est dit dans le livre *Des causes* que l'être qui connaît son essence rentre dans son essence même. Or, Dieu étant plus que tout autre l'être qui subsiste par lui-même, c'est à lui surtout qu'il convient d'appliquer cette façon de parler qu'il *retourne à son essence*, et l'on doit en conclure qu'il se connaît parfaitement.

Il faut répondre au *second*, que ces mots *se mouvoir*, *pâtir*, sont pris équivoquement, quand on dit que *comprendre* (1) c'est, sous un certain rapport, se mouvoir ou pâtir (*De animâ*, lib. III, text. 12 et 18). Car l'action de comprendre n'est pas ce mouvement qui est l'acte d'un être imparfait allant d'une chose à une autre, mais c'est l'acte de l'être parfait existant dans l'agent lui-même. De même on ne peut dire que l'intelligence est perfectionnée par l'intelligible ou qu'elle lui est assimilée, qu'autant qu'il s'agit d'une intelligence qui est quelquefois en puissance. Car, par là même qu'elle est en puissance, elle diffère de l'intelligible, et elle lui est assimilée par l'espèce intelligible qui est la ressemblance de l'objet compris, et elle est perfectionnée par elle comme la puissance par l'acte. Mais l'intelligence divine, qui n'est d'aucune manière en puissance, ne peut être perfectionnée par l'intelligible, ni assimilée à lui ; elle est à elle-même sa propre perfection, sa propre intelligence (2).

Il faut répondre au *troisième*, que l'être naturel n'appartient à la matière première qui est en puissance, qu'autant qu'elle est réduite en acte par une forme (3). Or, notre intellect, considéré à l'état de possible, est pour les choses intelligibles ce que la matière première est pour les choses de la nature. Il est en puissance à l'égard des choses intelligibles, comme la matière première l'est à l'égard des choses naturelles. Par conséquent notre intellect possible ne peut rien comprendre qu'autant qu'il est perfectionné par l'espèce intelligible d'un objet. Il se comprend donc au moyen d'une espèce intelligible comme il comprend les autres choses.

(1) *Mouvoir, pâtir*. Ces mots, appliqués à l'intelligence, désignent son double mode d'être, son activité et sa passivité.

(2) En Dieu il n'y a pas de passivité, parce qu'il ne comprend pas au moyen d'espèces intelligibles qui proviennent des objets et qui les représentent. Car tous les êtres lui sont présents ; par conséquent, ils n'ont pas besoin de lui être représentés.

(3) Ainsi la matière première n'est, par elle-même, qu'un possible, et il faut qu'elle revête une forme, pour passer de la possibilité à l'existence.

Car il est évident que du moment où il connaît quelque chose il connaît l'acte de son intelligence, et, par cet acte, sa puissance intellectuelle. Mais Dieu étant un acte pur dans l'ordre des choses existantes aussi bien que dans l'ordre des choses intelligibles, il se connaît lui-même par lui-même.

ARTICLE III. — DIEU SE COMPREND-IL LUI-MÊME (1).

1. Il semble que Dieu ne se comprenne pas lui-même. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 14) que l'être qui se comprend est fini au moins par rapport à lui. Or, Dieu est infini de toutes manières. Donc il ne se comprend pas.

2. Si on dit que Dieu est infini pour nous, mais fini par rapport à lui, on peut insister de cette manière. Une chose est plus vraie suivant ce qu'elle est en Dieu que suivant ce qu'elle est en nous. Si Dieu est fini par rapport à lui et infini par rapport à nous, il est plus vrai qu'il est fini qu'infini, ce qui est contraire à ce que nous avons établi (quest. VII, art. 14). Donc Dieu ne se comprend pas lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*loc. cit.*): Tout ce qui se connaît (2) se comprend. Or, Dieu se connaît. Donc il se comprend.

CONCLUSION. — Dieu se comprend parfaitement, puisqu'il se connaît autant qu'il peut être connu.

Il faut répondre que Dieu se comprend parfaitement. En effet, on comprend une chose quand on en a la connaissance pleine et entière, et on a cette connaissance quand on la connaît autant qu'elle peut être connue. Ainsi on comprend une proposition démonstrative quand on en sait la démonstration et qu'on ne la connaît pas seulement d'après des raisons probables. Il est évident que Dieu se connaît aussi parfaitement qu'il peut être connu. Car on ne connaît une chose que d'après ce qu'elle est en acte, puisque, comme le dit Aristote (*Met.* IX, text. 20), on ne connaît pas une chose suivant qu'elle est en puissance, mais suivant qu'elle est en acte. Or, en Dieu la faculté de connaître est aussi étendue que l'actualité de son existence, puisque, comme nous l'avons démontré (art. 1), il jouit de cette faculté précisément parce qu'il est en acte et qu'il n'y a rien en lui ni de matériel, ni de potentiel. D'où il est clair qu'il se connaît lui-même autant qu'il peut être connu, et que, pour ce motif, il se comprend parfaitement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *comprendre*, pris dans son acception propre, signifie une chose qui en renferme une autre. Dans ce cas il faut que l'objet compris soit fini, comme tout être inclus dans un autre. Quand on dit que Dieu se comprend, on n'entend pas par là que son intelligence est autre chose que lui-même, qu'elle saisit son être et le renferme en elle comme un objet étranger. Ces locutions doivent être prises négativement. Comme on dit que Dieu existe en lui-même dans le sens qu'il n'est contenu par aucun être extérieur, de même on dit qu'il se comprend, ce qui signifie qu'il n'y a aucune partie de son être qui lui échappe. C'est ce qui fait dire à saint Augustin qu'on comprend complétement une chose quand on la voit de manière que rien de ce qui la concerne n'échappe à la vue de celui qui la regarde (*Epist.* CXII, *ad Paulin.* cap. 9).

(1) Le mot *comprendre* ne doit pas se prendre ici dans un sens positif, parce qu'alors il signifierait que Dieu, par sa connaissance, se renferme lui-même dans de certaines limites; mais on doit le prendre dans un sens négatif et plus parfait, et entendre par là que toute sa substance est présente, de la manière la plus parfaite à son intelligence, et que la connaissance qu'il a de lui-même est infinie comme son essence.

(2) *Omne quod intelligit se comprehendit se.* J'ai traduit *intelligere* par connaître et *comprehendere* par comprendre, parce que nous n'avons pas d'autres expressions pour rendre la différence de sens que ces deux mots présentent.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit : Dieu est fini par rapport à lui, il faut entendre cette proposition à la manière d'une comparaison. Ainsi elle signifie que Dieu n'excède pas plus son intelligence qu'un objet fini ne surpasse une intelligence finie. Mais elle ne signifie pas qu'il se considère lui-même comme un être fini.

ARTICLE IV. — L'ACTION DE COMPRENDRE EN DIEU EST-ELLE SA SUBSTANCE (1)?

1. Il semble que l'action de comprendre en Dieu ne soit pas sa substance. Car comprendre est une opération, et une opération signifie quelque chose qui procède du sujet qui opère, tandis que la substance n'en procède pas. Donc l'intelligence de Dieu n'est pas sa substance.

2. Quand quelqu'un comprend qu'il a l'intelligence d'une chose, cet acte n'est pas le premier ou le plus élevé de tous les actes de son esprit, c'est un acte secondaire et accessoire. Or, si Dieu est son *comprendre*, le *comprendre* de Dieu sera comme quand nous comprenons que nous avons l'intelligence d'une chose, et par conséquent ce ne sera pas une chose grande et difficile.

3. Toutes les fois qu'on comprend, on comprend quelque chose. Donc quand Dieu se comprend, s'il n'est lui-même rien autre chose que son intelligence, il comprend qu'il se comprend, et cela indéfiniment. Donc le *comprendre* n'est pas en Dieu la même chose que sa substance.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII) : Pour Dieu, être c'est être sage. Or, être sage, c'est la même chose que comprendre. Donc, pour Dieu, être et comprendre c'est la même chose. L'être de Dieu étant, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 4), sa substance, il suit de là que l'intelligence de Dieu est sa substance.

CONCLUSION. — **Puisque Dieu n'est perfectionné par aucun autre être distinct de lui et qu'il est son être, son intelligence n'est pas distincte de sa substance.**

Il faut répondre qu'on est obligé d'admettre que le *comprendre* de Dieu est sa substance. Car si la substance de Dieu était autre chose que son intelligence en acte, il faudrait, comme le dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 39), que l'acte et la perfection de la substance divine fussent des choses différentes de la substance divine elle-même, et que celle-ci fût à leur égard ce que la puissance est à l'acte. Car le *comprendre* est nécessairement l'acte et la perfection de l'être qui comprend. Ce qui est impossible. Pour saisir la vraie solution de cette question, il faut se rappeler ce que nous avons dit (art. 2); c'est que comprendre n'est pas une opération qui tende à se produire à l'extérieur, elle est au contraire immanente dans celui qui l'accomplit; elle est son acte et sa perfection, tout comme l'être est la perfection de celui qui existe. Car, comme l'être suit la forme, de même le *comprendre* suit l'espèce intelligible. Donc, par là même qu'en Dieu la forme n'est pas autre que l'être, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 4 et 7), et que l'essence n'est pas autre non plus que l'espèce intelligible, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 7), il s'ensuit nécessairement que le *comprendre* de Dieu est son essence et son être. — Ainsi d'après tout ce qui a été dit il est manifeste qu'en Dieu, l'intelligence qui comprend, l'objet qui est compris, l'espèce intelligible, le comprendre lui-même, sont absolument une seule et même chose. D'où il est évident qu'en disant que Dieu est intelligent, on n'affirme rien qui détruise ou qui altère l'unité de sa substance (2).

(1) Ou plus littéralement : *le comprendre* en Dieu est-il sa substance ? Cette proposition a pour but de faire ressortir de plus en plus l'éminente simplicité de Dieu.

(2) Au contraire, on prouve par là même, que ce qui est multiple dans les créatures se trouve en Dieu dans l'unité la plus parfaite.

Il faut répondre au *premier* argument, que comprendre n'est pas une opération qui sort du sujet, mais qu'elle est au contraire immanente en lui.

Il faut répondre au *second*, que quand on comprend un acte d'intelligence qui ne subsiste pas par lui-même, on ne comprend pas quelque chose de grand, et c'est ce qui arrive quand nous comprenons que nous avons une connaissance (1). Mais il n'en est pas de même du *comprendre* divin qui subsiste par lui-même.

Par là, la réponse au *troisième* argument est évidente. Car, pour le comprendre divin qui subsiste en lui-même, l'objet et le sujet étant identiques, il n'y a pas lieu d'aller ainsi indéfiniment.

ARTICLE V. — DIEU CONNAIT-IL AUTRE CHOSE QUE LUI-MÊME (2)?

1. Il semble que Dieu ne connaisse pas autre chose que lui. Car tout ce qui est autre que Dieu est en dehors de lui. Or, saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 46) que Dieu ne voit rien en dehors de lui. Donc il ne connaît pas autre chose que lui.

2. Ce qui est connu est une perfection pour le sujet qui le connaît. Si Dieu connaît autre chose que lui, il y a donc quelque chose qui est une perfection de Dieu et qui est, par conséquent, plus noble que lui; ce qui est impossible.

3. Le *comprendre* tire son espèce de l'intelligible, comme tout autre acte de son objet. Par conséquent le comprendre est d'autant plus noble que l'objet compris est plus élevé. Or, Dieu est lui-même son *comprendre*, comme nous l'avons vu (art. préc.); par conséquent, s'il comprend autre chose que lui-même, il tirera son espèce d'une chose différente de lui, ce qui est impossible. Donc il ne comprend pas autre chose que lui.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit : *Tout est à nu et à découvert devant ses yeux* (*Heb.* IV, 13).

CONCLUSION. — Dieu se comprenant parfaitement, il comprend les êtres qui sont différents de lui, non par leur propre image, mais par son essence.

Il faut répondre qu'il est nécessaire que Dieu connaisse tous les êtres qui sont autres que son essence. En effet, il est manifeste qu'il se comprend parfaitement; autrement son être ne serait pas parfait, puisque son intelligence et son être sont la même chose. Pour connaître un être parfaitement il est nécessaire de connaître sa puissance, et on ne connaît parfaitement la puissance d'une chose qu'autant qu'on sait à quoi elle s'étend. Par conséquent la puissance de Dieu s'étendant à tous les êtres qui sont en dehors d'elle, puisqu'elle est la cause première de leur existence, comme nous l'avons prouvé (quest. II, art. 3), il faut que Dieu les connaisse. — Ceci devient encore plus évident si l'on ajoute que la substance de la cause première ou de Dieu est une même chose que son intelligence. Car il suit de là que tous les effets préexistant en Dieu, comme dans leur cause première, il faut qu'ils soient aussi dans son intelligence, et qu'ils y soient selon le mode intelligible le plus parfait, parce que tout ce qui est dans un autre y est selon la manière d'être du sujet qui le reçoit. — Or, pour savoir de quelle manière Dieu connaît les êtres qui sont autres que son essence, il faut observer qu'il y a deux façons de connaître une chose. On peut la connaître

(1) Cet acte n'est en nous qu'un accident, tandis qu'en Dieu il est substantiel.

(2) Cet article a pour objet de prouver que Dieu n'est pas étranger aux choses qui se passent. Il attaque donc ceux qui refusent de croire à sa Providence et qui l'isolent du reste du monde. L'Écriture est formelle à cet égard (*Ps.* XCIII) : *Dominus scit cogitationes hominum.* Et saint Augustin dit (*In libro De fid. ad Petrum*, c. 31) : *Firmissimè tene et nullatenus dubites, Trinitatem Deum incommutabilem rerum omnium, atque operum tam suorum quam humanorum certissimum cognitorem.*

en elle-même ou la connaître dans une autre. On la connaît en elle-même quand on la connaît par une espèce ou une image propre adéquate à l'objet connu, comme lorsque l'œil voit l'homme par son espèce. On la voit dans un autre lorsqu'on la voit par l'espèce ou l'image de l'objet qui la renferme. C'est ainsi qu'on voit la partie d'un tout par l'image du tout, ou que l'homme se voit par son image réfléchie dans un miroir ou reproduite de toute autre manière dans un corps étranger. — Il faut donc dire que Dieu se voit en lui-même parce qu'il se voit par son essence. Pour les choses différentes de lui il ne les voit pas en elles-mêmes, mais en lui, puisque son essence renferme leur image.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot de saint Augustin ne signifie pas que Dieu ne voit rien de ce qui existe hors de lui, mais il signifie seulement que ce qui est hors de lui il le voit en lui, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que si l'objet connu perfectionne l'esprit qui le connaît, il ne le perfectionne pas selon sa substance, mais selon son espèce, qui est comme la forme et la perfection de l'intelligence qui le perçoit. Car que l'esprit connaisse une pierre, il ne la possède pas substantiellement, il n'en a, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 38), que l'image. Mais Dieu comprend ce qui existe en dehors de lui par son essence qui en renferme l'image, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Par conséquent, il n'en résulte pas que l'intelligence divine soit perfectionnée par autre chose que par sa propre essence.

Il faut répondre au *troisième*, que le *comprendre* se spécifie (1) non par l'objet qui est connu dans un autre, mais par l'objet principal dans lequel les autres sont connus. En effet, le *comprendre* n'est spécifié par son objet qu'autant que la forme intelligible est le principe de l'opération intellectuelle. Car toute opération est spécifiée par la forme qui est son principe, comme le calorique l'est par la chaleur. Par conséquent, l'opération intellectuelle, qui est l'intelligence en acte, est spécifiée par cette forme intelligible. En Dieu cette espèce principale n'étant rien autre chose que son essence, dans laquelle toutes les espèces ou images des choses sont comprises, il n'est pas nécessaire que le comprendre divin, ou plutôt que Dieu lui-même, soit spécifié par autre chose que par l'essence divine.

ARTICLE VI. — DIEU CONNAIT-IL LES CHOSES QUI SONT HORS DE LUI D'UNE CONNAISSANCE PROPRE OU SPÉCIALE (2).

1. Il semble que Dieu ne connaisse pas d'une connaissance propre les choses qui sont différentes de lui. Il les connaît en effet telles qu'elles sont en lui, et elles sont en lui comme dans la cause première, commune et universelle ; il ne les connaît donc que dans leur cause première et générale. Or, connaître en général ce n'est pas connaître d'une connaissance propre. Donc il ne connaît pas d'une connaissance propre ce qui est en dehors de lui.

2. Il y a la même distance de l'essence de la créature à l'essence divine que de l'essence divine à l'essence de la créature. Or, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 1), on ne peut connaître l'essence divine par l'essence de la créature. Donc on ne peut connaître l'essence de la créature par l'essence divine. Et, par conséquent, Dieu ne connaissant rien que par son essence

(1) *Specificatur*, se spécifie, ou tire son espèce. Je serai souvent obligé d'employer ces deux expressions comme synonymes.

(2) Cet article est dirigé contre l'erreur d'Averroës et d'Algazel, qui enseignaient que Dieu ne connait pas les choses singulières ou individuelles dans leur propre forme.

il s'ensuit qu'il ne connaît pas la créature dans son essence de manière à savoir ce qu'elle est, ce qui constitue la connaissance propre qu'on a d'une chose.

3. On n'a une connaissance propre d'une chose que par sa propre nature. Or, Dieu connaissant tout par son essence, il ne semble pas qu'il connaisse chaque chose par sa nature propre. Car la même chose ne peut renfermer la nature propre d'une multitude d'êtres qui sont divers. Donc Dieu n'a pas des choses une connaissance propre ou spéciale, mais une connaissance commune et générale, puisque quand on ne connaît pas les choses d'une manière spéciale on ne peut les connaître que d'une manière générale.

Mais c'est le *contraire*. Avoir une connaissance propre des choses, c'est les connaître non-seulement en général, mais distinctement les unes des autres. Or, Dieu connaît les choses de cette manière. Car saint Paul dit : Qu'*il atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, des articulations et de la moelle, qu'il discerne les pensées et les intentions du cœur, et qu'il n'y a aucune créature invisible en sa présence* (*Heb.* IV, 12).

CONCLUSION. — Dieu connaissant tous les autres êtres par son essence, et son essence renfermant les perfections particulières de chaque être, il connaît tous les êtres, non d'une connaissance générale, mais d'une connaissance propre et distincte.

Il faut répondre que sur cette question il y a des auteurs (1) qui ont erré en enseignant que Dieu ne connaît les autres êtres que d'une manière générale, c'est-à-dire en tant qu'êtres. Comme le feu, s'il se connaissait lui-même selon qu'il est le principe de chaleur, connaîtrait par là même la nature du calorique et tous les autres êtres, selon qu'ils seraient chauds, de même Dieu se connaissant comme le principe de l'existence, connaît, disent-ils, la nature de l'être et toutes les autres choses suivant qu'elles existent. — Mais il ne peut en être ainsi. En effet, comprendre quelque chose en général et non en particulier, c'est ne le connaître qu'imparfaitement. C'est pourquoi notre esprit, quand il passe de la puissance à l'acte, n'a qu'une connaissance générale et confuse des choses avant d'en avoir une connaissance propre, parce qu'il va de l'imparfait au parfait, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 2). Donc, si Dieu ne connaissait les autres êtres que d'une manière générale, et non d'une manière spéciale, son intelligence ne serait pas absolument parfaite, ni son être non plus, ce qui est contraire à ce que nous avons démontré (quest. IV, art. 1, et art. 3, 4 et 5). — Il faut donc dire que Dieu connaît tous les autres êtres d'une connaissance propre, non-seulement suivant ce qu'ils ont de commun sous le rapport de l'être, mais encore selon ce qui les distingue les uns des autres. Pour rendre cette proposition évidente, il faut observer que quelques auteurs emploient les exemples suivants pour prouver que Dieu connaît une foule de choses par une seule (2). Ils disent qu'il est comme le centre qui, en se connaissant, connaîtrait tous les rayons, ou comme la lumière qui, si elle se connaissait elle-même, connaîtrait toutes les couleurs. — Mais ces exemples, bien qu'ils aient quelque valeur quand on s'en sert pour exprimer la causalité universelle, ne sont plus exacts pour représenter, dans ce qu'elles ont de distinct, la multitude et la diversité des choses produites par ce principe unique et universel. Ils ne les représentent que dans ce qu'elles ont de commun. Car la diversité des couleurs n'a pas seulement pour cause la lumière du soleil, mais encore les dispositions diverses de l'objet diaphane qui la

(1) Ces auteurs sont Averroës et Algazel, que saint Thomas avait en vue.

(2) *Par une seule*, qui est l'essence divine.

reçoit. De même la diversité des lignes provient de la diversité de la posi-tion. C'est ce qui fait que nous ne pouvons connaître cette sorte de diver-sité et de multitude dans son principe que d'une façon générale. Mais er Dieu il n'en est pas de même. Nous avons démontré (quest. IV, art. 2) que tout ce qu'il y a de perfection dans une créature quelconque préexiste abso-lument en lui, et qu'il le renferme éminemment. Or, la perfection des créa-tures n'embrasse pas seulement ce qu'elles ont de commun, c'est-à-dire leur nature comme être, mais encore ce qui les distingue les unes des autres. Ainsi, vivre et comprendre sont des perfections qui distinguent les êtres qui vivent de ceux qui ne vivent pas, ceux qui comprennent de ceux qui ne comprennent pas; et toute forme qui assigne à une chose son espèce est aussi une perfection. Ainsi tous les êtres préexistent en Dieu non-seu-lement suivant ce qu'ils ont de commun, mais aussi suivant ce qui les dis-tingue réellement. — Dieu comprenant en lui toutes les perfections, son essence est aux essences des choses, non ce que le général est au particu-lier, l'unité au nombre, le centre d'un cercle aux rayons, mais ce qu'est l'acte parfait aux actes imparfaits, et, pour être plus explicite encore, ce qu'est l'homme à l'animal, le nombre six qui est un nombre parfait, aux nombres imparfaits qu'il contient. En effet, il est évident qu'un acte parfait peut con-naître des actes imparfaits, non-seulement d'une connaissance générale mais d'une connaissance propre; que celui qui connaît l'homme connaît l'animal d'une connaissance propre, et que celui qui connaît le nombre six connaît aussi de la même manière le nombre ternaire. L'essence de Dieu comprenant en elle toutes les perfections des autres êtres et même davantage Dieu peut donc connaître tous ces êtres d'une connaissance propre. Car la nature propre de chaque chose consiste dans la manière dont elle participe à la perfection de Dieu. D'où l'on voit que Dieu ne se connaîtrait pas parfai-tement s'il ne savait de quelle manière les autres êtres participent à ses perfections. Pour la même raison il ignorerait quelque chose de la nature même de son être, s'il ne connaissait pas d'une connaissance propre toutes les créatures suivant ce qui les distingue les unes des autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette proposition : *On connaît les choses telles qu'elles sont dans le sujet qui les connaît*, offre un double sens. Ces mots *telles que* peuvent être rapportés à l'objet connu, et dans ce sens la proposition est fausse. Car il n'est pas exact de dire que celui qui connaît une chose la connaît suivant l'être qu'elle a en lui. Ainsi l'œil ne connaît pas la pierre de cette manière, mais son image en se réfléchissant dans sa prunelle la lui fait connaître telle qu'elle existe hors de lui. Et quand quelqu'un connaît un objet suivant ce qu'il est dans son esprit, il le connaît également tel qu'il est extérieurement. Ainsi nous connaissons la pierre d'après l'idée que nous en avons au dedans de nous, mais nous la connais-sons aussi telle qu'elle est au dehors dans sa nature propre. Si l'on fait retomber les mots *telles que* sur le sujet, la proposition signifie alors que l'on connaît les choses suivant ce qu'elles sont dans le sujet qui les connaît c'est-à-dire que la connaissance est d'autant plus parfaite que l'objet connu est plus parfaitement présent dans le sujet qui le perçoit. C'est pourquoi on doit dire que Dieu sait non-seulement que les choses existent en lui, mais que par là même qu'il les comprend en lui-même, il les connaît dans leur nature propre, et cela d'autant plus parfaitement qu'elles sont en lui d'une manière plus éminente.

Il faut répondre au *second*, que l'essence de la créature est à l'essence de Dieu ce que l'acte imparfait est à l'acte parfait. C'est pour cela que l'es

sence de la créature ne fait connaître qu'imparfaitement l'essence de Dieu, tandis que l'essence de Dieu fait parfaitement connaître l'essence de la créature.

Il faut répondre au *troisième,* qu'une même chose ne peut être considérée comme la raison d'une multitude d'autres, si elle est du même ordre qu'elles (1). Mais l'essence divine l'emporte sur toutes les créatures, par conséquent elle peut donc être regardée comme la raison propre de chacune d'elles, puisqu'elle ne leur est pas adéquate (2), et la diversité des créatures provient des différentes manières dont elles participent à ses perfections ou dont elles les imitent.

ARTICLE VII. — LA SCIENCE DE DIEU EST-ELLE DISCURSIVE (3)?

1. Il semble que la science de Dieu soit discursive. Car la science de Dieu n'est pas une science *habituelle,* il sait tout par son intelligence en acte (4). Or, d'après Aristote (II. *Topic.* cap. 4), la science habituelle embrasse une foule de choses en même temps, tandis que l'intelligence en acte ne s'attache qu'à une seule. Dieu se connaissant lui-même ainsi que tous les autres êtres, comme nous l'avons prouvé (art. 3 et 5), il semble qu'il ne comprenne pas toutes choses en même temps, mais qu'il aille de l'une à l'autre, et que sa science soit conséquemment discursive.

2. Le propre de la science discursive est de connaître un effet par sa cause. Or, Dieu connaît les autres êtres par lui-même, comme on connaît l'effet par la cause. Donc sa connaissance est discursive.

3. Dieu connaît plus parfaitement chaque créature que nous ne la connaissons nous-mêmes. Or, c'est dans les causes créées que nous connaissons leurs effets, et nous allons ainsi des causes aux effets. Donc il semble qu'il en doit être de même de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 14) : Dieu ne voit pas l'une après l'autre et par des concepts successifs une chose par-ci, une chose par-là, mais il voit tout à la fois.

CONCLUSION. — La science de Dieu n'est point du tout discursive, il comprend parfaitement toutes choses simultanément.

Il faut répondre que la science divine n'est point du tout discursive. En effet, notre science est discursive d'une double manière. Elle l'est en premier lieu parce qu'elle implique succession, c'est-à-dire que quand nous avons acquis l'intelligence d'une chose nous passons ensuite à une autre. Elle l'est en second lieu sous le rapport de la causalité, c'est-à-dire que nous ne pouvons connaître les conséquences qu'en partant des principes qui les renferment. Or, la science de Dieu ne peut être discursive dans le premier sens. Car nous ne comprenons successivement les choses que parce que nous les considérons chacune en elles-mêmes; nous en aurions une intelligence simultanée, si nous les considérions dans un seul et même être, comme on considère les parties dans le tout, ou comme on voit divers objets dans un miroir. Dieu voyant tout en lui-même, comme nous l'avons dit (art. 4 et 5), il voit tout simultanément et non successivement. — Sa science ne peut être

(1) Cette réponse au troisième argument est très-laconique : nous avons cru devoir suppléer ce qui est sous-entendu, pour la rendre plus intelligible.

(2) Mais qu'elle leur est infiniment supérieure.

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur des *agnoëtes*, qui prétendaient que Dieu ne voyait pas le passé, le présent, l'avenir, d'une même vue, mais qu'il apprenait chaque jour quelque chose; ce qui supposait que sa science était discursive comme la nôtre. Cet article fait aussi ressortir la différence qu'il y a entre notre science et celle de Dieu.

(4) C'est-à-dire qu'il a toujours présent tout ce qu'il sait; tandis que nous n'avons présente que la chose à laquelle nous pensons; nos autres connaissances sont dans notre esprit à l'état habituel.

non plus discursive dans le second sens. D'abord parce que ce second mode suppose le premier. Car ceux qui vont des principes aux conséquences ne les embrassent pas l'un et l'autre simultanément (1). Ensuite parce que cette sorte de science procède du connu à l'inconnu. En effet, il est évident que quand on connaît le principe, on ignore encore la conséquence, et par suite la conséquence n'est pas connue dans le principe, mais d'après lui. La science discursive est à son terme quand on voit la conséquence dans le principe et que tous les effets sont ramenés à leurs causes. Elle n'a plus alors d'objet. C'est pourquoi Dieu voyant en lui-même, comme dans leur cause, les effets qu'il produit, sa connaissance n'est pas discursive.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on ne peut penser qu'à un seul objet lorsqu'on considère les choses en elles-mêmes, il n'en est pas ainsi quand on voit beaucoup de choses en une seule, comme nous l'avons dit dans le corps de cet article et de l'article précédent.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne va pas d'une cause préalablement connue à des effets inconnus, mais qu'il connaît tous les effets dans leur cause, ce qui fait, comme nous l'avons dit, que sa science n'est pas discursive.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu voit à la vérité les effets des causes créées dans leurs causes mêmes, et beaucoup mieux que nous; cependant, il ne les connaît pas de telle façon que la connaissance de ces effets provienne en lui comme en nous de la connaissance des causes créées, et c'est pour cela que sa science n'est pas discursive.

ARTICLE VIII. — LA SCIENCE DE DIEU EST-ELLE LA CAUSE DES CHOSES (2)?

1. Il semble que la science de Dieu ne soit pas la cause des choses. Car Origène dit à l'occasion de ces paroles de saint Paul aux Romains : *Quos vocavit*, etc. : Une chose ne doit pas être parce que Dieu sait qu'elle sera, mais c'est parce qu'elle doit arriver que Dieu la connaît avant qu'elle n'arrive.

2. Quand on pose la cause, on pose aussi l'effet. Or, la science de Dieu est éternelle. Donc, si la science de Dieu est la cause des créatures, il semble que les créatures soient éternelles.

3. L'objet de la science précède la science elle-même et en est la mesure, comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 9). Or, ce qui est postérieur à une chose et ce qui est mesuré par elle, ne peut en être la cause. Donc la science de Dieu n'est pas la cause des choses.

Mais c'est le *contraire*. Dieu, dit saint Augustin (*Trin.* lib. xv, cap. 13), ne connaît pas toutes les créatures spirituelles et corporelles parce qu'elles existent, mais elles existent parce qu'il les connaît.

CONCLUSION. — L'intelligence et l'être étant en Dieu la même chose, il faut que sa science soit la cause des êtres, mais il est nécessaire que la volonté s'y adjoigne (3).

Il faut répondre que la science de Dieu est la cause des choses. En effet, la science de Dieu est à l'égard de toutes les créatures ce que la science de l'artiste est à l'égard des œuvres de son art. Or, la science de l'artiste est la cause de tout ce qu'il produit, puisqu'il ne produit que ce que son intelligence a conçu. Il faut donc que la forme intellectuelle soit le principe de

(1) Car s'ils les embrassaient ainsi, il leur serait inutile de raisonner.

(2) Cet article est une réfutation de tous ceux qui prétendent, avec les arnaudistes, que Dieu agit nécessairement. L'Écriture nous montre au contraire, qu'au lieu d'agir par la nécessité de sa nature, il agit par la liberté de sa volonté (*Apoc.* IV) : *Omnia creasti et per tuam voluntatem erant et creata sunt.* (Ephes. I) : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

(3) Cette restriction est fondamentale, car c'est là-dessus que saint Thomas établit la liberté de Dieu.

son œuvre, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Toutefois il est à remarquer que la forme naturelle, en tant qu'elle est immanente dans celui auquel elle donne l'être, n'est pas un principe d'action. Elle ne le devient qu'autant qu'elle est portée à produire un effet. La forme intelligible n'est pas non plus un principe d'action tant qu'elle se borne à exister dans le sujet intelligent. Elle ne le devient qu'autant qu'elle est poussée à l'effet par la volonté qui s'adjoint à elle. Car la forme intelligible se rapportant à des choses opposées, puisque la même science comprend des objets contraires, elle ne produirait aucun effet déterminé, si l'appétit ou la volonté, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 10), ne la déterminait à une chose plutôt qu'à une autre. Or, il est évident que Dieu produit les êtres par son intelligence, puisque son intelligence est son être. Par conséquent il est nécessaire que sa science, selon qu'elle est unie à la volonté, soit la cause de ce qui existe, et considérée à ce point de vue on a coutume de lui donner le nom de *science d'approbation* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Origène, en parlant ainsi, n'a considéré la science qu'en elle-même, c'est-à-dire sans l'adjonction de la volonté. Quant à ce qu'il dit, qu'il y a des choses dont Dieu a la prescience parce qu'elles doivent arriver, il faut entendre qu'elles sont la conséquence et non la cause de la prescience. Ainsi, elles doivent arriver parce que Dieu les a prévues, mais ce n'est pas parce qu'elles arriveront que Dieu les prévoit.

Il faut répondre au *second*, que la science de Dieu est la cause des choses, et qu'elle les produit comme elle les comprend. Or, elle ne les a pas comprises comme éternelles. Donc, bien que la science de Dieu soit éternelle il ne s'ensuit pas que les créatures le soient aussi.

Il faut répondre au *troisième*, que la nature est un moyen terme entre notre science et celle de Dieu. Nous empruntons notre science à la nature, dont la science de Dieu est la cause, et comme l'objet des sciences naturelles précède nos connaissances et en est la mesure, de même la science de Dieu est antérieure aux choses naturelles et en est la mesure. C'est ainsi qu'une maison est une chose intermédiaire entre la science de l'ouvrier qui l'a construite, et la science de celui qui emprunterait à ce bâtiment ses connaissances en architecture.

ARTICLE IX. — DIEU A-T-IL LA SCIENCE DES NON-ÊTRES (2)?

1. Il semble que Dieu n'ait pas d'autre science que celle des êtres. Car la science de Dieu n'a pour objet que le vrai, et le vrai c'est l'être. Donc Dieu n'a pas la science des non-êtres.

2. La science demande une certaine similitude entre le sujet qui sait et la chose qui est sue. Or, les non-êtres ne peuvent avoir de ressemblance avec Dieu qui est l'être même. Donc Dieu ne peut connaître ce qui n'existe pas.

3. La science de Dieu est la cause des êtres qu'il connaît. Or, elle n'est pas la cause des non-êtres, puisque le non-être n'a pas de cause. Donc Dieu n'a pas la science des non-êtres.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Rom.* IV, 17) : *Dieu appelle ce qui n'est point comme ce qui est.*

(1) Ce mot a été conservé par les théologiens. Ils appellent *science d'approbation* celle par laquelle Dieu connaît le bien qu'il approuve, et *science d'improbation,* celle par laquelle il connaît ce qu'il désapprouve, c'est-à-dire le péché ; ce qui revient à la pensée de saint Thomas.

(2) L'Ecriture le dit formellement en une multitude d'endroits (Dan. XIII) : *Tu, Domine, omnia nosti, antequam fiant.* (*Eccles.* XXIII, 29) : *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita.*

CONCLUSION. — Dieu connaît de sa *science de vision* les non-êtres qui ont existé ou qui existeront, mais les non-êtres absolus il ne les connaît que de sa *science de pure intelligence.*

Il faut répondre que Dieu connaît toutes les choses quelles qu'elles soient et de quelque manière qu'elles existent. Or, rien n'empêche que les choses qui n'existent pas absolument existent de quelque autre manière. Car celles qui existent absolument sont celles qui existent actuellement. Mais celles qui n'existent pas actuellement peuvent exister en puissance, c'est-à-dire à l'état de choses possibles en Dieu ou dans la créature, soit en puissance passive ou en puissance active, soit en puissance d'opinion ou en puissance d'imagination, soit de toute autre manière. Dieu connaissant tout ce que la créature peut faire, dire ou penser, et tout ce qu'il peut lui-même, il s'ensuit qu'il connaît même ce qui n'existe pas actuellement et que par conséquent il a la science des non-êtres. — Mais il y a dans les êtres qui n'existent pas actuellement une certaine diversité. Il y en a qui, à la vérité, n'existent pas actuellement, mais qui ont existé ou qui existeront. On dit que Dieu connaît tous ces êtres d'une *science de vision*. Car son intelligence étant son être lui-même implique l'éternité qui comprend tous les temps sans aucune succession et le regard de Dieu embrasse le temps et tout ce qu'il renferme, comme un seul objet qui lui serait présent. — Il y a des choses qui sont sous la puissance de Dieu ou de la créature, et qui cependant n'existent pas, qui n'ont pas existé et qui n'existeront jamais réellement. A l'égard de ces choses on ne dit pas que Dieu les connaît de sa *science de vision*, mais bien de sa *science de pure intelligence* (1). On se sert de cette expression parce qu'en nou la vision suppose l'objet extérieurement distinct de celui qui le voit.

Il faut répondre au *premier* argument, que les non-êtres ont ceci de vra c'est qu'ils existent en puissance ou qu'ils sont à l'état de choses possibles et c'est de cette sorte que Dieu les connaît.

Il faut répondre au *second*, que Dieu étant l'être même, aucune chos n'existe qu'autant qu'elle participe à sa ressemblance, comme un objet n'es chaud qu'autant qu'il participe à la chaleur. C'est pourquoi Dieu connaît le possibles, bien qu'ils n'existent pas actuellement.

Il faut répondre au *troisième*, que la science de Dieu est la cause de choses, lorsque sa volonté s'y adjoint. Il ne suit pas de là que tout ce qu Dieu sait existe, ou qu'il ait existé, ou qu'il doive exister. Au contraire, rie n'existe que ce qu'il veut ou qu'il laisse exister. De plus, la science de Dic n'implique pas l'existence des choses, mais seulement leur possibilité d'êtr

ARTICLE X. — DIEU CONNAIT-IL LES MAUX (2)?

1. Il semble que Dieu ne connaisse pas les maux. Car Aristote dit (*De anim.* lib. III, text. 25) que l'intelligence qui est en acte ne connaît pas privation. Or, le mal est la privation du bien, comme le dit saint August

(1) A l'égard de ces deux sortes de sciences, il y a division entre les théologiens. La plupart entendent par la science de pure intelligence celle qui a pour objet les possibles, les essences et les propriétés invariables des choses, en un mot, toutes les vérités qui se rattachent à l'essence des êtres. La science de vision se rapporte à tout ce qui existe dans un temps quelconque, qu'il soit passé, présent ou avenir. Molina, Suarez et d'autres théologiens, indépendamment de ces deux sortes de science, en distinguent une troisième, qu'ils appellent la *science moyenne*, parce qu'elle tient le milieu entre les deux autres.

(2) Il y a trois sortes de maux : les maux na rels : Dieu les connaît, car l'Ecriture dit (*S.* VIII, 8) : *Signa et monstra scit antequam fia* les maux qui sont une peine et un châtiment les connaît aussi, puisqu'il est dit (*Eccles.* 14) : *Bona et mala, vita et mors, pauper et honestas à Deo sunt*; les maux qui sont péché, à l'égard desquels le Psalmiste dit à I (*Ps.* LXVIII, 6) : *Tu scis insipientiam meam debita mea à te non sunt abscondita*. Les bigeois ont nié cette dernière vérité, prétend que Dieu ne connaît le mal que par l'inter diaire du démon.

(*Ench.* cap. 11 ; *Conf.* lib. III, cap. 7). Donc l'intelligence de Dieu qui est toujours en acte, comme nous l'avons prouvé (art. 4), ne connaît pas ce qui est mauvais.

2. Toute science est la cause ou l'effet de son objet. Or, la science de Dieu n'est pas la cause du mal et n'en est pas non plus l'effet. Donc elle ne peut avoir le mal pour objet.

3. Tout ce qu'on connaît est connu par sa ressemblance ou par son contraire. Or, tout ce que Dieu connaît, il le connaît, comme nous l'avons dit (art. 5), par son essence. Mais son essence ne peut être l'image du mal, et le mal ne lui est pas non plus opposé, puisque saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 2) qu'il n'y a rien qui soit contraire à l'essence divine. Donc Dieu ne connaît pas les choses mauvaises.

4. On connaît toujours imparfaitement ce qu'on ne connaît pas par soi-même, mais par un autre. Or, Dieu ne connaît pas le mal par lui-même, puisqu'il faudrait, pour le connaître ainsi, que le mal fût en lui. Il ne le connaît pas non plus par un autre, c'est-à-dire par le bien, puisque dans ce cas il le connaîtrait imparfaitement, ce qui est impossible. Car aucune connaissance de Dieu ne peut être imparfaite. Donc Dieu n'a pas la science des choses mauvaises.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit : *L'enfer et la perdition sont en sa présence* (*Prov.* XV, 11).

CONCLUSION. — Dieu connaissant toutes les bonnes choses, il faut aussi qu'il connaisse par elles les mauvaises qui sont par rapport aux bonnes des accidents.

Il faut répondre que pour connaître parfaitement une chose il faut savoir tout ce qui peut lui arriver par accident. Or, il y a des choses bonnes qui sont susceptibles d'être accidentellement corrompues par de mauvaises. Donc Dieu ne connaîtrait pas parfaitement les bonnes choses s'il ne connaissait aussi les mauvaises. D'ailleurs on ne peut connaître une chose que suivant ce qu'elle est ; par conséquent l'existence du mal n'étant que la privation du bien, par là même que Dieu connaît celui-ci, il connaît aussi celui-là, comme on connaît les ténèbres par la lumière. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 7) que Dieu reçoit par lui-même la vision des ténèbres parce qu'il ne les voit point autrement que par la lumière.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce mot d'Aristote signifie que l'intellect qui n'est pas en puissance ne connaît pas la privation par une privation qui existe en lui (1) ; ce qui s'accorde avec ce que nous avons dit plus haut que nous connaissons le point et tout ce qui est indivisible par la privation de la division (2). Et il en est ainsi parce que les formes simples et indivisibles ne sont pas en acte dans notre esprit : elles n'y sont qu'en puissance. Car si elles y étaient en acte elles ne seraient pas connues par leur privation, mais par elles-mêmes, comme le sont les choses simples par les substances séparées (3). Donc Dieu ne connaît pas le mal par une privation qui existe dans son entendement, mais il le connaît par le bien qui lui est opposé.

Il faut répondre au *second*, que la science de Dieu n'est pas la cause du mal, mais qu'elle est celle du bien, et c'est par le bien qu'il connaît le mal.

Il faut répondre au *troisième*, que si le mal n'est pas opposé à l'essence divine puisqu'elle est incorruptible, il l'est aux effets de Dieu, qu'il con-

(1) Il la connaît par l'opposé de cette privation.

(2) Privation qui se trouve dans la chose même, qui n'existe pas dans l'entendement.

(3) Par *substances séparées*, on entend les substances immatérielles ; nous emploierons souvent ces deux expressions comme synonymes.

naît par son essence. Et c'est en connaissant ses effets qu'il connaît le mal qui leur est opposé.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'y a d'imperfection à connaître une chose par une autre qu'autant qu'on la peut connaître par elle-même. Or, on ne peut pas connaître le mal par lui-même, puisqu'il est dans sa nature d'être la privation du bien. Par conséquent on ne peut le définir et le connaître que par le bien.

ARTICLE XI. — DIEU CONNAIT-IL CHAQUE CHOSE EN PARTICULIER (1)?

1. Il semble que Dieu ne connaisse pas chaque chose en particulier. Car l'intelligence de Dieu est plus immatérielle que celle de l'homme. Or, notre esprit, précisément parce qu'il est immatériel, ne connaît pas chaque chose en particulier. Comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 60) : La raison a pour objet ce qui est universel, les sens ce qui est particulier. Donc Dieu ne connaît pas les choses singulières (2).

2. Les facultés qui nous font connaître les objets en particulier sont celles qui en reçoivent les images sans qu'elles soient dégagées de toutes leurs formes matérielles. Or, en Dieu les choses sont dépouillées absolument de tout ce qu'elles ont de matériel. Donc il ne connaît pas chaque chose en particulier.

3. Toute connaissance s'acquiert par une ressemblance quelconque. Or, l'image de chaque chose considérée en particulier ne semble pas être en Dieu, parce que le principe de l'individualité est la matière qui n'existe qu'en puissance et qui ne ressemble par conséquent en rien à Dieu qui est un acte pur. Donc Dieu ne peut connaître chaque chose en particulier.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit de Dieu que *toutes les voies de l'homme lui sont connues* (*Prov.* XVI, 2).

CONCLUSION. — Puisque la perfection de la créature consiste à connaître les choses individuellement, Dieu doit les connaître aussi de cette manière, et il les doit connaître non-seulement dans leurs causes générales ou par l'application des principes généraux aux effets particuliers, mais en les voyant toutes individuellement dans son essence; puisqu'il n'est pas seulement cause de la forme des êtres, mais il est encore cause de leur matière.

Il faut répondre que Dieu connaît chaque chose en particulier. En effet, toutes les perfections qu'on trouve dans les créatures préexistent en Dieu de la manière la plus éminente, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 2). Notre perfection consistant à connaître les choses en particulier, il est nécessaire que Dieu les connaisse aussi de cette manière. Car Aristote dit qu'il y aurait répugnance à ce que nous connussions une chose que Dieu ne connaît pas, et c'est ce qui le fait s'écrier contre Empédocle, que Dieu serait le plus insensé des êtres s'il ne connaissait pas la discorde (3) (*De animâ*, lib. I, text. 80, et *Met.* lib. III, text. 15). — Mais les perfections qui sont partagées, divisées entre les créatures, sont unes et simples en Dieu,

(1) Cet article combat l'erreur d'Averroës et d'Algazel, que saint Thomas a déjà réfutée à un autre point de vue (art. 6). L'Écriture est très-formelle sur ce point (Job, XXX, 4) : *Nonne Deus ipse considerat vias meas et cunctos gressus meos dinumerat?* Et ailleurs : *Intellexisti cogitationes meas de longè, semitam meam et funiculum meum investigasti.*

(2) C'est le mot qui rend plus littéralement le sens de la proposition qui est ainsi conçue : *Utrum Deus cognoscat singularia.*

(3) Pour comprendre cette pensée, il faut se rappeler que, pour la formation des êtres, Empédocle n'admettait que deux principes actifs, qu'il personnifiait sous les noms de la Discorde et de l'Amitié; il ne s'élevait pas jusqu'à l'unité, et son Dieu ou le *Sphairos*, comme on voudra l'appeler, n'était que la matière indéterminée qui fait le fond de tous les êtres et qui les enveloppe tous. Son système était donc du panthéisme.

et bien qu'en nous il y ait deux facultés, l'une pour connaître les choses générales et immatérielles, l'autre pour connaître les choses individuelles et matérielles, pour lui il les connaît l'une et l'autre par un seul et même acte de son entendement. — Pour expliquer ce fait, il y en a qui ont supposé que Dieu ne connaissait chaque chose en particulier que par le moyen des causes universelles qui les produisent; car il n'y a pas d'être particulier qui ne sorte d'une cause générale quelconque. C'est ainsi, disent-ils, qu'un astronome, d'après la connaissance générale qu'il a de tous les mouvements du ciel en général, peut annoncer à l'avance toutes les éclipses. Mais cette explication est défectueuse, parce que tous les effets particuliers empruntent à la cause universelle qui les produit des formes et des propriétés communes qui ne sont individualisées que par la matière propre qu'ils revêtent. Ainsi celui qui ne connaîtrait Socrate que parce qu'il est blanc, ou qu'il est le fils de Sophronisque, ou sous quelque autre rapport semblable, ne le connaîtrait pas comme individu. Par conséquent si Dieu ne connaissait chaque chose que dans sa cause générale, il ne la connaîtrait pas dans son individualité. — D'autres ont dit que Dieu connaissait chaque chose en appliquant les causes *générales* aux effets *singuliers* qui en découlent. Mais ce système ne vaut encore rien; car on ne peut appliquer une chose à une autre qu'autant qu'on la connaît. Au lieu d'être le moyen de connaître chaque chose en particulier, cette application des causes générales aux effets particuliers en suppose au contraire la connaissance. — C'est pourquoi il faut dire que Dieu étant par sa science la cause de toutes choses, comme nous l'avons démontré (art. 8), sa science et sa causalité ont la même extension. Or, sa causalité ne produit pas seulement les formes générales des êtres, elle en produit encore la matière, comme nous le verrons (quest. XLIV, art. 2). Il faut donc que sa science s'étende jusqu'aux êtres particuliers qui sont individualisés par la matière. Et d'ailleurs comme il connaît tout ce qui est hors de lui par son essence qui est l'image ou le principe actif de toutes choses, il faut qu'elle lui fasse aussi connaître tout ce qu'il crée, non-seulement en général, mais en particulier. Tel serait au reste le caractère de la science de l'artisan, si elle produisait l'être aussi bien que la forme des choses auxquelles elle s'applique.

Il faut répondre au *premier* argument, que notre intelligence abstrait des objets individuels l'espèce ou l'image intelligible qu'elle perçoit. C'est ce qui fait que l'image intelligible que nous avons en nous ne représente pas les individus, et que par conséquent notre intelligence ne les connaît pas en particulier. Mais dans l'entendement divin, qui est l'essence divine elle-même, l'espèce intelligible n'est pas ainsi produite par abstraction, elle est par elle-même le principe de tous les éléments qui entrent dans la composition des êtres, qu'ils soient généraux ou particuliers. C'est pourquoi Dieu connaît par elle non-seulement les choses générales, mais encore les choses particulières.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'espèce intelligible qui est dans l'entendement divin n'ait aucune des conditions matérielles qu'on remarque dans les images produites par l'imagination et les sens, elle ne s'en étend pas moins par sa propre vertu aux choses spirituelles et aux choses matérielles, comme nous l'avons prouvé (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* qu'à la vérité la matière ne ressemble point à Dieu si on la considère sous le rapport de ce qu'elle a de potentiel; mais si on la regarde dans tel ou tel être, elle reproduit nécessairement quelque chose de ses perfections.

ARTICLE XII. — DIEU PEUT-IL CONNAITRE LES CHOSES INFINIES (1)?

1. Il semble que Dieu ne puisse connaître les choses infinies. En effet, ce qui est infini est inconnu comme tel. Car l'infini est ce qui échappe à toute compréhension parce qu'il lui est toujours supérieur. Aristote le dit (*Phys.* lib. III, text. 63), et saint Augustin exprime la même pensée en disant (*De civ. Dei,* lib. XII, cap. 18) que ce que la science comprend, est par là même limité par la compréhension de celui qui a cette science. Or, ce qui est infini ne peut être limité. Donc Dieu ne peut embrasser dans sa science des choses infinies.

2. Si on dit que ce qui est infini en soi est fini par rapport à la science de Dieu, on peut faire cette instance. Il est de la nature de l'infini de n'être dépassé par rien, comme il est de la nature du fini d'être toujours dépassé par quelque chose. Or, l'infini ne peut être dépassé ni par le fini, ni par l'infini; par conséquent il ne peut être compris ni par l'un ni par l'autre. Donc la science de Dieu toute infinie qu'elle est ne peut comprendre les choses infinies.

3. La science de Dieu est la mesure des choses sues. Or, il est contraire à la nature de l'infini d'être mesuré. Donc Dieu ne peut savoir ce qui est infini.

Mais c'est le *contraire.* Comme le dit saint Augustin (*De civit. Dei,* lib. XII, cap. 18) : Quoiqu'il n'y ait pas de nombre pour exprimer l'infini, cependant il n'est pas incompréhensible à celui dont la science échappe à tous les nombres (2).

CONCLUSION. — Dieu sachant tout ce qui est et tout ce qui peut être, connaissant ses actes et ceux de ses créatures, il faut par là même que sa *science de vision* embrasse des choses infinies.

Il faut répondre que Dieu connaît non-seulement ce qui existe actuellement, mais encore ce qui peut exister soit par le fait de sa puissance, soit par celui de ses créatures, comme nous l'avons prouvé (art. 9). Or, toutes ces choses étant infinies, il faut nécessairement admettre que Dieu connaît des choses infinies. Quoique sa science de vision, qui ne s'exerce que sur ce qui est, qui a été, ou qui sera, ne s'étende pas jusqu'aux infinis, comme quelques-uns l'observent, puisque nous croyons que le monde n'a pas été de tout temps, et que la génération et le mouvement ne doivent pas durer éternellement, et que par conséquent les individus ne se multiplient pas à l'infini; cependant, si l'on y regarde attentivement, on verra qu'il faut que Dieu sache par sa science de vision des choses infinies. Car il sait les pensées et les affections du cœur qui doivent se multiplier à l'infini pour les créatures raisonnables dont l'existence est immortelle. — Il en est ainsi parce que la connaissance, pour tout être qui en est doué, est toujours proportionnelle à la forme qui en est le principe. Ainsi l'espèce sensible qui réside dans nos sens n'est qu'une image individuelle qui ne peut nous donner que la connaissance d'un seul individu, tandis que l'espèce intelligible, qui réside dans notre entendement, est l'image de toute une espèce d'êtres, qui peut comprendre en elle une infinité d'individus. C'est ce qui fait que notre esprit au moyen de l'espèce intelligible de l'homme connaît en

(1) Comme il n'y a que Dieu qui soit infini en acte, il s'agit des choses qui sont infinies en puissances, et l'infini potentiel revient, comme on le sait, à ce que nous appelons maintenant l'indéfini.

(2) On peut citer, à l'appui de cette proposition, plusieurs passages de l'Ecriture. (Ps. CXLVI) : *Magnus Dominus noster et magna virtus ejus, et sapientia ejus non est numerus.* (Is. XL) : *Deus sempiternus Dominus qui creavit terminos terræ nec est investigatio sapientiæ ejus* (Eccles. XLII) : *Cognovit Dominus omnem scientiam, annuncians quæ præterierunt et quæ superventura sunt et revelans vestigia occultorum; non præterit illum omnis cogitatus et non abscondit se ab eo ullus sermo.*

quelque sorte une infinité d'hommes. A la vérité, il ne les connaît pas selon ce qui les distingue les uns des autres, mais il les connaît dans ce qu'ils ont de commun sous le rapport de l'espèce, parce que l'espèce intelligible de l'homme, qui est dans notre entendement, n'est pas l'image de chaque homme individuellement considéré, mais seulement l'image des principes constitutifs de l'espèce humaine. — Or, en Dieu son essence, qui est la lumière de son entendement, est une image qui suffit à la représentation de tout ce qui est, et de tout ce qui peut exister, non-seulement quant aux principes généraux, mais encore quant aux principes propres de chaque être, comme nous l'avons démontré (art. préc.). D'où il suit que la science de Dieu s'étend jusqu'aux infinis, selon qu'ils sont distincts les uns des autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature de l'infini ne répugne pas à la quantité, comme l'observe Aristote (*Phys.* lib. I, text. 15). Or, la quantité consiste dans l'ordre des parties. Par conséquent connaître l'infini à la façon d'une chose illimitée, c'est le connaître successivement partie par partie. De cette manière on ne peut le connaître parfaitement, parce qu'au delà des parties que l'on a saisies il en reste toujours d'autres qu'on n'a pas encore perçues. Mais Dieu ne connaît pas ainsi les infinis. Il les connaît par un seul et même acte de son intelligence, sans les compter l'un après l'autre, puisque nous avons prouvé qu'il connaît tout d'une connaissance simultanée et non successive (art. 7). C'est ce qui fait qu'il les connaît parfaitement.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit qu'une chose en passe une autre, on entend toujours par là qu'il y a une certaine succession dans les parties. C'est pourquoi ce qui est infini ne peut être dépassé, ni par le fini, ni par l'infini. Mais pour qu'une chose soit comprise par une autre, il suffit que le sujet et l'objet soient adéquats, de telle sorte que le sujet renferme exactement l'objet. C'est pour ce motif qu'il n'est pas contraire à la raison que l'infini comprenne l'infini, et, dans ce sens, on peut dire que ce qui est infini en soi est fini par rapport à la science divine qui le comprend.

Il faut répondre au *troisième*, que la science de Dieu est la mesure des choses, non la mesure numérique, puisque les infinis ne se mesurent ni par la quantité, ni par le nombre, mais la mesure de leur essence et de la vérité de leur nature. Car un être est d'autant plus vrai qu'il imite plus parfaitement la science de Dieu, comme un objet d'art est d'autant plus parfait qu'il reproduit mieux les règles de l'art lui-même. Ainsi, en supposant que des infinis en nombre existent actuellement, comme un nombre infini d'hommes, ou qu'il y ait un infini en grandeur, comme l'air, s'il était infini, suivant l'opinion de quelques anciens, il est évident que ces infinis auraient par là même une existence finie et déterminée, parce que leur être serait limité, borné à une nature particulière quelconque. Et, dans ce sens, la science de Dieu serait leur mesure.

ARTICLE XIII. — DIEU A-T-IL LA SCIENCE DES FUTURS CONTINGENTS (1)?

1. Il semble que Dieu n'ait pas la science des futurs contingents. Car un effet nécessaire provient d'une cause qui est nécessaire aussi. Or, la science de Dieu, comme nous l'avons dit (art. 8), est la cause de ce qu'il sait. Sa science étant nécessaire, il faut que son objet le soit également. Donc Dieu n'a pas la science des futurs contingents.

(1) Dieu connait-il les futurs libres ? Il les connait, et Isaïe insinue que c'est une science propre à la Divinité (Is. XLI) : *Dicite nobis quæ ventura sunt et dicemus quià dii estis vos.* L'existence des prophètes est d'ailleurs une preuve de fait qui établit irrécusablement cette vérité.

2. Dans toute proposition conditionnelle dont l'antécédent est absolument nécessaire, le conséquent l'est aussi. Car l'antécédent est au conséquent ce qu'est le principe à la conclusion, et de principes nécessaires on ne peut tirer que des conséquences qui le sont aussi, comme le dit Aristote (*Post.* lib. I, text. 17). Or, cette proposition conditionnelle est vraie : *Si Dieu a su qu'une chose doit être, elle sera ;* parce que la science de Dieu ne peut avoir pour objet que la vérité. L'antécédent de cette proposition conditionnelle étant absolument nécessaire, soit parce qu'il est éternel, soit parce qu'il est au passé, le conséquent l'est aussi. Donc tout ce que Dieu sait est nécessaire, et sa science ne peut porter sur ce qui est contingent.

3. Tout ce que Dieu sait doit nécessairement exister, puisqu'il en est ainsi de tout ce que nous savons, et que d'ailleurs sa science a une certitude plus grande que la nôtre. Donc Dieu ne sait rien de ce qui est contingent.

Mais c'est le *contraire.* Car il est écrit (*Ps.* XXXII, 15) : *C'est Dieu qui a formé le cœur de l'homme et qui connaît toutes ses œuvres.* Or, les œuvres des hommes sont contingentes, puisqu'elles dépendent de leur libre arbitre. Donc Dieu connaît les futurs contingents.

CONCLUSION. — Dieu sachant non-seulement tout ce qui existe, mais encore tout ce qui peut exister, soit par le fait de sa puissance, soit par celui de sa créature, il connaît par là même tous les futurs contingents tels qu'ils sont en eux-mêmes et dans l'état où ils sont actuellement, et il les connaît ainsi de toute éternité, d'une manière certaine, intuitivement et sans aucune succession.

Il faut répondre que, comme nous l'avons démontré (art. 9), Dieu sachant non-seulement tout ce qui existe et tout ce qui peut recevoir l'être de lui ou des créatures, par là même que dans nos actes futurs il y en a qui sont contingents, il s'ensuit que Dieu connaît les futurs contingents. Pour nous en convaincre il faut remarquer que le contingent peut être considéré sous un double rapport. D'abord, en soi et comme existant déjà. Ce n'est plus alors un contingent futur, c'est un contingent présent ; il n'est plus indéterminé, mais il est précisé, individualisé. Il peut, par conséquent, être infailliblement l'objet d'une connaissance certaine ; il peut, par exemple, tomber sous le sens de la vue, comme quand je vois Socrate assis. On peut, en second lieu, considérer le contingent dans sa cause. Dans ce cas c'est un contingent futur qui est encore indéterminé. Car une cause contingente peut produire des effets opposés, et il n'est pas possible de connaître d'une manière certaine si elle produira celui-ci plutôt que celui-là. Par conséquent celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause n'a de lui qu'une connaissance conjecturale. Or, Dieu connaît toutes les choses contingentes non-seulement dans leurs causes, mais encore telles qu'elles sont en elles-mêmes, suivant l'existence qu'elles ont ou qu'elles doivent avoir. Et, bien qu'elles n'existent en réalité que successivement, il ne les connaît pas ainsi, comme nous pourrions le faire, mais il les connaît simultanément, parce que sa connaissance, comme son être lui-même, n'a pour mesure que son éternité, et que l'éternité étant simultanée elle embrasse tous les temps, comme nous l'avons vu (quest. X, art. 4). Ainsi donc tout ce qui existe dans le temps est présent pour Dieu de toute éternité, non-seulement parce qu'il a présentes en lui toutes les raisons des choses, comme quelques-uns le prétendent, mais encore parce que son regard embrasse de toute éternité tous les effets qui doivent exister, et qu'il les voit tous devant lui. D'où il est évident qu'il connaît infailliblement ces effets contingents, parce qu'ils sont toujours présents à ses yeux et qu'ils ne sont futurs que par rapport aux causes prochaines qui doivent les produire.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la cause suprême soit nécessaire, cependant l'effet peut être contingent si la cause prochaine qui la détermine est contingente elle-même. C'est ainsi que la végétation d'une plante est contingente relativement à sa cause prochaine qui est contingente aussi, bien que le mouvement du soleil, qui est sa cause première, soit nécessaire. De la même manière les choses que Dieu sait sont contingentes par rapport à leurs causes prochaines, quoique la science de Dieu, qui est leur cause première, soit nécessaire.

Il faut répondre au *second* (1), que, suivant les uns, cet antécédent : *Dieu a su que tel effet contingent aurait lieu*, n'est pas nécessaire, mais contingent. Car, quoiqu'il soit au passé, néanmoins il implique un rapport avec le futur. Mais ceci n'empêche pas que l'antécédent ne soit nécessaire, parce que ce qui a eu un rapport avec le futur il est nécessaire qu'il l'ait eu, quoique le futur n'arrive pas quelquefois. — D'autres disent que cet antécédent est contingent parce qu'il est composé de quelque chose de nécessaire et de quelque chose de contingent, comme cette proposition : Socrate est un homme blanc. Mais cette réponse ne vaut rien non plus, parce que quand on dit : *Dieu a su que tel effet contingent aurait lieu;* le contingent n'est ici que la matière du verbe et n'est pas comme la partie principale de la proposition. Par conséquent sa contingence ou sa nécessité ne fait rien à la contingence ou à la nécessité de la proposition, à sa vérité ou à sa fausseté. Ainsi il peut être vrai que j'aie dit qu'*un homme est un âne*, aussi bien que *Socrate court*, ou que *Dieu existe*. Et l'on peut faire le même raisonnement sur le contingent et le nécessaire. Par conséquent il faut reconnaître que l'antécédent est absolument nécessaire. Mais il ne résulte pas de là, comme quelques-uns le prétendent, que le conséquent le soit aussi, parce que l'antécédent est la cause éloignée du conséquent, et que celui-ci est contingent en vertu de sa cause prochaine. Cette raison est mauvaise. Car une proposition conditionnelle qui aurait pour antécédent une cause éloignée et nécessaire, et pour conséquent un effet contingent, serait une proposition fausse. Telle serait la proposition suivante : *Si le soleil meut, l'herbe poussera.* — Il faut donc dire que, quand dans l'antécédent d'une proposition il y a quelque chose qui appartient à l'acte de l'âme, on ne doit pas entendre le conséquent suivant ce qu'il est en lui-même, mais d'après ce qu'il est dans l'esprit. Car une chose n'est pas toujours en elle-même telle qu'elle est dans l'esprit qui la perçoit. Par exemple, si je disais : Quand l'âme comprend une chose, cette chose est immatérielle, on doit entendre, non pas que cette chose est immatérielle en elle-même, mais seulement qu'elle est telle dans l'esprit qui en a l'idée. De même quand je dis : *Si Dieu a su une chose, elle sera*, il faut entendre le conséquent d'après ce qu'il est par rapport à la science de Dieu, c'est-à-dire il faut considérer ce futur contingent comme lui étant présent. Et ainsi il est nécessaire aussi bien que l'antécédent. Car, comme le dit Aristote (*Periher*. lib. I, cap. 6), tout ce qui est ne peut pas ne pas être, puisqu'il existe (2).

Il faut répondre au *troisième*, que nous connaissons successivement dans

(1) La réponse à cet argument mérite tout particulièrement d'être approfondie, puisque c'est là que saint Thomas entreprend de concilier la liberté des créatures avec la prescience de Dieu ; difficulté si grave, qu'elle a porté plusieurs philosophes à nier l'une de ces deux vérités, parce qu'ils ne voyaient pas moyen de les accorder. Ainsi, les uns ont nié la prescience de Dieu, d'autres n'ont pas voulu reconnaître la liberté de l'homme.

(2) Ainsi, d'après saint Thomas, l'antécédent et le conséquent de cette proposition conditionnelle sont nécessaires, et dans la réponse suivante il montre que la liberté des êtres contingents n'en subsiste pas moins.

le temps les choses que le temps voit naître, mais que Dieu les connaît dans l'éternité qui est au-dessus du temps. C'est pourquoi parce que nous ne connaissons les futurs contingents que comme tels, il nous est impossible de les connaître avec certitude, tandis que Dieu les voit tous présents à ses yeux dans son éternité qui est au-dessus du temps. C'est ainsi que celui qui marche dans un chemin ne voit pas ceux qui viennent après lui; au lieu que celui qui est placé sur une hauteur d'où il embrasse toute la route voit simultanément tous ceux qui passent.. C'est ce qui fait que ce que nous savons est nécessaire en lui-même, parce que nous ne pouvons savoir ce qui est contingent. Quant aux choses que Dieu sait, il faut qu'elles soient nécessaires selon le mode dont elles sont soumises à sa science, comme nous l'avons dit (1), mais il ne faut pas qu'elles soient nécessaires absolument selon qu'on les considère dans leurs propres causes. Ainsi cette proposition : *Tout ce que Dieu sait doit nécessairement exister*, a besoin d'être distinguée. On peut l'entendre de la chose qu'elle énonce, ou lui donner un sens purement logique (2). Si on l'entend de la chose, elle signifie : *Tout ce que Dieu sait est nécessaire;* elle est prise alors dans le sens divisé (3), et elle est fausse (4). Si on l'entend logiquement, elle est prise dans le sens composé, et elle est vraie. Elle signifie que ce que Dieu sait ne peut pas ne pas arriver. — Mais il y en a qui soutiennent que cette distinction n'est pas fondée, parce qu'elle repose sur des formes séparables de leur sujet. C'est comme si l'on disait que ce qui est blanc peut être noir, ce qui est faux par rapport à la proposition, et vrai par rapport à la chose même. Car une chose qui est blanche peut être noire, mais on ne peut jamais dire sans absurdité : *le blanc est noir*. Mais, ajoutent-ils, dans les formes inséparables de leur sujet cette distinction ne peut recevoir d'application. Ainsi on ne pourrait dire : *il est possible qu'un corbeau noir soit blanc*, parce que cette proposition serait fausse dans les deux sens. Or, ce qui est su de Dieu est inséparable de la réalité, parce que ce qui est su de Dieu, ne peut pas ne pas avoir été su. — Cette instance pourrait être faite si ce qui est su impliquait une disposition quelconque inhérente au sujet; mais comme elle n'implique que l'acte de celui qui sait, on peut attribuer à la chose sue, si on la considère en elle-même, quelque chose qu'on ne lui attribue pas si on la considère comme étant susceptible d'être connue. C'est ainsi qu'on attribue à la pierre considérée en elle-même la matérialité qu'on ne lui attribue pas quand on la considère comme un objet intelligible.

ARTICLE XIV. — DIEU CONNAIT-IL LES ÉNONCIATIONS (5)?

1. Il semble que Dieu ne connaisse pas les énonciations; car notre intelligence les connaît parce qu'il est dans sa nature de composer et de diviser,

(1) C'est-à-dire tout ce que Dieu sait est nécessairement soumis à sa science; il ne peut pas ne pas le savoir.

(2) On peut l'entendre de la chose qu'elle énonce (*de re*) ou de la proposition (*aut de dicto*), qui se compose nécessairement d'un antécédent et d'un conséquent.

(3) Une proposition est prise dans le sens divisé quand on prend séparément les choses qu'elle exprime; ainsi, *les boiteux marchent, les aveugles voient*, on doit entendre ces propositions dans le sens divisé, c'est-à-dire que ceux qui voient cessent d'être aveugles, ceux qui marchent cessent d'être boiteux. Une proposition est prise dans le sens composé quand on prend toutes ses parties conjointement; ainsi, *les médisants, les avares n'entreront pas dans le royaume des cieux*, cette proposition doit être prise dans son sens composé, et elle signifie : ceux qui auront conservé ces vices ne seront pas sauvés (Voyez la Logique de Port-Royal).

(4) Car elle signifierait alors que toutes les choses que Dieu connaît sont nécessaires en elles-mêmes.

(5) Nous conservons ce mot que la scolastique a emprunté à Aristote (Voyez l'Hermenia, cap. 4 et seq.). Or, il appelle *énonciation* ce que nous appelons *proposition*. La question revient donc à celle-ci : *Dieu connaît-il les termes des propositions et leur rapport?* Ou plus simplement encore : *Connaît-il le langage de l'homme?*

mais dans l'intelligence divine il n'y a pas de composition. Donc Dieu ne les connaît pas.

2. Toute connaissance provient d'une image quelconque. Or, Dieu ne peut se représenter les énonciations, puisqu'il est tout à fait simple. Donc il ne les connaît pas.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit : *Dieu connaît les pensées des hommes* (*Ps.* XCIII, 11). Les énonciations sont contenues dans les pensées des hommes. Donc Dieu les connaît.

CONCLUSION. — Dieu sachant tout ce qu'il peut faire et tout ce que peut faire sa créature, il connaît nécessairement toutes les énonciations sans composition ni division, mais par la simple intuition de son essence.

Il faut répondre que notre esprit ayant le pouvoir de former des propositions, et Dieu sachant tout ce qu'il fait et tout ce que peut faire sa créature, il est nécessaire d'admettre qu'il connaît toutes les propositions que nous pouvons former. — Cependant il faut observer que Dieu, qui connaît les choses matérielles d'une manière immatérielle, et les choses composées d'une manière simple, ne doit pas connaître les propositions que nous formons à la manière dont nous les connaissons nous-mêmes. Il n'y a dans son intelligence ni composition ni division, elle embrasse chaque chose d'une seule vue et elle en comprend toute l'essence, comme si, en comprenant ce qu'est l'homme, nous comprenions en même temps tous les attributs qui peuvent lui convenir. Il n'en est pas ainsi de notre esprit ; il va d'une chose à une autre parce que l'espèce intelligible qui nous représente un objet ne nous représente que lui. Ainsi, en comprenant ce qu'est l'homme, nous ne comprenons pas par là même tout ce qui est en lui, ce n'est que successivement et analytiquement que nous pouvons parvenir à connaître ses qualités principales et accidentelles. C'est pourquoi, après avoir étudié plusieurs choses séparément, il faut que nous les ramenions à l'unité en formant par voie d'analyse ou de synthèse (1) une énonciation. Mais l'intelligence divine n'a pas besoin d'avoir recours à ce procédé ; son essence suffisant à tout lui représenter, en la comprenant elle connaît l'essence de tous les êtres et tout ce qui peut leur arriver (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison aurait de la valeur si Dieu connaissait les propositions telles que nous les connaissons nous-mêmes (3).

Il faut répondre au *second*, qu'une proposition composée exprime quelque chose qui existe, et que Dieu, par son être qui est son essence, est ainsi l'image de tout ce que l'on exprime par des propositions.

ARTICLE XV. — LA SCIENCE DE DIEU EST-ELLE VARIABLE (4)?

1. Il semble que la science de Dieu soit variable. Car la science est en rapport avec son objet, et ce qu'on affirme de Dieu relativement aux créatures est temporaire et variable comme les créatures elles-mêmes ; tels sont les titres de *Seigneur*, de *Créateur*, etc. Donc la science de Dieu varie avec les créatures qui en font l'objet.

2. Tout ce que Dieu peut faire il peut le savoir. Or, Dieu peut faire plus

(1) Ou plus littéralement, par manière de composition ou de division.

(2) C'est-à-dire : elle connaît l'essence de tous les êtres et tous leurs accidents.

(3) Par voie de composition et de division ; mais on a vu dans le corps de l'article que l'entendement divin les connaît par une simple intuition.

(4) Cette question est un corollaire des questions précédentes. Tout ce que nous avons vu sur l'unité, la simplicité et l'immutabilité revient ici, et répond à l'erreur des agnoëtes, dont nous avons déjà rencontré la réfutation dans plusieurs endroits.

qu'il ne fait. Donc il peut savoir plus de choses qu'il n'en sait, et par conséquent sa science est susceptible d'augmentation et de diminution.

3. Dieu a su que le Christ naîtrait. Maintenant il ne le sait plus, parce qu'il ne doit plus naître. Donc il ne sait pas tout ce qu'il a su, et sa science paraît être variable

Mais c'est le *contraire. Il n'y a en Dieu,* dit saint Jacques, *ni changement, ni ombre de changement* (Jacob. I, 17).

CONCLUSION. — La science de Dieu n'étant pas autre chose que sa substance, elle est absolument invariable.

Il faut répondre que la science de Dieu étant, comme nous l'avons démontré (art. 1), sa substance, et sa substance étant absolument immuable, comme nous l'avons vu (quest. IX, art. 1), il faut par conséquent que sa science soit absolument invariable aussi.

Il faut répondre au *premier* argument, que les mots de *Seigneur*, de *Créateur* et autres semblables impliquent un rapport de Dieu aux créatures suivant ce que les créatures sont en elles-mêmes, mais que la science divine n'implique ce même rapport que d'après ce que les créatures sont en Dieu. Car on ne comprend une chose que d'après l'idée qu'on s'en forme dans l'esprit. Or, les créatures sont en Dieu d'une manière invariable, bien qu'elles soient variables en elles-mêmes. — On peut dire encore que les mots de *Seigneur*, de *Créateur* et autres semblables expriment des rapports dont la nature est déterminée par des actes qui ont pour objet les créatures considérées en elles-mêmes, et que dans ce sens on dit que ces rapports varient comme les créatures. Mais la *science*, l'*amour* et les attributs semblables impliquent des rapports dont la nature est déterminée par des actes qui sont en Dieu, et c'est pour cela qu'ils sont invariables.

Il faut répondre au *second*, que Dieu sait ce qu'il peut faire et ce qu'il ne fait pas. Par conséquent, de ce qu'il peut faire plus de choses qu'il n'en fait, il ne s'ensuit pas qu'il puisse savoir plus de choses qu'il n'en sait, à moins qu'on ne parle de sa science de vision qui a pour objet ce qui existe dans un certain temps. Il sait qu'il y a des choses qui ne sont pas et qui peuvent être, comme il y en a qui sont et qui peuvent n'être pas. Il ne suit pas de là que sa science soit variable, cela prouve seulement qu'il connaît la variabilité des êtres. — Si cependant une chose existait et que Dieu l'eût ignorée d'abord et apprise ensuite, sa science aurait varié. Mais ceci est impossible. Car Dieu sait dans son éternité tout ce qui existe ou tout ce qui peut exister dans le temps. C'est pourquoi si l'on suppose qu'une chose existe dans un temps quelconque, il faut en même temps supposer que Dieu l'a connue de toute éternité. C'est pour cette raison qu'on ne doit pas admettre que Dieu peut savoir plus de choses qu'il n'en sait, parce que cette proposition supposerait qu'il a ignoré d'abord ce qu'il a su ensuite.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des nominaux qui ont prétendu que ces trois propositions : le Christ naît, le Christ doit naître, le Christ est né, étaient une seule et même proposition, parce qu'elles n'exprimaient l'une et l'autre qu'une seule et même chose, la naissance du Christ. D'après cette opinion, Dieu saurait tout ce qu'il a su, puisque le Christ est né et que cette idée est la même que de savoir qu'il devait naître. Mais cette opinion est fausse, d'abord parce que quand les parties du discours changent, le sens de la proposition change aussi, ensuite parce qu'il suivrait de là qu'une proposition qui a été vraie une fois le serait toujours, ce qui est opposé à Aristote qui dit que cette proposition : *Socrate est assis*, n'est vraie que tant qu'il occupe cette posture, mais qu'elle devient fausse aussitôt qu'il se lève.

Il faut donc accorder qu'il n'est pas vrai de dire que Dieu sait tout ce qu'il a su, si on s'en rapporte au sens de la proposition même, mais ce n'est pas à dire pour cela que la science de Dieu soit variable. Car comme la science de Dieu sait, sans qu'il y ait variation pour elle, que la même chose est dans un temps et qu'elle n'est pas dans un autre, de même elle croit, tout en restant invariable, qu'une proposition est vraie dans un temps et fausse dans un autre. Elle serait par là même variable, à la vérité, si elle ne connaissait les propositions que par voie d'analyse ou de synthèse (1) comme nous les connaissons nous-mêmes. Car c'est là ce qui fait varier nos connaissances, suivant qu'elles sont vraies ou fausses, comme quand nous conservons d'une chose la même opinion, bien qu'elle ait changé. C'est aussi ce qui les fait varier suivant nos différentes manières de voir, comme quand nous voyons qu'un homme est assis et que nous le voyons ensuite debout. Mais rien de semblable ne peut exister en Dieu.

ARTICLE XVI. — DIEU A-T-IL DES CHOSES UNE SCIENCE SPÉCULATIVE (2)?

1. Il semble que Dieu n'ait pas des choses une science spéculative. Car la science de Dieu est la cause des choses, comme nous l'avons prouvé (art. 8). Or, la science spéculative n'est pas la cause des choses qu'elle embrasse. Donc la science de Dieu n'est pas spéculative.

2. La science spéculative procède par abstraction, ce qui ne convient pas à la science divine. Donc la science de Dieu n'est pas spéculative.

Mais c'est le *contraire*. Il faut attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de plus noble. Or, la science spéculative est plus noble que la science pratique, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, text. 11). Donc Dieu a cette science.

CONCLUSION. — Dieu n'étant pas un être qu'un autre puisse produire, et toutes les autres choses dont il a la science par lui-même ou par accident étant son œuvre, il se connaît lui-même d'une science spéculative et il connaît ce qui est autre que lui d'une science qui est tout à la fois pratique et spéculative.

Il faut répondre qu'il y a des sciences purement spéculatives, des sciences purement pratiques, et des sciences qui sont spéculatives sous un rapport et pratiques sous un autre. — Pour rendre ceci évident, il faut observer qu'une science peut être spéculative de trois manières : 1° Par rapport aux choses sues lorsqu'elles ne sont pas l'œuvre de celui qui les sait. Telle est la science de l'homme quand elle a pour objet les choses naturelles ou divines. 2° Quant à la manière de savoir. Par exemple, si un architecte considère une maison en la traçant, en la divisant, en la regardant dans son plan général, il examine spéculativement une chose qu'il pourrait produire, mais il ne la produit pas. Pour produire une œuvre, il faut appliquer la forme à la matière et ne pas se contenter de ramener l'objet composé à ses principes généraux et formels. 3° Quant à la fin. L'intelligence pratique, a dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 49), se distingue de l'intelligence spéculative par la fin. Car l'intelligence pratique a pour but une action, une œuvre quelconque, tandis que l'intelligence spéculative s'ar-

(1) Ou plus littéralement, si elle connaissait les énonciations à la manière des énonciations elles-mêmes, en composant et en divisant.

(2) Dans la solution de cette question, saint Thomas attaque plusieurs erreurs. D'abord, en disant que Dieu n'a pas de lui-même une science pratique, il détruit l'erreur des *métamorphistes*, qui voulaient que le corps du Christ fût devenu Dieu après son ascension ; erreur condamnée par le symbole de Nicée, qui, en parlant du Fils, dit : *Genitum, non factum;* par le symbole de saint Athanase, qui dit : *Pater à nullo est factus, Filius non factus, Spiritus sanctus non factus*, et par le concile de Trente (sess. 5). Il combat plus loin le sentiment d'Abeilard, qui prétendait que Dieu ne peut faire que ce qu'il a fait ; enfin, l'erreur d'Algazel, qui disait que Dieu ne permettait pas les maux, mais qu'ils provenaient de la nécessité de la matière ou de la nature.

rête à la contemplation de la vérité. Si donc un architecte considérait de quelle manière on pourrait faire une maison sans avoir d'autre but que d'en concevoir le plan, et sans songer à le réaliser, son étude serait spéculative dans sa fin, mais elle aurait pour objet une chose qu'on pourrait mettre en œuvre. Elle serait donc tout à la fois spéculative et pratique. — Ainsi, pour nous résumer, la science qui est spéculative par rapport aux choses qu'elle embrasse est purement spéculative ; celle qui est spéculative dans son mode ou sa fin est spéculative sous un rapport et pratique sous un autre ; enfin, celle qui a pour but une opération quelconque est purement pratique. — D'après cela il faut dire que Dieu n'a de lui-même qu'une science spéculative, parce que son être n'est pas une chose qui puisse être produite. — Mais la science qu'il a des choses qui sont hors de lui est tout à la fois spéculative et pratique. Elle est spéculative quant au mode. Car tout ce que nous connaissons spéculativement, à l'aide de définition et de division, Dieu le connaît sans tous ces intermédiaires d'une manière beaucoup plus parfaite que nous. — A l'égard des choses qu'il peut faire, mais qu'il ne fait en aucun temps, il n'a pas une science pratique, puisque la science n'est pratique que d'après la fin qu'elle se propose. Mais il a la science pratique des choses qu'il veut faire dans un temps donné. Quoiqu'il ne soit pas l'auteur des choses mauvaises, il en a la science pratique aussi bien que des bonnes, dans le sens qu'il les permet, ou les empêche, ou les dirige, comme les maladies sont l'objet de la science pratique du médecin, dans le sens qu'il les traite par son art.

Il faut répondre au *premier* argument, que la science de Dieu est la cause non de son être, mais de tout ce qui existe hors de lui. Elle est réellement la cause des êtres qui doivent exister dans un temps quelconque, et elle est virtuellement la cause de ceux qu'elle peut produire, mais qu'elle ne produira cependant jamais.

Il faut répondre au *second*, que la science spéculative ne s'abstrait pas nécessairement des objets qu'elle embrasse, que ce caractère ne lui convient qu'accidentellement. Elle n'a même ce caractère que par rapport à nous.

Quant à l'objection contraire, il faut répondre qu'on ne connaît parfaitement les choses qui peuvent être produites qu'autant qu'on les connaît comme telles. C'est pourquoi la science de Dieu étant parfaite de toutes les manières, il faut qu'il sache pratiquement les choses qu'il peut produire et qu'il ne les sache pas seulement spéculativement. Ceci ne déroge pas à la noblesse de sa science spéculative, parce que tout ce que Dieu voit et qui est différent de lui, il le voit en lui-même. Or, il se connaît spéculativement, et c'est par cette science spéculative qu'il a de lui-même, qu'il a la science spéculative et pratique de toutes les autres choses.

QUESTION XV.

DES IDÉES.

Après avoir parlé de la science de Dieu il nous reste à traiter de ses idées. — A cet égard trois questions se présentent : 1° En Dieu y a-t-il des idées ? — 2° En a-t-il plusieurs ou n'en a-t-il qu'une seule ? — 3° A-t-il autant d'idées qu'il y a de choses qu'il connaît ?

ARTICLE I. — EN DIEU Y A-T-IL DES IDÉES (1)?

1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas d'idées. Car, d'après saint Denis,

(1) Cette question est celle qui a le plus divisé Platon et Aristote. Tout en attaquant Platon, saint Thomas sait faire droit à ce qu'il y a de fondé dans son système ; tout en se rapprochant d'Aristote, il est moins exclusif que lui, et par là même plus vrai.

Dieu ne connaît pas les choses par l'idée (*De div. nom.* cap. 7). Or, les idées ne servent qu'à faire connaître ce qui existe. Donc Dieu n'en a pas.

2. Dieu connaît tout en lui-même, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 5). Or, il ne se connaît pas lui-même par l'idée. Donc il ne connaît pas non plus de cette manière les autres êtres.

3. L'idée n'est considérée que comme un principe de connaissance et d'action. Or, Dieu n'ayant pas besoin d'autre chose que son essence pour tout connaître et tout faire, il n'est pas nécessaire d'admettre en lui des idées.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, q. 46) : Tout se fonde sur les idées, et sans elles il n'y a ni science ni sagesse.

CONCLUSION. — Tout ce qui existe étant l'œuvre de Dieu et non du hasard, il faut que les idées de tous les êtres préexistent objectivement dans l'entendement divin et qu'elles aient servi de modèle à tout ce qui a été créé.

Il faut répondre qu'on doit nécessairement admettre des idées en Dieu. Le mot *idée* vient du grec ἰδέα et signifie en latin *forma* (1). On entend donc par idées les formes des choses qui existent en dehors des choses elles-mêmes. Or, la forme ainsi conçue peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager, ou comme l'exemplaire, le type de la chose même, ou comme le principe de la connaissance qu'on en a, parce qu'on ne connaît un objet qu'autant qu'on en a la forme dans l'esprit. — Selon cette double acception du mot, nous allons démontrer qu'en Dieu il y a des idées. En effet, dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard il faut nécessairement admettre une forme qui soit la fin de la création de chaque être. Ainsi, un agent ne peut faire une chose qu'autant qu'il en a la forme ou l'image en lui-même. Et il peut posséder cette forme ou cette ressemblance de deux manières : 1° Dans la constitution matérielle même de son être, comme tous les êtres qui agissent d'après les lois de la nature physique ; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, que le feu produit le feu. 2° Dans sa constitution intellectuelle, comme dans les êtres qui agissent par l'intelligence ; c'est ainsi que l'image d'une maison préexiste dans l'esprit de celui qui l'a construite. Et on peut dire que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a l'intention de faire une maison semblable au dessin qu'il a conçu. Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intellectuelle qui est Dieu, comme nous le démontrerons (quest. XLVI, art. 6), il faut donc reconnaître que la forme qui a servi de modèle au monde créé existe dans l'entendement divin, et qu'en Dieu il y a des idées, puisque c'est dans cette forme que la nature de l'idée consiste.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu ne connaît pas les choses d'après une idée existant hors de lui, et c'est pour cela qu'Aristote attaque sur les idées le sentiment de Platon, qui supposait que les idées existaient par elles-mêmes et non dans l'esprit (2).

Il faut répondre au *second*, que quoique Dieu se connaisse ainsi que toutes les autres choses par son essence, néanmoins son essence est le principe effectif des autres choses, mais non de lui-même ; c'est pourquoi elle a la nature de l'idée quand on la compare aux autres choses, mais elle ne l'a pas si on la compare à Dieu lui-même.

(1) D'après saint Augustin, les Latins désignent par les mots *forma*, *ratio*, *species*, ce que les Grecs entendent par le mot ἰδέα. Plusieurs écrivains font venir le mot *idée* du mot ἰδεῖν, *voir*; ils s'écartent alors complétement de la théorie platonicienne.

(2) Le tort de Platon est, en effet, d'avoir supposé que les idées étaient indépendantes de Dieu, ou du moins de ne pas s'être exprimé assez explicitement sur ce point, et d'avoir laissé croire à ses disciples qu'il était tombé dans cette erreur.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu est par son essence l'image de tout ce qui existe, et que par conséquent l'idée en Dieu n'est rien autre chose que son essence.

ARTICLE II. — EN DIEU Y A-T-IL PLUSIEURS IDÉES (1)?

1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas plusieurs idées. Car l'idée en Dieu est son essence. Or, l'essence de Dieu est une, donc l'idée aussi.

2. Comme l'idée est le principe de la connaissance et de l'action, de même l'art et la sagesse. Or, en Dieu il n'y a pas plusieurs arts ni plusieurs sagesses. Donc il n'y a pas non plus plusieurs idées.

3. Si on répond que les idées se multiplient en raison de leurs rapports avec les créatures, on peut encore insister de cette manière. La pluralité d'idées est en Dieu de toute éternité. En admettant que les créatures qui sont temporelles sont cause de cette pluralité, il s'ensuivra que ce qui est temporel aura produit quelque chose d'éternel.

4. Ces rapports ne sont en réalité que dans les créatures, ou ils sont encore en Dieu. S'ils ne sont que dans les créatures, puisque les créatures ne sont pas éternelles, la pluralité des idées ne le sera pas non plus. Car, dans ce cas, cette pluralité n'aurait d'autre raison que la multiplicité des créatures elles-mêmes. Si on suppose que ces rapports existent réellement en Dieu, il s'ensuit qu'il y a en Dieu une autre pluralité que celle des personnes; ce qui est contraire à saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. I, cap. 9 et seq.), qui dit qu'en Dieu tout est un, sauf la paternité, la génération et la procession. Ainsi donc il n'y a pas en Dieu plusieurs idées.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, q. 46) : Les idées sont les formes principales ou les raisons invariables et immuables des choses; elles n'ont pas été formées, elles sont par conséquent éternelles, et elles existent toujours de la même manière dans l'intelligence divine qui les renferme. Quoiqu'elles ne naissent, ni ne meurent, c'est cependant d'après elles que Dieu a formé tout ce qui peut naître ou mourir, tout ce qui naît et tout ce qui meurt (2).

CONCLUSION. — Puisque l'entendement divin renferme les raisons propres de toutes choses, il faut qu'il y ait nécessairement en lui plusieurs idées, mais à l'état de choses comprises (3).

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre en Dieu plusieurs idées. Pour le concevoir clairement, il faut remarquer que dans tout effet le but final est toujours l'objet auquel tend particulièrement l'agent principal; ainsi, dans une armée, le général s'applique surtout à l'ordre. Or, ce qu'il y a de mieux dans le monde, c'est l'ordre universel, comme l'a très-bien dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 52). L'ordre qui règne dans le monde est donc ce que Dieu a eu spécialement en vue, et il n'est pas l'effet accidentel d'une succession d'agents qui paraissent l'un après l'autre, comme quelques philosophes (4) l'ont pensé, en disant que Dieu a seulement fait la première créature, que celle-ci a fait la seconde, la seconde la troisième, et ainsi de suite jusqu'à la formation complète d'un monde dont Dieu n'aurait eu que l'idée de la

(1) En prouvant que Dieu a en lui-même les idées de tout ce qui existe, saint Thomas détruit à l'avance l'erreur de Simon le Magicien, de Basilide et des albigeois, qui niaient que Dieu eût créé le monde.

(2) A propos de ces paroles de saint Jean : *Omnia per ipsum facta sunt*, etc., saint Augustin est encore plus explicite : *Sicut in mente artificis est forma, seu ratio rei artificialæ producendæ, ità res omnes producibiles à Deo habent suas rationes et formas in intellectu Dei supremi artificis.*

(3) Cette restriction est ici placée pour faire comprendre que cette pluralité ne doit nuire en rien à la simplicité de Dieu.

(4) Saint Thomas avait sans doute en vue les alexandrins et les gnostiques, qui ont développé le système des émanations.

première créature. Cette grande harmonie ayant été créée et voulue par Dieu tout entière, il faut qu'il en ait eu l'idée. Mais on ne peut avoir l'idée d'un ensemble quelconque sans posséder en même temps la raison propre de toutes les parties qui le constituent. Ainsi, un architecte ne pourrait se faire l'idée d'une maison, s'il n'avait la connaissance propre de chacune des parties qui doivent la constituer. Il faut donc que dans son entendement Dieu possède une idée propre, individuelle de tous les êtres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, q. 46) que Dieu a créé chaque chose avec sa raison propre d'existence. D'où il résulte qu'en Dieu il y a plusieurs idées. — On peut aisément s'expliquer comment cette pluralité d'idées ne répugne pas à la simplicité de Dieu, en observant que l'idée de la créature est dans l'intelligence du créateur, comme une chose qu'il comprend, mais non comme une espèce ou image qui lui fasse comprendre l'objet qu'elle représente, et qui fasse ainsi passer son intelligence de la puissance à l'acte. C'est ainsi que la forme d'une maison est dans l'esprit d'un architecte une chose comprise à l'image de laquelle il bâtit avec des matériaux. L'intelligence divine, toute simple qu'elle est, peut donc comprendre une multitude infinie de choses ; sa simplicité ne serait atteinte que dans le cas où elle comprendrait chacune de ces choses sous autant d'espèces ou d'images particulières, comme nous le faisons. — Par conséquent il y a en Dieu plusieurs idées, mais ces idées existent dans son entendement comme les objets qu'il comprend. C'est ce qu'on peut rendre ainsi sensible. Dieu connaît parfaitement son essence, et il la connaît par conséquent de toutes les manières dont elle peut être connue. Or, on peut la connaître non-seulement en elle-même, mais encore dans les divers degrés de ressemblance et de participation qu'elle accorde aux créatures. Chaque créature tenant sa nature, son existence propre de la manière dont elle participe à l'essence divine, il s'ensuit que Dieu, en connaissant son essence dans la ressemblance qu'a avec elle telle ou telle créature, connaît en même temps la nature propre de cette créature et en possède l'idée. Il est donc manifeste que Dieu a plusieurs idées, puisqu'il connaît chaque chose dans sa nature propre.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'idée ne désigne pas l'essence absolument, elle ne la désigne que comme l'image ou la raison de tout ce qui existe. Par conséquent, comme une même essence peut comprendre plusieurs raisons, plusieurs images, de même aussi il peut y avoir en elle plusieurs idées.

Il faut répondre au *second*, que l'art et la sagesse sont des moyens de comprendre, tandis que l'idée est l'objet même de l'intelligence (1). Or, Dieu comprend une foule de choses par un seul et même acte de son esprit, et il les comprend non-seulement d'après ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais encore d'après ce qu'elles sont objectivement dans son intelligence. C'est ce qui constitue en lui la pluralité des idées. Ainsi, quand un architecte comprend la forme d'une maison qui existe matériellement, on dit qu'il connaît une maison ; mais s'il vient à concevoir en lui-même le plan d'un édifice et qu'il réfléchisse sur ce plan, on dit qu'il en comprend l'idée. Ainsi, Dieu connaissant non-seulement toutes les choses par son essence, mais ayant encore le sentiment de cette science, on dit aussi qu'il possède la raison des choses et qu'il y a en lui objectivement plusieurs idées.

Il faut répondre au *troisième*, que les rapports en vertu desquels les

(1) L'idée est la chose comprise, et comme il y en Dieu une foule de choses qu'il comprend il y en lui plusieurs idées. La sagesse est le moyen par lequel il comprend, et comme ce moyen est un, la sagesse est une.

idées se multiplient, ne sont pas produits par les créatures, mais qu'ils ont pour cause l'intelligence divine qui connaît son essence comme le type de tous les êtres qui sont en dehors d'elle.

Il faut répondre au *quatrième*, que les rapports qui multiplient les idées ne sont pas dans les créatures, mais en Dieu; toutefois ces rapports ne sont pas réels comme les relations qui distinguent les personnes divines; ce sont des rapports connus de Dieu (1).

ARTICLE III. — DIEU A-T-IL AUTANT D'IDÉES QU'IL Y A DE CHOSES QU'IL CONNAIT (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas en Dieu autant d'idées qu'il y a de choses qu'il connaît. Car Dieu connaît le mal, et cependant l'idée du mal n'est pas en lui, puisqu'il suivrait de là que le mal y serait aussi. Donc Dieu n'a pas autant d'idées qu'il connaît d'objets.

2. Dieu connaît ce qui n'est pas, ce qui ne sera pas, ce qui n'a pas été, comme nous l'avons dit (quest. xv, art. 9). Or, il n'a pas l'idée de ces choses; car, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 5), les idées sont les exemplaires de la volonté de Dieu qui déterminent et produisent les êtres. Donc il n'y a pas en Dieu l'idée de tout ce qu'il connaît.

3. Dieu connaît la matière première qui ne peut être l'objet d'une idée, puisqu'elle n'a pas de forme. Donc, etc.

4. Il est constant que Dieu connaît non-seulement les espèces, mais encore les genres, les individus et les accidents. Or, d'après Platon (3) qui a le premier parlé des idées, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, q. 46), toutes ces choses ne peuvent être l'objet d'une idée. Donc, etc.

Mais c'est le *contraire*. Les idées sont, d'après saint Augustin (*loc. cit.*), les raisons des choses qui existent dans l'entendement divin. Or, Dieu possède la raison propre de tout ce qu'il connaît. Donc il en a l'idée.

CONCLUSION. — Il y a en Dieu l'idée de toutes les choses qui doivent être faites dans le temps, et ces idées sont à l'état de types ou d'exemplaires; quant aux idées qui se rapportent aux choses qu'il pourrait faire, elles y sont comme les raisons formelles de la connaissance qu'il en a.

Il faut répondre que, d'après Platon, les idées étant les principes de la connaissance et de la génération des choses, sous ce double rapport l'idée doit exister dans l'entendement divin. Et d'abord, comme principe de génération, l'idée est un modèle, un exemplaire (4), et à ce titre elle appartient à l'intelligence pratique. Ensuite, comme principe de connaissance, l'idée est la raison des choses et appartient comme telle à la science spéculative. Comme exemplaire, l'idée se rapporte à tout ce que Dieu a créé dans un temps déterminé. Mais, comme principe de connaissance, elle se rapporte à toutes les choses que Dieu connaît, bien qu'il ne leur doive jamais donner l'être, c'est-à-dire à tous les possibles qu'il connaît dans leur raison propre et d'une manière spéculative.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu ne connaît pas le mal par sa raison propre, mais par la nature du bien qui lui est contraire. Il n'a donc pas l'idée du mal ni comme exemplaire, ni comme raison formelle.

Il faut répondre au *second*, que Dieu n'a que virtuellement une connais-

(1) C'est-à-dire des relations de raison qui ne nuisent pas à la simplicité de Dieu, puisqu'elles ne sont pas réelles.

(2) Cet article revient à ce que saint Thomas a établi contre Averroës et Algazel (quest. XIV, art. 6).

(3) Platon avait le tort, dans sa théorie, de sacrifier l'individu pour ne s'occuper que du général; c'est encore une erreur que saint Thomas a redressée.

(4) Il est à remarquer que, d'après saint Thomas, l'idée n'est principe qu'à titre d'exemplaire; par conséquent elle n'est pas la cause efficiente des choses, comme le prétendait Amauri; elle n'en est que la cause exemplaire.

sance pratique des choses qui ne sont pas, qui n'ont pas été et qui ne seront jamais. Par conséquent Dieu n'en a pas une idée si on entend par là un type ou un exemplaire, mais on peut soutenir le contraire si par idée on entend la raison des choses.

Il faut répondre au *troisième*, que Platon ayant supposé la matière incréée, n'admit pas qu'on en eût l'idée, mais il prétendit que l'idée et la matière étaient causes l'une et l'autre (1). Pour nous, qui établissons que la matière a été créée par Dieu sous une forme quelconque, la matière a en Dieu son idée, mais cette idée n'est pas autre que celle de l'être qui en est composé. Car la matière en elle-même n'existe pas et ne peut être connue.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne peut pas avoir pour le genre une autre idée que le type ou le modèle qui représente l'espèce, parce que le genre n'existe que dans l'espèce. Il en est de même des accidents qui accompagnent inséparablement le sujet, parce qu'ils sont produits en même temps que lui. Mais les accidents qui sont surajoutés au sujet ont leur idée spéciale. Ainsi, l'ouvrier qui fait une maison produit, dès le commencement, tous les accidents qui se rencontrent nécessairement dans un édifice. Si, quand la maison est faite, on y ajoute des peintures ou d'autres accessoires, ceci demande une autre forme. D'après Platon, les individus n'avaient pas une autre idée que celle de l'espèce pour deux raisons : 1° Parce que les individus n'ont d'existence individuelle que par la matière qu'il supposait incréée, comme le disent quelques-uns, et dont il faisait une cause au même titre que l'idée. 2° Parce que la nature ne s'occupe que des espèces, et qu'elle ne produit les individus que pour perpétuer leur espèce. Mais la providence divine ne s'étend pas seulement aux espèces, elle s'étend encore à chaque être en particulier, comme nous le prouverons (quest. XXII, art. 3).

QUESTION XVI.

DE LA VÉRITÉ.

La science ayant la vérité pour objet, après avoir parlé de la science de Dieu nous devons nous occuper de la vérité. — A cet égard huit questions se présentent : 1° La vérité n'existe-t-elle que dans l'esprit ? — 2° La vérité n'est-elle que dans l'entendement qui compose et qui divise ? — 3° Quel rapport y a-t-il entre la vérité et l'être ? — 4° Quels sont les rapports du vrai au bien ? — 5° Dieu est-il la vérité ? — 6° Y a-t-il une seule vérité qui fait que toutes les autres sont vraies, ou y en a-t-il plusieurs ? — 7° La vérité est-elle éternelle ? — 8° La vérité est-elle immuable ?

ARTICLE I. — LA VÉRITÉ N'EXISTE-T-ELLE QUE DANS L'ENTENDEMENT (2)?

1. Il semble que la vérité ne soit pas seulement dans l'entendement, mais qu'elle soit plutôt dans les choses. Car saint Augustin (*Sol.* lib. II, cap. 5) rejette cette définition du vrai : *Le vrai est ce que l'on voit*, parce que, dit-il, d'après cette définition, les pierres qui sont cachées dans le sein de la terre ne seraient pas de vraies pierres, puisqu'on ne les voit pas. Il rejette encore celle-ci : *Le vrai est ce qui est tel qu'il paraît à celui qui le connaît, s'il a la volonté et le pouvoir d'en prendre connaissance.* Car il suivrait de là, ajoute-t-il, qu'il n'y aurait rien de vrai s'il n'y avait personne pour le connaître. Il définit ainsi le vrai : *C'est ce qui est.* Il semble par là que la vérité soit dans les choses et non dans l'entendement.

(1) Au-dessus des idées et de la matière, Platon mettait Dieu, qui avait formé, organisé le monde, en reproduisant dans la matière les idées ou types éternels.

(2) Cette question présente d'abord deux sens, suivant que par l'entendement on conçoit l'entendement humain ou l'entendement divin. Les objections roulent principalement sur cette équivoque.

2. Si la vérité n'est que dans l'entendement, on devra considérer comme vrai tout ce qu'on regardera comme tel; ce qui est l'erreur des anciens philosophes (*Met.* XI, text. 6, et IV, text. 19 et seq.), qui disaient que tout ce qu'on voit est vrai (1). Il suivrait encore de là que deux choses contradictoires pourraient être également et en même temps vraies, puisque diverses personnes peuvent croire vraies des choses qui se contredisent.

3. Suivant qu'une chose est ou n'est pas, l'opinion qu'on s'en forme est vraie ou fausse, comme le dit Aristote (*Prædic.* cap. 1). Donc la vérité est plus dans les choses qu'elle n'est dans l'entendement.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit que le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'entendement (*Met.* lib. VI, text. 8).

CONCLUSION. — Le vrai étant le terme de l'intellect, comme le bon est celui de l'appétit, il faut que la vérité soit primitivement dans l'entendement et secondairement dans les choses suivant le rapport qu'elles ont avec l'intelligence dont elles dépendent.

Il faut répondre que comme le bon est le terme de l'appétit, de même le vrai est le terme de l'intellect. Toutefois il y a cette différence entre l'appétit et l'intellect, entre le désir et la connaissance, que celle-ci existe selon que l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, tandis que le désir est selon l'inclination du sujet qui désire vers l'objet désiré. Et ainsi, le terme du désir, c'est-à-dire le bon, est dans l'objet désiré, tandis que le terme de la connaissance, ou le vrai, est dans l'entendement. Comme le bon existe dans l'objet suivant le rapport qu'a cet objet avec l'appétit, et que, pour ce motif, la raison de bonté passe de l'un à l'autre de telle sorte qu'on dit de l'appétit qu'il est bon, parce qu'il se laisse solliciter par la bonté de l'objet extérieur qui agit sur lui; de même la vérité étant dans l'entendement en raison de la conformité qui existe entre lui et la chose qu'il a comprise, il faut nécessairement que la raison du vrai s'étende de l'entendement à la chose comprise, de telle façon que cette chose soit appelée vraie, suivant le rapport qu'elle a avec l'intelligence (2). — Or, la chose comprise peut être en rapport avec l'intelligence, soit par elle-même, soit par accident. Elle est par elle-même en rapport avec l'entendement quand son existence dépend de lui. Elle y est par accident lorsqu'elle est seulement susceptible d'être connue de lui. Ainsi une maison est en rapport par elle-même avec l'intelligence de l'architecte qui l'a construite, mais elle n'est en rapport qu'accidentellement avec l'intelligence des hommes dont elle ne dépend pas. Or, quand on veut porter un jugement sur une chose, on ne se fonde pas sur ce qu'elle a d'accidentel, mais bien sur ce qu'elle est en elle-même. Par conséquent on doit appeler vraie toute chose qui est absolument en rapport avec l'intelligence dont elle dépend. De là on appelle vraies toutes les œuvres d'art qui sont en rapport avec notre esprit; une maison vraie est celle qui rend parfaitement la pensée de l'architecte qui l'a construite; un discours vrai est celui qui exprime bien l'idée de celui qui le prononce. De même on dit que les êtres de la nature sont vrais quand ils reproduisent l'image des espèces qui sont dans l'entendement divin. On dit qu'une pierre est vraie, parce qu'elle a la nature propre que lui avait assignée la pensée divine avant sa création. Ainsi toutes les vérités sont primitivement dans l'entendement, secondairement dans les choses, et elles se rapportent à l'entendement comme à leur principe. — Les définitions qu'on a données de la vérité ont varié d'après

(1) Démocrite était de ce sentiment ainsi que tous les philosophes, qui ne donnaient pas aux connaissances d'autres bases que les sensations

(2) Cette différence que saint Thomas établit entre l'intelligence et la volonté, par rapport à leurs objets respectifs, est fondamentale; il y revient souvent et en tire le parti le plus avantageux.

ce double point de vue. En ne considérant la vérité que dans l'entendement, saint Augustin a pu dire : *La vérité est ce qui nous montre ce qui est* (*De verâ rel.* cap. 36). Et saint Hilaire a pu dire aussi que *le vrai est la déclaration ou la manifestation de l'être* (*De Trin.* lib. v). En considérant la vérité dans les choses extérieures, suivant le rapport qu'elles ont avec l'intelligence dont elles dépendent, saint Augustin l'a définie en disant *qu'elle est la parfaite ressemblance de la chose et de son principe.* Saint Anselme a dit (*De verit.* cap. 12) que *c'était une rectitude qui n'est connue que de l'esprit.* Avicenne l'a définie : *la propriété de l'être, ou le pouvoir qu'a chaque chose de rester ce qu'on l'a faite.* On peut dire qu'elle est *la conformité de la chose et de l'entendement* (1). Cette définition a l'avantage de convenir à la vérité sous l'un et l'autre point de vue.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle dans cet endroit de la vérité de la chose, sans s'occuper alors de son rapport avec l'entendement. Il ne la considère qu'accidentellement, et ce qui est accidentel ne doit pas servir de base à une définition.

Il faut répondre au *second,* que les anciens philosophes ne disaient pas que les espèces des choses naturelles provenaient d'une intelligence quelconque, mais qu'ils les attribuaient au hasard. Et comme ils remarquaient que le vrai doit être nécessairement en rapport avec l'entendement, ils étaient contraints d'établir la vérité des choses sur le rapport qu'elles ont avec notre esprit. De là une foule d'inconvénients qu'expose Aristote (*loc. cit.*) et dans lesquels nous ne tombons pas du moment où nous faisons consister la vérité des choses dans leur rapport avec l'intelligence divine.

Il faut répondre au *troisième,* que bien que la vérité soit produite dans notre esprit par les choses extérieures, ce n'est cependant pas un motif pour que nous admettions que la vérité réside primitivement hors de l'entendement, comme nous ne devons pas croire que la médecine soit la cause première de la santé, bien qu'elle la produise. Car c'est la vertu de la médecine et non sa santé qui guérit, puisque ce n'est pas un agent univoque. De même c'est l'être de la chose et non sa vérité qui produit le vrai dans notre esprit. C'est ce qui fait dire à Aristote que la vérité de la pensée et de la parole provient de ce que la chose existe, mais non de ce qu'elle est vraie.

ARTICLE II. — LA VÉRITÉ N'EXISTE-T-ELLE QUE DANS L'INTELLIGENCE QUI COMPOSE ET QUI DIVISE (2)?

1. Il semble que la vérité n'existe pas seulement dans l'intelligence qui compose ou qui divise. Car Aristote dit (*De animâ,* lib. III, text. 26) que les sens sont toujours vrais par rapport aux sensations qu'ils éprouvent, et que l'intelligence l'est aussi par rapport à l'essence de la chose (3) qu'elle connaît. Or, ni les sens, ni l'intellect qui connaît l'essence des choses, ne composent ni ne divisent, puisqu'ils ne raisonnent pas. Donc la vérité n'existe pas seulement dans l'entendement qui a ce double caractère.

2. Isaac dit dans son livre *des Définitions* (4) que la vérité est l'équation ou la conformité de l'intelligence et de l'objet perçu. Or, comme il y a équation entre l'intelligence des choses complexes et leur réalité, la même équation existe pour les choses incomplexes, et d'ailleurs les sens sentent

(1) *Adæquatio rei et intellectûs,* une conformité parfaite entre le sujet et l'objet. Cette définition est la plus profonde qu'on ait donnée.

(2) Il s'agit ici du vrai considéré comme objet connu. Cet article est l'explication d'un passage de la métaphysique d'Aristote (*Mét.* lib. VI *ad fin.*).

(3) *Quod quid est,* ou *quidditas,* que nous traduisons par le mot *essence. pure essence.*

(4) Isaac, fils d'Honain, était un traducteur arabe qui fit passer dans la langue du Coran un très-grand nombre d'ouvrages grecs. Gérard de Crémone traduisit en latin son livre *De definitionibus,* que saint Thomas cite ici (*Voyez* Fabricius, *Biblioth. méd. et inf. lat.* t. III, p. 39).

aussi les choses comme elles sont. Donc la vérité n'existe pas seulement dans l'intelligence qui compose et qui divise.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Met.* lib. VI, text. 8) que la vérité n'existe ni dans l'entendement, ni dans les choses à l'égard des notions simples et de la pure essence des êtres.

CONCLUSION. — Le vrai n'est que dans l'entendement qui compose et qui divise, il n'existe ni dans les sens, ni dans l'entendement qui connait la *quiddité* des choses, c'est-à-dire leur pure essence.

Il faut répondre que le vrai, comme nous l'avons dit (art. préc.), existe primitivement et fondamentalement dans l'intelligence. La vérité d'une chose consistant dans la possession de la forme propre à sa nature, il faut que l'intelligence, dans l'acte même de la connaissance, ne soit dans le vrai qu'autant qu'elle possède l'image ou la ressemblance de la chose connue qui est sa forme. C'est pourquoi la vérité se définit la conformité de l'intelligence et de l'objet, de telle sorte que connaître cette conformité c'est connaître la vérité (1). Les sens ne la connaissent d'aucune manière. Car quoiqu'il y ait dans l'œil l'image de l'objet visible, la vue ne saisit pas le rapport qu'il y a entre ce qu'elle ressent et l'objet qui la frappe. Mais l'entendement peut connaître la conformité qu'il y a entre lui et l'espèce intelligible. Toutefois il ne la connaît pas quand il juge de l'essence des choses. Mais quand il pense qu'une chose est comme la forme qu'il en possède, alors il connait proprement (2) le vrai et il l'exprime, ce qui a lieu par la composition et la division. Car dans toute proposition l'esprit affirme la chose exprimée par le sujet de la forme que l'attribut signifie, ou il la nie (3). C'est pourquoi il peut bien se faire que les sens soient dans le vrai à l'égard des choses qu'ils perçoivent, ou que l'entendement soit aussi dans le vrai touchant la connaissance qu'il a des essences; mais ils n'en ont pas la connaissance (4), ou ils ne l'expriment pas. Il en faut dire autant des mots incomplexes. La vérité peut donc être dans les sens ou dans l'intelligence qui connaît l'essence des êtres, mais elle y est comme dans toute chose vraie, elle n'y est pas comme l'objet connu est dans le sujet qui le connaît; ce qu'implique le mot vrai. Car la perfection de l'entendement est le vrai selon qu'il est connu. C'est pourquoi la vérité, à proprement parler, n'est ni dans les sens, ni dans l'entendement qui connaît l'essence des êtres, mais dans l'entendement qui compose et divise, c'est-à-dire qui forme des propositions. — La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE III. — LE VRAI ET L'ÊTRE SONT-ILS UNE MÊME CHOSE (5)?

1. Il semble que la vérité et l'être ne soient pas une seule et même chose. Car la vérité est, à proprement parler, dans l'entendement, comme nous

(1) « Le faux ni le vrai, dit Aristote, ne sont point dans les choses..., ils n'existent que dans la pensée; encore les notions simples, la conception des pures essences ne produisent-elles rien de semblable dans la pensée. » Et ses traducteurs ajoutent, pour l'éclaircissement de ce passage : Quand on dit *homme, cheval*, etc., on ne dit rien qui soit vrai ou faux, on n'affirme rien, on ne nie rien. Pour qu'il puisse y avoir vérité ou erreur, il faut un sujet et un attribut, et l'affirmation ou la négation de leur convenance ou de leur disconvenance. Cette note peut aider à comprendre le sens de cet article de saint Thomas, qui a ses difficultés.

(2) Ainsi pour que le vrai existe proprement dans l'entendement il faut deux choses : la conformité de l'entendement avec la chose qu'il perçoit et la connaissance de cette conformité.

(3) C'est ce qu'on appelle composer ou diviser; dans le premier cas, la proposition est affirmative; dans le second, elle est négative.

(4) Le vrai n'existe qu'improprement dans les sens et dans l'entendement ainsi considéré, parce qu'ils n'ont pas conscience de leur conformité avec la chose qu'ils perçoivent.

(5) Cette proposition est purement philosophique. Il eût été plus littéral de traduire ainsi : *Le vrai et l'être se disent-ils l'un de l'autre?*

l'avons dit (art. 1), tandis que l'être est dans les choses. Donc la vérité et l'être ne sont pas une seule et même chose.

2. Ce qui embrasse l'être et le non-être n'est pas la même chose que l'être. Or, la vérité embrasse l'être et le non-être; car il est vrai que ce qui est existe, et que ce qui n'est pas n'existe pas. Donc la vérité et l'être ne sont pas une seule et même chose.

3. Quand de deux choses l'une est avant l'autre on ne peut pas les réduire à une seule. Or, le vrai semble antérieur à l'être, car on ne comprend l'être que sous le rapport du vrai. Donc il semble que l'être et le vrai ne soient pas une seule et même chose.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*Met.* lib. II, text. 4) : Les choses ont la même disposition sous le rapport de l'être et sous le rapport du vrai (1).

CONCLUSION. — **Les choses ne pouvant être connues et vraies qu'autant qu'elles sont des êtres, il s'ensuit nécessairement que l'être et le vrai ainsi que le bon sont une seule et même chose; seulement le vrai ajoute à l'être un rapport qui en fait l'objet de l'intelligence.**

Il faut répondre que comme le bon est l'objet de la volonté, ainsi le vrai est l'objet de la connaissance. Or, une chose est un objet de connaissance d'autant plus élevé qu'elle possède plus d'être. C'est ce qui a fait dire à Aristote que notre âme est en quelque sorte toutes choses par les sens et l'entendement. Pour la même raison que le bon revient à l'être, le vrai doit donc y revenir aussi. Mais avec cette différence, c'est que le bon ajoute à l'être un rapport qui en fait l'objet de la volonté, tandis que le vrai y ajoute un rapport qui en fait l'objet de l'intelligence.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. 1), le vrai est tout à la fois dans les choses et dans l'entendement. Le vrai qui est dans les choses est substantiellement la même chose que l'être. Le vrai qui est dans l'entendement est aussi la même chose que l'être, comme l'effet manifesté est la même chose que le principe qui le manifeste. Car c'est en cela, comme nous l'avons dit (*ibid.*), que consiste la nature du vrai. Quoiqu'on puisse dire de l'être et du vrai qu'ils sont tout à la fois l'un et l'autre dans les choses et dans l'entendement, il y a cette différence, c'est que l'être est principalement dans les choses, tandis que le vrai est principalement dans l'esprit, et cette différence provient de ce que l'être et le vrai ne sont pas connus de nous sous le même rapport (2).

Il faut répondre au *second*, que le non-être n'a rien en lui-même qui le fasse connaître; on ne le connaît qu'autant que l'intelligence en fait un objet de connaissance. Ainsi donc le vrai est fondé sur l'être dans le sens que le non-être est un être de raison, c'est-à-dire une conception de l'esprit.

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit que l'être ne peut être saisi que sous le rapport du vrai, cette proposition a deux sens. Elle peut signifier qu'on ne peut saisir l'être sans que *par suite* on ne soit en rapport avec le vrai, et dans ce sens elle est exacte. On peut aussi entendre par là qu'on ne pourrait saisir l'être sans saisir *en même temps* le rapport du vrai, et elle est fausse. On ne peut saisir le vrai sans saisir le rapport de l'être, parce que l'être entre dans la nature du vrai, mais il n'y a pas de réciprocité. Il en est de même du rapport de l'intelligible à l'être. On ne peut comprendre un être s'il n'est intelligible, mais on peut comprendre l'être sans

(1) C'est-à-dire : le rang qu'une chose occupe dans l'ordre de l'être est aussi celui qu'elle occupe dans l'ordre de la vérité.

(2) Ou bien de ce qu'ils diffèrent par rapport à nous rationnellement.

comprendre son intelligibilité. De même l'être compris est vrai quoiqu'en comprenant l'être on ne comprenne pas le vrai.

ARTICLE IV. — LE BON EST-IL RATIONNELLEMENT ANTÉRIEUR AU VRAI (1)?

1. Il semble que le bon soit rationnellement antérieur au vrai. Car ce qui est le plus universel a la priorité, d'après Aristote (*Phys.* lib. I, text. 3). Or, le bon est plus universel que le vrai; car le vrai n'est qu'une sorte de bon, celle qui est en rapport avec l'intelligence. Donc le bon est rationnellement antérieur au vrai.

2. Le bon est dans les choses, le vrai dans l'intelligence qui compose et divise, comme nous l'avons prouvé (art. 2). Or, ce qui est dans les choses est antérieur à ce qui est dans l'esprit. Donc le bon est rationnellement antérieur au vrai.

3. La vérité est une espèce de vertu, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 7). Or, la vertu est contenue dans l'idée du bon, puisqu'elle n'est qu'une qualité de l'esprit, comme le dit saint Augustin (*Cont. Jul.* lib. VI, cap. 7). Donc le bon est antérieur au vrai.

Mais c'est le *contraire.* Ce qui existe dans un plus grand nombre de choses est antérieur rationnellement. Or, le vrai est dans des choses où n'est pas le bon, par exemple, dans les mathématiques. Donc le vrai est antérieur au bon.

CONCLUSION. — Puisque le vrai tient de plus près à l'être que le bon et qu'il a rapport à la connaissance qui est antérieure à la volonté dont le bon est l'objet, il s'ensuit qu'il a rationnellement la priorité sur le bon.

Il faut répondre que, bien que le bon et le vrai rentrent dans l'être, ils diffèrent cependant entre eux rationnellement. Et sous ce rapport on peut dire, absolument parlant, que le vrai est antérieur au bon, ce qui se prouve de deux manières : 1° Le vrai tient de plus près à l'être qui est antérieur au bon; car le vrai se dit de l'être immédiatement et absolument, tandis que le bon ne se dit de l'être qu'autant qu'il a une perfection quelconque qui le rend désirable; 2° la connaissance précédant le désir, le vrai qui est l'objet de la connaissance doit être naturellement avant le bon qui est l'objet du désir.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intelligence et la volonté agissent mutuellement l'une sur l'autre. L'intelligence comprend la volonté, et la volonté veut que l'intelligence comprenne. C'est ce qui fait que parmi les choses qui ont rapport à l'intelligence on place aussi celles qui ont rapport à la volonté, et réciproquement. C'est ce qui fait aussi que dans l'ordre des choses désirables le bon est considéré comme l'objet général et le vrai comme un objet particulier; tandis que dans l'ordre des choses intelligibles, c'est le vrai qui est l'objet général et le bon l'objet particulier. Ainsi donc, de ce que le vrai est une sorte de bien il s'ensuit que le bon lui est antérieur dans l'ordre des choses qui sont l'objet de nos désirs, mais il n'en résulte pas qu'il lui soit antérieur absolument.

Il faut répondre au *second*, que l'ordre rationnel des êtres est réglé par l'ordre suivant lequel nous les comprenons. Or, notre intelligence saisit avant tout l'être lui-même, elle a en second lieu le sentiment de sa perception, et elle se porte en troisième lieu vers l'être. Ainsi, le premier objet de son activité est donc l'être, le second le vrai, le troisième le bon,

(1) Toutes ces propositions ont pour objet de nous donner une juste idée de l'ordre et de l'origine de nos connaissances, ce qui est très-essentiel. Ainsi, d'après saint Thomas, nous connaissons d'abord l'être, ensuite le vrai, et en troisième lieu le bon. On pourrait partir de là pour établir une classification générale des sciences.

quoique le bon existe dans les choses et que le vrai soit dans l'entendement.

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu qu'on appelle vérité n'est pas la vérité en général, mais une sorte de vérité qui fait que l'homme se montre dans ses paroles et ses actes tel qu'il est. On appelle en particulier vérité de la vie, la vertu qui dirige l'homme pendant toute sa carrière, et le porte à remplir la mission dont Dieu l'a chargé sur cette terre. De même la vérité de la justice est ce qui fait que l'homme respecte d'après la loi tous les droits de ses semblables. On conçoit qu'on ne peut légitimement, dans le raisonnement, passer de ces vérités particulières à la vérité générale qui nous occupe ici.

ARTICLE V. — DIEU EST-IL LA VÉRITÉ (1)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas la vérité. Car la vérité existe dans l'intelligence qui compose et divise, et en Dieu il n'y a ni composition, ni division. Donc la vérité n'est pas en lui.

2. D'après saint Augustin (*De verâ rel.* cap. 36), la vérité d'une chose consiste dans sa ressemblance avec son principe. Or, Dieu ne peut ressembler à son principe. Donc la vérité n'est pas en lui.

3. Tout ce qu'on dit de Dieu on le dit comme de la cause première de tous les êtres. Ainsi, comme son être est la cause de tout être, sa bonté la cause de toute bonté, de même sa vérité devrait être la cause de toute vérité. Or, il est vrai que l'on pèche. Dieu serait donc cause de la vérité de cette proposition, ce qui est évidemment faux.

Mais c'est le *contraire*. Car Notre-Seigneur a dit : *Je suis la voie, la vérité et la vie* (Joan. XIV, 6).

CONCLUSION. — Dieu étant son être et son intelligence, ainsi que la mesure de tout être et de toute intelligence, non-seulement la vérité est en lui, mais il est la vérité première et souveraine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la vérité est dans l'entendement quand il saisit les choses telles qu'elles sont objectivement, et elle est dans les choses quand leur existence est conforme à l'entendement. Or, si la vérité a ce caractère, c'est surtout en Dieu qu'elle se trouve. Car, non-seulement son être est conforme à son intelligence, mais il est son intelligence même, et son intelligence est la mesure et la cause de tout autre être et de toute autre intelligence. D'où il suit que non-seulement la vérité est en lui, mais qu'il est lui-même la première et souveraine vérité.

Il faut répondre au *premier* argument, que bien que dans l'entendement divin il n'y ait ni composition, ni division, cependant, dans sa simplicité, il juge de tout et connaît tous les êtres complexes. Et c'est ainsi que la vérité est dans son entendement.

Il faut répondre au *second*, que le vrai pour notre entendement consiste dans sa ressemblance avec son principe, c'est-à-dire avec les choses auxquelles il emprunte ses connaissances ; la vérité des choses consiste dans leur conformité avec leur principe, c'est-à-dire avec l'entendement divin. Mais, à proprement parler, on ne peut pas dire de la vérité divine qu'elle est la ressemblance d'un principe, à moins qu'on ne l'approprie au fils qui a un principe. Mais si on voulait entendre cette proposition de l'essence divine elle-même, il faudrait la résoudre en une proposition négative, comme

(1) L'Ecriture dit (Jer. X) : *Dominus autem Deus verus est.* (Num. XII) : *Non est Deus, quasi homo, ut mentiatur.* (Sap. I) : *Abominatio est Domino labia mendacia.* (Rom. III) : *Est autem Deus verax.* Il paraît qu'il y a des auteurs qui avaient avancé que Dieu pouvait tromper ou mentir, par sa puissance ordinaire, au moyen de ses ministres. Melchior Canus réfute vivement cette erreur (*De locis theologicis*, lib. II, cap. 5).

quand on dit : *Le Père existe par lui-même parce qu'il n'existe pas par un autre.* On peut dire de même que la vérité divine est la ressemblance d'un principe en ce sens que son être n'est pas dissemblable à son intelligence (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le non-être et les privations n'ont pas de vérité par eux-mêmes, mais qu'ils ne sont que des conceptions de l'esprit. Or, toutes nos conceptions viennent de Dieu, par conséquent tout ce qu'il y a de vrai dans cette proposition : *Un tel est un fornicateur*, vient de Dieu. Mais si l'on en conclut que Dieu est l'auteur que cet individu a péché, on fait le sophisme *fallacia accidentis* (2).

ARTICLE VI. — N'Y A-T-IL QU'UNE SEULE VÉRITÉ D'APRÈS LAQUELLE TOUTES LES CHOSES SONT VRAIES (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait qu'une seule vérité d'après laquelle toutes les choses sont vraies. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 8) qu'il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de l'esprit humain. Or, la vérité est au-dessus de l'esprit humain, puisque si elle n'était pas au-dessus, l'esprit humain pourrait en être juge. Ce qui n'est pas, car maintenant notre esprit juge tout d'après la vérité et non d'après lui-même. Donc Dieu seul est la vérité, et il n'y a pas d'autre vérité que lui.

2. Saint Anselme dit (*In dial. de verit.* cap. 14) que ce que le temps est aux choses temporelles la vérité l'est aux choses vraies. Or, il n'y a qu'un temps pour toutes les choses temporelles. Donc il n'y a qu'une vérité d'après laquelle toutes les choses sont vraies.

Mais c'est le *contraire*. Car le Psalmiste dit : *Les vérités ont été diminuées par les enfants des hommes* (*Ps.* XI, 2).

CONCLUSION. — La vérité, considérée par rapport à l'entendement dans lequel elle réside avant d'être dans les choses, se multiplie autant que les intelligences qui la perçoivent se multiplient elles-mêmes : mais la vérité considérée par rapport aux choses est une et souveraine, et c'est d'après elle qu'on dit toutes les choses vraies ou véritables.

Il faut répondre que dans un sens il y a une vérité unique d'après laquelle tout est vrai, mais que dans un autre sens il n'en est pas ainsi. Pour bien saisir cette proposition il faut savoir que quand on emploie un prédicat univoquement pour plusieurs choses, ce prédicat doit être propre à chacune d'elles individuellement. Ainsi le prédicat *animal* doit convenir à toutes les espèces d'animaux. Mais quand on n'applique un prédicat à plusieurs choses que par analogie, il n'est absolument propre qu'à l'une d'elles, à celle dont les autres tirent leur dénomination. Ainsi, le prédicat *sain* se dit de l'animal, de l'urine et de la médecine : il se dit proprement de l'animal, et par analogie de l'urine ou de la médecine en tant que signe ou cause de santé pour l'animal. Et quoique la santé ne soit ni dans la médecine, ni dans l'urine, il y a dans l'une et l'autre quelque chose qui y a rapport et qui justifie l'emploi du prédicat. — Or, nous avons dit (art. 1) que la vérité était en premier lieu dans l'entendement, et en second lieu dans les choses suivant le rapport qu'elles ont avec l'entendement divin. Si donc nous parlons de la vérité selon qu'elle existe dans l'entendement d'après sa nature propre, il faudra reconnaître qu'il y a autant de vérités qu'il y a d'entendements créés, et que dans le même entendement il y en a autant que d'objets connus. C'est pour-

(1) Cette réponse au second argument a pour objet d'indiquer tous les sens que l'on peut donner au mot de saint Augustin sans tomber dans l'erreur.

(2) *Fallacia accidentis.* Le sophisme que l'École a ainsi nommé a lieu lorsque l'on tire une conclusion absolue, simple et sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident.

(3) Cette question toute philosophique offre une réponse péremptoire contre les hérétiques qui prétendaient que Dieu seul était juste, et que les hommes ne l'étaient pas.

quoi saint Augustin, développant cette pensée du Psalmiste : *Les vérités ont été diminuées par les enfants des hommes*, dit que comme le visage d'un homme peut se reproduire en même temps dans un miroir sous plusieurs images ; de même la vérité divine, qui est souverainement une, donne lieu à plusieurs vérités en se reflétant dans ses créatures. Mais si nous parlons de la vérité telle qu'elle est dans les choses, nous trouvons que toutes sont vraies, d'après une vérité première et unique à laquelle chacune d'elles ressemble selon son entité (1). Et quoiqu'il y ait plusieurs essences et plusieurs formes de choses, il n'y a cependant qu'une seule vérité, celle de l'entendement divin, qui est la vérité souveraine d'après laquelle on appelle toutes les choses vraies.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme ne juge pas de toutes choses d'après une vérité quelconque ; ses jugements n'ont d'autre règle que la vérité première qui se réfléchit comme dans un miroir, en lui communiquant les premiers principes qui sont la base de l'intelligence. D'où il suit que la vérité première est au-dessus de notre âme. On peut dire aussi que la vérité créée qui existe dans notre entendement est supérieure à l'âme, non d'une manière absolue, mais sous un rapport, selon qu'elle est sa perfection, comme on peut dire que la science est plus noble que l'âme. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il n'y a aucun être substantiel, à l'exception de Dieu, qui soit plus grand que l'âme raisonnable.

Il faut répondre au *second*, que le mot de saint Anselme est exact quand on parle de la vérité des choses par rapport à l'entendement divin (2).

ARTICLE VII. — LA VÉRITÉ CRÉÉE EST-ELLE ÉTERNELLE (3)?

1. Il semble que la vérité créée soit éternelle. Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. II, cap. 8) qu'il n'y a rien de plus éternel que les vérités mathématiques, comme la nature du cercle, trois et deux font cinq. Or, ces vérités sont des vérités créées. Donc la vérité créée peut être éternelle.

2. Ce qui existe toujours est éternel. Or, les choses universelles sont de tous les temps et de tous les lieux. Elles sont donc éternelles. Donc le vrai l'est aussi, puisqu'il est ce qu'il y a de plus universel.

3. Ce qui est vrai maintenant, il a toujours été vrai qu'il devait exister. Or, comme la vérité d'une proposition qui a rapport au présent est une vérité créée, il en est de même de la vérité d'une proposition qui a rapport à l'avenir. Donc il y a des vérités créées qui sont éternelles.

4. Tout ce qui n'a ni commencement ni fin est éternel. Or, la vérité des propositions que nous formons n'a ni commencement ni fin. Car si on suppose qu'elle a commencé d'être, il était vrai de dire, avant qu'elle n'existât, qu'elle n'était pas, et cette proposition était elle-même une sorte de vérité, et par conséquent la vérité existait avant d'avoir commencé à exister. De même si on suppose que la vérité a une fin, il s'ensuivra qu'elle existe après avoir cessé d'être, puisqu'il sera vrai de dire que la vérité n'existe plus. Donc la vérité est éternelle.

Mais c'est le *contraire*. Car, comme nous l'avons prouvé (quest. x, art. 3), il n'y a que Dieu qui soit éternel.

(1) *Entitas.*

(2) Cette distinction, comme je l'ai déjà remarqué, est fondamentale. Elle est nécessaire pour bien comprendre toutes les discussions auxquelles se livre saint Thomas.

(3) Le concile de Latran a défini ce point de doctrine en ces termes : *Firmiter credimus... quod solus Deus suâ omnipotenti virtute ab initio de nihilo condidit creaturam angelicam, mundanam et humanam.* Puisqu'il n'y a d'éternel que l'entendement divin, il est évident qu'il n'y a de vérité éternelle que celle qui existe en lui. Saint Thomas renverse ainsi radicalement l'erreur des trinitaires, qui supposaient notre entendement éternel.

CONCLUSION. — Aucune vérité créée n'est éternelle, il n'y a que la vérité divine qui le soit, parce qu'elle est inséparable de l'entendement divin qui est lui-même éternel.

Il faut répondre que la vérité des propositions que nous formons n'est rien autre chose que la vérité de l'entendement qui les forme. Car toute proposition est dans la pensée, et elle est exprimée par la parole. Dans la pensée elle est vraie en elle-même ; dans la parole elle n'est pas vraie en elle-même, c'est-à-dire elle n'est pas vraie d'une vérité qui lui soit propre et qui existe en elle-même comme dans son sujet; elle n'est vraie qu'autant qu'elle exprime une vérité de l'entendement. Ainsi, on dit que l'urine est saine, non parce qu'elle renferme la santé en elle-même, mais parce qu'elle est le signe de la santé de l'animal. De même, comme nous l'avons dit (art. 1), toutes les choses sont appelées vraies d'après la vérité de l'entendement. Par conséquent, s'il n'y avait pas d'entendement éternel, il n'y aurait pas de vérité éternelle, et comme il n'y a que l'intelligence de Dieu qui ait ce caractère, il n'y a de vérité éternelle qu'en elle. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il y ait autre chose que Dieu qui soit éternel, parce que la vérité de son entendement c'est lui-même, comme nous l'avons prouvé (art. 5).

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature du cercle, que trois et deux font cinq, sont des vérités mathématiques qui ont leur éternité dans la pensée de Dieu.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut comprendre qu'une chose est dans tous les temps et tous les lieux de deux manières. 1° Parce qu'elle a dans sa nature assez de ressources pour s'étendre à tous les temps et à tous les lieux ; ce qui convient à Dieu qui est en effet partout et toujours. 2° Parce que sa nature n'a rien qui détermine son existence dans le temps ou dans l'espace. Ainsi on dit que la matière première est une, non parce qu'elle a une forme unique comme l'homme est un d'après l'unité de sa forme, mais parce qu'il n'y a rien en elle qui la distingue d'une chose plutôt que d'une autre. On dit de même que tout ce qui est universel, existe partout et toujours, parce que les universaux sont des abstractions qui échappent aux conditions du temps et de l'espace. Mais on ne doit pas en conclure qu'ils sont éternels, à moins qu'on ne veuille dire qu'ils existent comme tels dans l'entendement divin.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui existe maintenant devait être, parce qu'avant de se produire il existait dans la cause qui l'a produit. Par conséquent si on avait enlevé sa cause, cet effet n'aurait plus eu de raison pour exister. Or, il n'y a que la cause première qui soit éternelle. Par conséquent, s'il a toujours été vrai que les choses qui existent devaient être, c'est qu'elles ont toujours existé dans une cause éternelle qui est Dieu lui-même.

Il faut répondre au *quatrième*, que notre entendement n'étant pas éternel, la vérité des propositions que nous formons ne l'est pas non plus, mais qu'elle a eu un commencement. Et avant que cette vérité n'existât il n'était pas vrai de dire qu'elle existait, sinon dans l'entendement divin qui seul possède la vérité éternelle. Mais il est vrai de dire maintenant qu'elle n'existait pas alors. Ce qui n'est vrai toutefois que de la vérité qui est dans notre entendement, et non de la vérité qui existe dans les choses. Car cette vérité qui est en nous a pour objet le non-être, et le non-être n'a rien de vrai en lui-même, il n'a de vérité que celle qui est dans l'entendement qui le perçoit. D'où l'on voit qu'on n'est autorisé à dire qu'une vérité n'a pas existé qu'autant que nous saisissons sa non-existence comme antérieure à son existence même.

ARTICLE VIII. — LA VÉRITÉ EST-ELLE IMMUABLE (1)?

1. Il semble que la vérité soit immuable. Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. II, cap. 12) que la vérité n'est pas égale à l'esprit, parce qu'elle serait muable comme l'esprit lui-même.

2. Ce qui reste le même après toute espèce de changement est immuable; ainsi la matière première n'est ni engendrée, ni corruptible, parce qu'elle reste la même après la génération et la corruption de tous les êtres. Or, la vérité subsiste après tous les changements, parce que, quels que soient les changements qui arrivent, il est toujours vrai de dire d'une chose, qu'elle est ou qu'elle n'est pas. Donc elle est immuable.

3. Si la vérité des propositions que nous formons était susceptible de changer, ce serait surtout quand les choses qu'elles expriment changent elles-mêmes. Or, même dans ce cas elle ne change pas. Car, d'après saint Anselme, la vérité est une certaine règle qui fait que chaque chose remplit ce que l'entendement divin pense d'elle. Or, cette proposition, *Socrate est assis*, emprunte à la pensée divine sa signification et la conserve même quand Socrate n'est plus assis. Donc la vérité de la proposition ne change pas.

4. La même cause produit le même effet. Or, la vérité de ces trois propositions : *Socrate est assis, s'asseoira, s'est assis*, a pour cause la même chose. Donc leur vérité est la même, et il faut que l'une d'elles soit nécessairement vraie. Leur vérité est donc immuable, et il en est de même de toute autre proposition.

Mais c'est le *contraire*. Car le Psalmiste dit : *Les vérités ont été diminuées par les enfants des hommes* (*Psal.* XI, 2).

CONCLUSION. — La vérité de l'entendement divin est seule immuable, celle de notre esprit est changeante parce que nos opinions le sont aussi, et que nous ignorons d'ailleurs beaucoup de choses; mais la vérité des choses naturelles ne change pas.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la vérité n'existe, à proprement parler, que dans l'entendement, et les choses sont appelées vraies d'après la vérité qui réside dans l'entendement. Par conséquent c'est au point de vue de l'intellect qu'il faut examiner si la vérité est changeante. Or, la vérité de l'entendement consiste dans sa conformité avec les choses qu'il perçoit. Cette conformité peut varier de deux manières, comme tout rapport en raison de ses deux termes. Ainsi il y a variété du côté de l'entendement quand la chose restant la même, l'esprit s'en fait néanmoins une autre opinion. Il y a encore variation, quand la chose change, bien que l'esprit reste le même. Dans l'un et l'autre cas ce qui était vrai devient faux. Donc, s'il y avait un entendement qui ne fût pas ainsi susceptible de changer d'opinion et qui comprît les choses de telles façon que rien ne pût changer l'idée qu'il en a, la vérité serait en lui immuable. Or, tel est, comme nous l'avons prouvé (quest. XII, art. 13), l'entendement divin. — La vérité qui est en lui est donc immuable, mais il n'en est pas de même de celle qui est dans notre esprit. Ce n'est pas qu'elle soit elle-même le sujet du changement, mais c'est notre esprit qui change en passant du vrai au faux; ce qui fait que ses formes sont variables. Mais la vérité de l'entendement divin, d'après laquelle on appelle vraies toutes les choses naturelles, est absolument immuable.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle de la vérité divine.

(1) Saint Thomas réfute ici l'erreur des agnoëtes, qui prétendaient que l'entendement divin n'est pas toujours dans le même état, et celle de Secundinus, qui voulait que Dieu fût changeant.

Il faut répondre au *second*, que le vrai et l'être rentrent l'un dans l'autre. Ainsi donc comme l'être ne s'engendre ni se corrompt par lui-même, mais par accident dans le sens que tel ou tel être (1) est corrompu ou engendré, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 76), de même la vérité change non pas dans le sens qu'aucune vérité ne reste, mais parce que ce qui était vrai dans un temps ne l'est plus ensuite.

Il faut répondre au *troisième*, qu'une proposition est vraie, non-seulement comme les autres choses sont vraies quand elle remplit la fin à laquelle l'entendement divin l'a destinée, mais elle est encore vraie d'une manière toute spéciale dans le sens qu'elle exprime la vérité de l'entendement lui-même (2). Cette vérité consiste dans la conformité de l'esprit avec la chose qu'il perçoit. Cette conformité n'existant plus, la vérité de l'opinion et par conséquent de la proposition est détruite. Ainsi cette proposition : Socrate est assis, est vraie dans sa forme, parce que ces paroles expriment un sens bien déterminé, et elle est vraie aussi dans sa signification, tant que Socrate est assis, parce qu'elle exprime une opinion vraie. Mais si Socrate se lève, elle reste vraie dans le premier sens et devient fausse dans le second.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'action de Socrate qui a déterminé la vérité de cette proposition : *Socrate est assis*, n'est pas la même sous tous les rapports, pendant, après et avant qu'il est assis. Par conséquent la vérité que cette action produit varie, et elle doit être exprimée par diverses propositions qui expriment le présent, le passé et le futur. De ce que l'une de ces trois propositions est nécessairement vraie, il ne résulte pas que la même vérité reste invariable.

QUESTION XVII.

DE LA FAUSSETÉ.

Nous avons ensuite à parler de la fausseté, comme opposée à la vérité. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La fausseté existe-t-elle dans les choses? — 2° La fausseté existe-t-elle dans les sens? — 3° La fausseté existe-t-elle dans l'intelligence? — 4° Y a-t-il opposition entre le vrai et le faux?

ARTICLE I. — LA FAUSSETÉ EXISTE-T-ELLE DANS LES CHOSES (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de fausseté dans les choses. Car saint Augustin dit (*Sol.* lib. II, cap. 8) : Si le vrai est ce qui est, on conclura que le faux n'existe nulle part, quelque répugnance qui s'y trouve.

2. Le faux est ce qui trompe. Or, les choses ne trompent pas, comme le dit saint Augustin (*De ver. rel.* cap. 33), parce qu'elles ne montrent que leur apparence. Donc le faux ne se trouve pas dans les choses.

3. On dit que le vrai est dans les choses par suite du rapport qu'elles ont avec l'entendement divin, comme nous l'avons vu (quest. XVI, art. 1). Or, toutes les choses sont, comme êtres, des images de la Divinité, par conséquent il n'y a point en elles de fausseté.

(1) L'être, en général, n'est susceptible ni d'être engendré ni d'être corrompu, parce que rien dans la nature ne s'anéantit; la génération et la corruption ne regardent que les individus.

(2) Une proposition est vraie *logiquement* quand elle est construite conformément aux règles du langage, et elle est vraie *réellement* quand la chose qu'elle exprime est exacte; c'est la distinction que fait ici saint Thomas.

(3) Dans cette question, saint Thomas traite de la certitude, et il soulève à ce sujet tous les problèmes qui ont été, il y a quelques années, l'objet d'une vive controverse parmi nous. La première chose qu'il examine, c'est de savoir s'il y a des choses fausses objectivement, et, par conséquent, si l'erreur a une cause extrinsèque.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De verâ rel.* cap. 34) que tout corps est un corps vrai, mais une fausse unité, parce qu'il imite l'unité et qu'il n'est pas elle. Or, tous les êtres imitent l'unité divine et sont cependant loin de la reproduire. Donc il y a du faux dans tous les êtres.

CONCLUSION. — Dans les choses considérées relativement à l'entendement divin, il n'y a pas de fausseté absolument parlant, sinon dans les êtres libres qui ont le pouvoir de se soustraire à la volonté de Dieu; mais dans les choses considérées relativement à notre intelligence il peut y avoir fausseté par rapport à la manière dont nous les exprimons et par suite de la manière dont elles ont été produites.

Il faut répondre que le vrai et le faux étant opposés, et leur opposition existant par rapport à une même chose, il faut chercher d'abord la fausseté là où on trouve d'abord la vérité, c'est-à-dire dans l'entendement. Or, il n'y a vérité ou fausseté dans les choses qu'autant qu'elles sont en rapport avec l'entendement. Et comme toute chose emprunte sa dénomination à ce qui lui convient absolument, et ne reçoit qu'une dénomination relative de ce qui ne lui convient qu'accidentellement, on peut dire une chose absolument fausse quand on la compare à l'entendement dont elle dépend et duquel elle relève absolument; mais si on la compare à une intelligence avec laquelle elle n'est qu'accidentellement en rapport, on ne pourra l'appeler fausse. Or, les choses naturelles dépendent de l'intelligence divine, comme les choses artistiques de l'intelligence humaine. C'est pourquoi on dit que les œuvres d'art sont absolument fausses quand elles s'écartent des formes artistiques, et on dit d'un artisan qu'il a fait une œuvre fausse quand il a manqué aux règles de son art. — Dans les choses dépendantes de Dieu on ne peut donc trouver de fausseté dans leurs rapports avec l'entendement divin, car tout ce qui leur arrive procède d'un ordre supérieur établi par l'intelligence suprême. Il n'y a que les agents libres qui aient le pouvoir de se soustraire à cet ordre, et c'est en cela que consiste le péché, qui est appelé par l'Ecriture, fausseté et mensonge, d'après cette parole du Psalmiste : *Pourquoi aimez-vous la vérité et cherchez-vous le mensonge* (*Ps.* IV, 3)? C'est dans le même sens qu'on appelle par opposition les actions vertueuses, *vérité de la vie,* parce qu'elles rentrent dans l'ordre établi par l'intelligence suprême, d'après ce mot de saint Jean : *Celui qui accomplit la vérité vient à la lumière* (Joan. III, 21). — Mais, relativement à notre intelligence, les choses naturelles qui ne s'y rapportent qu'accidentellement peuvent être appelées fausses, non absolument, mais à certains égards, et cela de deux manières. 1° Quant à la manière dont on les exprime. Ainsi on pourra dire faux tout ce que le discours exprime ou tout ce que l'esprit se représente faussement. Dans ce sens on peut dire qu'une chose est fausse quand on affirme d'elle ce qu'elle n'est pas. Ainsi un diamètre commensurable est une chose fausse, comme le dit Aristote (*Met.* V, text. 34), et un acteur tragique est un faux Hector, selon l'expression de saint Augustin (*Sol.* lib. II, cap. 10). Au contraire on dira qu'une chose est vraie quand on affirme d'elle ce qui lui convient. 2° Les choses peuvent être fausses par suite de la manière dont elles sont produites. Ainsi on appelle fausse une chose qui est produite de façon à ce que l'on ait d'elle une opinion fausse. Et comme nous sommes portés à juger des choses d'après leur forme apparente, parce que nous ne les connaissons d'abord que par les sens qui ont pour objets premiers les accidents extérieurs, il arrive que ce qui a extérieurement une ressemblance avec d'autres objets est appelé faux relativement à ces mêmes objets : ainsi le fiel est un faux miel, l'étain un faux argent. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sol.* lib. II, cap. 6) que nous appelons fausses les choses qui ressemblent aux

vraies. Et Aristote ajoute (*Met.* lib. v, text. 34) que nous appelons fausses toutes celles qui sont de nature à nous paraître telles qu'elles ne sont pas ou ce qu'elles ne sont pas. De cette manière nous disons encore que l'homme est faux lorsqu'il recherche les opinions ou les locutions fausses (*Met.* lib. v, text. 34); mais nous ne lui donnons pas ce nom quand il peut les inventer, parce qu'à ce titre on devrait appeler faux les savants et les sages (*Met.* lib. v, *loc. cit.*).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on appelle vraie la chose qui se rapporte à l'entendement suivant ce qu'elle est, et qu'on l'appelle fausse quand on établit ce rapport sur ce qu'elle n'est pas. Ainsi un véritable acteur est un faux Hector. C'est ainsi que comme dans les choses qui sont il y a une sorte de non-être, de même il y a en elles une sorte de fausseté.

Il faut répondre au *second*, que les choses ne trompent pas par elles-mêmes, mais par accident. Elles prêtent à la fausseté parce qu'elles portent avec elles-mêmes la ressemblance de ce qu'elles ne sont pas réellement (1).

Il faut répondre au *troisième*, que ce n'est pas relativement à l'entendement divin qu'on dit que les choses sont fausses, ce qui signifierait qu'elles sont fausses absolument; qu'on ne le dit que relativement à notre esprit, ce qui signifie qu'elles ne le sont que sous certains rapports.

Il faut répondre au *quatrième* argument (2), qu'une représentation ou une ressemblance défectueuse n'emporte avec elle l'idée de fausseté qu'autant qu'elle excite à mal juger une chose. Il n'y a donc pas fausseté partout où il y a ressemblance, mais seulement partout où il y a une ressemblance trompeuse qui peut induire en erreur. Ce qui ne se trouve que dans un certain nombre de choses.

ARTICLE II. — Y A-T-IL FAUSSETÉ DANS LES SENS (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas fausseté dans les sens. Car saint Augustin dit (*De ver. rel.* cap. 33) : Si tous les sens nous disent comment ils sont affectés, je ne sache pas que nous soyons en droit de leur demander davantage. Il semble d'après ces paroles que nous ne soyons pas trompés par les sens et qu'il n'y ait pas en eux de fausseté.

2. Aristote dit (*Met.* lib. iv, text. 24) que la fausseté n'est pas propre aux sens, mais à l'imagination.

3. Il n'y a ni vrai, ni faux dans les choses incomplexes, mais seulement dans les choses complexes. Or, ce n'est pas aux sens qu'il appartient de composer et de diviser. Donc il n'y a pas de fausseté en eux.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Sol.* lib. ii, cap. 6) que nous sommes trompés par tous nos sens et que les images nous font illusion.

CONCLUSION. — Les sens étant portés par eux-mêmes vers les objets qui leur sont propres, et n'étant qu'accidentellement affectés par ce qui leur est commun, ne sont jamais dans le faux à l'égard de l'objet qui leur est propre, à moins que l'organe ne soit mal disposé; mais à l'égard des objets qui ne leur sont pas propres, ils peuvent nous tromper.

Il faut répondre que la fausseté n'est pas dans les sens autrement que n'y

(1) Elles paraissent ce qu'elles ne sont pas. Il y a ainsi désaccord entre le *paraître* et l'*être*.

(2) Les objections précédentes tendaient à prouver qu'il n'y a rien de faux dans les êtres; l'objection à laquelle cette quatrième question se rapporte, avait pour but d'établir au contraire qu'il y a du faux en tout. Saint Thomas montre que la vérité est entre ces deux extrêmes.

(3) Les sens sont-ils susceptibles de se tromper? Cette question, que la philosophie a si souvent agitée, est parfaitement éclaircie par la distinction que fait ici saint Thomas. Il établit clairement en quelles circonstances les sens sont infaillibles, et en quelles circonstances ils ne le sont pas.

est la vérité. Or, la vérité n'y est pas de telle sorte que les sens la connaissent, mais elle y est en tant que les sens ont une perception vraie des choses sensibles, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 2). Ce qui a lieu lorsqu'ils saisissent les choses telles qu'elles sont. D'où il arrive qu'il y a fausseté dans les sens, par là même qu'ils perçoivent ou qu'ils jugent les choses autrement qu'elles ne sont. Or, ils connaissent les choses en raison de l'image qu'ils en possèdent, et cette image peut être en eux de trois manières différentes : 1° Primitivement et par elle-même, comme la vue possède l'image des couleurs et des autres choses sensibles qui lui sont propres. 2° Par elle-même et non primitivement; c'est ainsi que la vue a l'image de la figure ou de la grandeur et des autres choses sensibles qui lui sont communes avec d'autres sens. 3° Ni par elle-même, ni primitivement, mais par accident; c'est ainsi que dans la vue il y a l'image d'un homme, non en tant qu'homme, mais comme objet coloré qui se trouve accidentellement être un homme. — A l'égard de leurs objets propres, les sens n'ont pas de fausses connaissances, ou ils n'en ont qu'accidentellement et dans de rares circonstances, par exemple lorsque l'organe est mal disposé et qu'il ne reçoit pas convenablement la forme sensible, comme il arrive à toutes nos facultés passives qui par suite d'une indisposition reçoivent défectueusement l'impression des agents. Ainsi, quand on est malade, l'organe du goût peut être tellement vicié que ce qui est doux paraisse amer. A l'égard des choses sensibles qui leur sont communes, les sens, même à l'état normal, peuvent juger faussement par accident, parce qu'ils ne se rapportent pas à ces objets directement, mais accidentellement et par suite du rapport qu'ils ont avec d'autres objets particuliers (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'affection des sens est la sensation même. Ainsi, quand nos sens nous disent de quelle manière ils sont affectés, nous ne pouvons être trompés dans le jugement que nous portons sur le sentiment que nous éprouvons (2); mais comme les sens sont quelquefois affectés par les objets extérieurs d'une manière qui n'est pas conforme à la nature de ces objets, il s'ensuit qu'ils nous font quelquefois voir les choses autrement qu'elles ne sont. Ainsi donc les sens nous trompent par rapport aux objets qu'ils nous font connaître, mais ils ne nous trompent pas à l'égard des affections que nous éprouvons.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que l'erreur n'est pas propre aux sens, parce que les sens ne se trompent pas à l'égard de leur objet propre. C'est pourquoi, dans une autre version, la pensée d'Aristote est mieux rendue par ces paroles : *Les sens ne trompent pas à l'égard de leur objet propre.* L'imagination est une source d'erreur, parce qu'elle représente l'image d'une chose absente. Par conséquent quand on prend l'image de la chose pour la chose elle-même, il en résulte une fausseté. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. V, text. 34) que les ombres, les peintures et les songes sont des faussetés, parce que les choses dont ils donnent l'image n'existent pas.

Il faut répondre au *troisième*, que cet argument prouve que l'erreur n'existe pas dans les sens comme dans le sujet qui connaît le vrai et le faux.

ARTICLE III. — LA FAUSSETÉ EST-ELLE DANS L'ENTENDEMENT (3)?

1. Il semble que la fausseté n'existe pas dans l'entendement. Car saint

(1) Ainsi les sens peuvent juger faussement de la grandeur, parce qu'ils ne s'adressent pas directement à l'objet étendu, mais à sa dimension apparente.

(2) C'est ce qu'on a exprimé en disant que les sens jugent infailliblement *de rebus in ordine ad nos*.

(3) L'intelligence peut-elle se tromper? Saint Thomas passe ainsi en revue tous nos moyens de

Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 32) : Quiconque se trompe n'a pas l'intelligence de la chose sur laquelle il se trompe. Or, on dit que la fausseté consiste dans une sorte de connaissance qui nous induit en erreur. Donc elle n'existe pas dans l'entendement.

2. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 51) que l'entendement est toujours droit. Donc la fausseté n'est pas en lui.

Mais c'est le *contraire*. Là où il y a combinaison de pensées (1), il y a vérité et fausseté, dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 21). Or, cette combinaison se fait dans l'entendement. Donc il y a vérité et fausseté dans l'entendement.

CONCLUSION. — La fausseté n'existe qu'accidentellement dans l'entendement qui conçoit l'essence ou la *quiddité* des choses; mais elle existe dans l'entendement qui compose et qui divise.

Il faut répondre que comme une chose a l'être par sa forme propre, de même la faculté de connaître a la connaissance par la ressemblance ou l'image de l'objet connu. Par conséquent, comme un être naturel ne peut être absolument dépouillé des propriétés essentielles que sa forme suppose, et qu'il ne peut être défectueux que sous le rapport des accidents ou des conséquents — ainsi un homme, par exemple, peut être privé de ses pieds ou d'autres membres, mais on ne peut le dépouiller de ce qui constitue la nature humaine — de même la faculté de connaître ne peut se tromper à l'égard de la chose dont elle a en elle-même l'image, mais elle peut faillir à l'égard de ses accidents ou de ses conséquences. Ainsi nous avons dit que la vue ne se trompe pas sur son objet propre, mais bien sur les objets communs (2) qui en sont une conséquence et sur les accidents qui s'y rattachent. Or, comme les sens sont directement affectés par l'image des objets sensibles qui leur sont propres, de même l'intelligence l'est par la ressemblance de la *quiddité* de la chose. C'est pourquoi elle ne peut pas plus se tromper sur cette quiddité que les sens ne peuvent se tromper par rapport à leur objet propre. Mais elle peut se tromper en composant ou en divisant. Ainsi elle peut attribuer à la chose dont elle connaît la quiddité telle propriété qui n'en est pas la conséquence, ou même qui lui est contraire. Par conséquent l'entendement peut se tromper dans ses jugements de la même manière que les sens à l'égard des choses sensibles qui leur sont communes ou qu'ils perçoivent par accident. En y mettant toutefois cette différence que nous avons exprimée (quest. XVI, art. 2) à l'égard de la vérité, c'est que la fausseté peut être dans l'entendement, non-seulement parce que ses connaissances sont fausses, mais parce que l'intelligence connaît la fausseté d'une chose aussi bien que sa vérité, tandis que la fausseté ne peut exister dans les sens et être connue d'eux comme telle, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.). Il n'y a donc, à proprement parler, de fausseté dans l'entendement que par rapport aux combinaisons (3). Cependant il peut y avoir aussi fausseté accidentellement dans l'acte par lequel l'intelligence connaît l'essence des choses. C'est ce qui arrive quand une sorte de combinaison vient se joindre à cet acte, ce qui a lieu en deux circonstances : 1° quand l'entendement attribue à une chose la définition d'une autre, comme si on

connaître, pour nous apprendre le degré de confiance que nous devons accorder à chacun d'eux.

(1) Le mot grec employé par Aristote, νοημάτων a le même radical que celui qui exprime l'*intelligence*. Saint Thomas l'a traduit par le mot *intellectuum*, mais en français il n'était pas possible de lui conserver ainsi son radical.

(2) *Communs* à plusieurs sens comme la grandeur.

(3) Je n'ai pas vu de terme plus convenable pour rendre le mot *compositio* que saint Thomas emploie.

appliquait à l'homme la définition du cercle ; parce que la définition d'une chose est fausse par rapport à une autre; 2° quand on réunit dans une même définition des choses qui ne peuvent s'accorder entre elles. Dans ce cas la définition est fausse non-seulement par rapport à son objet, mais elle est fausse en elle-même. Ainsi cette définition : *un animal raisonnable à quatre pieds*, implique une fausseté dans l'entendement. Et l'entendement est tombé dans le faux en formant cette proposition : *il y a un animal raisonnable qui a quatre pieds* ; il y a là erreur de combinaison (1). Mais quand l'entendement ne compose pas et qu'il s'arrête aux essences simples, pures, il ne peut jamais être faux, il est vrai, ou il ne comprend absolument rien.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'essence de la chose étant l'objet propre de l'entendement, nous disons que nous comprenons une chose quand nous l'avons ramenée à ses principes essentiels et que nous l'avons jugée à cet état, comme il arrive dans les démonstrations où l'erreur n'est pas possible. C'est ainsi qu'il faut entendre cette parole de saint Augustin, que celui qui se trompe ne comprend pas la chose sur laquelle il se trompe; mais l'illustre docteur n'a pas voulu dire par là qu'aucune des opérations de notre esprit n'était susceptible d'erreur.

Il faut répondre au *second*, que l'entendement est toujours droit par rapport aux principes sur lesquels il ne peut pas plus se tromper que sur l'essence des choses. Les principes évidents par eux-mêmes sont ceux qu'on saisit aussitôt qu'on a l'intelligence des termes qui les composent, parce que le prédicat est contenu dans la définition même du sujet (2).

ARTICLE IV. — LE VRAI ET LE FAUX SONT-ILS CONTRAIRES (3)?

1. Il semble que le vrai et le faux ne soient pas contraires. Car le vrai et le faux sont opposés comme ce qui est et ce qui n'est pas. En effet, le vrai est ce qui est, comme le dit saint Augustin (*Sol.* lib. II, cap. 5). Or, ce qui est et ce qui n'est pas ne sont pas opposés comme contraires. Donc le vrai et le faux ne sont pas contraires.

2. De deux choses contraires l'une n'est pas renfermée dans l'autre. Or, le faux est dans le vrai, parce que, comme dit saint Augustin, un acteur ne serait pas un faux Hector s'il n'était un véritable acteur (*Sol.* lib. II, cap. 10). Donc le vrai et le faux ne sont pas contraires.

3. En Dieu il n'y a pas de contraire. Car rien n'est contraire à la substance divine, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 2). Or, la fausseté est opposée à Dieu, puisque dans les saintes Ecritures on appelle l'idolâtrie un mensonge : *Ils ont pris le mensonge*, c'est-à-dire, d'après la glose, les idoles (Jer. VIII, 5). Donc le vrai et le faux ne sont pas contraires.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*Periher.* lib. II, cap. ult.) qu'une opinion fausse est contraire à une opinion vraie.

CONCLUSION. — Le vrai et le faux, quand ils ont un même sujet et qu'ils posent en lui quelque chose, sont contraires.

Il faut répondre que le vrai et le faux sont opposés comme contraires et non comme l'affirmation et la négation (4), suivant le sentiment de quelques philosophes. — En effet, la *négation* ne pose rien et ne se détermine aucun

(1) On a réuni ensemble des parties qui ne se conviennent pas.

(2) On voit que saint Thomas s'en rapportait à l'évidence. Il n'a, d'ailleurs, fait que développer ici les idées qu'Aristote expose dans son traité de l'âme (Voy. liv. III, chap. 6).

(3) Cette question se rattache à la logique, et elle a son importance. Aristote la traite fort longuement dans le dernier chapitre de son *Hermenia*, où il prouve que les propositions contraires se tirent de la nature des pensées contraires, et que les pensées vraiment contraires sont celles qui affirment et qui nient une même chose d'une même chose.

(4) L'affirmation et la négation sont seulement contradictoires.

sujet propre, et pour ce motif elle peut s'appliquer à l'être aussi bien qu'au non-être. La *privation* ne pose rien, mais elle se détermine un sujet, ce qui la fait définir par Aristote (*Met.* lib. IV, text. 41, et lib. V, text. 27) une négation dans le sujet : ainsi on n'appelle aveugle que celui qui est fait pour voir. Le *contraire* pose quelque chose et a un sujet ; ainsi le noir est une espèce de couleur. Le *faux* pose quelque chose ; car, comme dit Aristote (*Met.* lib. IV, text. 27), il est faux, parce qu'il affirme l'existence de ce qui n'est pas, ou la non-existence de ce qui est. Ainsi, comme le vrai pose l'acception adéquate de la chose, de même le faux en pose l'acception non adéquate. D'où il est évident que le vrai et le faux sont contraires.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui est dans les choses est la vérité de la chose, mais que ce qui est tel qu'on le comprend est vrai pour l'entendement où la vérité réside primitivement. D'où l'on voit que le faux est ce qui n'est pas tel qu'on le comprend. Or, concevoir l'être et le non-être, c'est, d'après Aristote, faire deux actes contraires ; car il prouve que ces deux propositions : *le bien est bon, le bien n'est pas bon,* sont contraires (*Periher.* lib. II, cap. ult.).

Il faut répondre au *second*, que le faux ne repose pas sur le vrai qui lui est contraire, ni le mal sur le bien qui lui est contraire, mais sur celui qui leur sert de sujet. Et il en est ainsi parce que le vrai est contraire au faux, le bien au mal, et qu'ils se réduisent à l'être. Ainsi comme toute privation repose sur un sujet qui est un être, de même tout mal repose sur un bien quelconque, et tout ce qui est faux repose sur quelque chose de vrai.

Il faut répondre au *troisième*, que les choses contraires et opposées n'étant en dernière analyse qu'une privation, il n'y a point de contraire en Dieu considéré en lui-même ; il n'y en a ni sous le rapport de sa bonté, ni sous celui de sa vérité, puisqu'il ne peut y avoir de fausseté dans son entendement. Mais dans notre pensée la notion de Dieu peut avoir son contraire. Car la notion fausse de sa divinité est contraire à la notion véritable. Ainsi les saintes Ecritures appellent les idoles des mensonges, par opposition à la vérité divine, parce que l'idolâtrie est une erreur contraire aux véritables sentiments qu'on doit avoir sur l'unité de Dieu.

QUESTION XVIII.

DE LA VIE DE DIEU.

Comprendre étant le propre des êtres vivants, après avoir traité de la science et de l'intelligence divine, il faut parler de sa vie. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Quels sont les êtres qui vivent ? — 2° Qu'est-ce que la vie ? — 3° La vie est-elle en Dieu ? — 4° Toutes les choses sont-elles vie en Dieu ?

ARTICLE I. — TOUTES LES CHOSES NATURELLES SONT-ELLES VIVANTES (1) ?

1. Il semble que toutes les choses naturelles soient vivantes. Car Aristote dit (*Phys.* lib. VIII, text. 1) que le mouvement est une sorte de vie répandue dans tous les êtres qui existent. Or, tout ce qui existe dans la nature participe au mouvement. Donc toutes les choses naturelles participent à la vie.

2. On dit que les plantes vivent, parce qu'il y a en elles le principe d'un

(1) On peut être étonné de trouver des questions semblables dans une *Somme théologique*. Mais il faut se rappeler que saint Thomas considérait, à juste titre, la théologie comme la science des sciences, et qu'il faisait un devoir à tout docteur de connaître les sciences naturelles, parce qu'une foule d'erreurs ont eu là leur origine (Voy. ce qu'il dit à ce sujet, *Summ. cont Gent.* lib. II).

mouvement qui les fait croître et décroître. Or, le mouvement local est plus parfait et naturellement antérieur au mouvement d'accroissement et de décroissement, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 56). Donc, puisque tous les corps naturels ont un principe quelconque de mouvement local, il semble que tous les êtres naturels vivent.

3. Parmi les corps naturels il y a des éléments très-imparfaits auxquels on attribue cependant la vie ; ainsi on dit des eaux vives. Donc à plus forte raison les autres corps naturels ont-ils la vie.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 6) que dans les plantes brille le dernier reflet de la vie et qu'elles sont les dernières des créatures vivantes. Or, les corps inanimés sont au-dessous des plantes. Donc ils ne vivent pas.

CONCLUSION. — Le mouvement étant le moyen de distinguer les êtres qui vivent de ceux qui ne vivent pas, on appelle, à proprement parler, vivants les êtres qui se meuvent eux-mêmes d'une certaine manière.

Il faut répondre que nous pouvons emprunter aux êtres qui vivent évidemment les notions nécessaires pour distinguer ce qui vit de ce qui ne vit pas. Or, les animaux vivent évidemment ; car il est dit dans Aristote (*De plantis*, lib. I, cap. 1) que la vie se montre surtout dans les animaux. Il faut donc, d'après leur caractère, distinguer les êtres qui vivent de ceux qui ne vivent pas, et ces caractères se révèlent surtout au début et à la fin de la vie. — Or, le premier signe de vie dans l'animal c'est la production de mouvements spontanés, et nous disons qu'il vit tant que ces mouvements persévèrent en lui. Mais quand il cesse de se mouvoir par lui-même, et qu'il est mû seulement par un autre, on dit que la vie n'est plus en lui, qu'il est mort. D'où il est clair qu'il n'y a de vivant à proprement parler que les êtres qui se meuvent eux-mêmes d'une certaine manière, soit qu'ils aient le mouvement proprement dit que l'on appelle l'acte de l'être imparfait, c'est-à-dire de l'être qui existe en puissance, soit qu'ils aient le mouvement que l'on appelle communément l'acte de l'être parfait, et qui est le propre de l'intelligence et du sentiment, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 28). Ainsi donc, on appelle vivants tous les êtres qui se meuvent et qui agissent d'eux-mêmes, tandis qu'on n'accorde cette épithète que par analogie aux êtres qui ne sont par leur nature susceptibles ni de se mouvoir, ni d'agir (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce mot d'Aristote peut s'entendre du mouvement premier, c'est-à-dire du mouvement des corps célestes ou du mouvement en général. Dans ces deux sens on appelle par analogie, mais non à proprement parler, le mouvement la vie des corps naturels. Car le mouvement céleste est pour tous les autres corps de la nature ce qu'est pour l'animal le mouvement du cœur, qui est la condition de la vie. De même le mouvement naturel est aussi pour les choses de la nature ce qu'est pour le corps humain toute action vitale. De telle sorte que si l'univers n'était qu'un seul et même animal, et que ce mouvement eût son origine, comme quelques-uns l'ont supposé (2), dans un principe intérieur, il s'ensuivrait qu'il serait la vie de tous les corps qui existent dans la nature.

Il faut répondre au *second*, que le mouvement ne convient aux corps graves et légers qu'autant qu'ils sont en dehors des lois de leur nature, comme

(1) Cette erreur fut celle de Campanella, qui attribuait la vie et le sentiment à tous les êtres.

(2) Ce sentiment fut celui de plusieurs philosophes anciens. Pythagore faisait de l'universalité des êtres un tout auquel il donnait une âme pour l'animer, et Zénon faisait du monde un grand animal de figure sphérique, nageant dans le vide (Diog. Laert. lib. VII, cap. 139).

quand ils sont hors du lieu qui leur est propre. Car quand ils sont dans leur lieu propre et naturel, ils sont en repos. Pour les plantes et les autres choses qui ont vie, elles se meuvent non d'un mouvement local, mais d'un mouvement vital qui est une des lois de leur nature, et même ce mouvement vital ne peut cesser sans que les lois de leur nature ne soient en même temps violées. — De plus, les corps graves et légers n'ont de mouvement que celui qui leur est imprimé par une cause extérieure qui leur donne la forme qu'ils ont en les engendrant, ou qui les détruit par une action contraire, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 12). Ainsi ils ne se meuvent pas comme les êtres vivants.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on appelle eaux vives celles qui coulent sans cesse. On appelle mortes les eaux dont le cours n'est pas continuel, mais qui sont stagnantes, comme les eaux des citernes et des étangs. On parle ainsi par analogie. Car, selon qu'elles paraissent se mouvoir, elles sont une image de la vie, quoiqu'il n'y ait pas en elles ce qui fait l'essence même de la vie, parce qu'elles n'ont pas d'elles-mêmes ce mouvement, et qu'elles le doivent seulement à une cause extérieure, comme il en est du mouvement de tous les autres corps graves ou légers.

ARTICLE II. — LA VIE EST-ELLE UNE OPÉRATION (1)?

1. Il semble que la vie soit une espèce d'opération. Car il n'y a de division possible qu'autant qu'on se renferme dans le genre de la chose que l'on divise. Or, on divise la vie d'après certaines opérations, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 13), qui distingue dans la vie quatre choses : la nutrition, la sensation, la locomotion et l'intelligence (2). Donc la vie est une sorte d'opération.

2. On dit que la vie active est autre que la vie contemplative. Or, on ne distingue les contemplatifs de ceux qui mènent la vie active que par certaines opérations. Donc la vie est une sorte d'opération.

3. Connaître Dieu est une sorte d'opération. Or, *la vie*, d'après saint Jean, *consiste à connaître le seul vrai Dieu* (Joan. XVII, 3). Donc la vie est une opération.

Mais c'est le *contraire*. Aristote a dit (*De animâ*, lib. II, text. 37) : Vivre, pour les êtres qui vivent, c'est être.

CONCLUSION. — Le mot *vie* signifie dans son sens propre la substance et l'être des choses qui se meuvent, quelquefois on l'emploie improprement pour exprimer une opération vitale.

Il faut répondre que, tel que nous l'avons dit (quest. préc. art. 3), notre intelligence qui connaît la quiddité ou l'essence des choses comme son objet propre et direct, reçoit ses connaissances des sens qui ont pour objets propres les accidents extérieurs. C'est ce qui fait que nous ne connaissons l'essence des choses que par les apparences qui nous frappent extérieurement. Et comme nous donnons aux choses des noms qui sont en rapport avec la connaissance que nous en avons, ainsi que nous l'avons démontré (quest. XIII, art. 1), il arrive que la plupart des mots que nous employons pour désigner l'essence des choses sont empruntés à leurs propriétés extérieures. C'est pourquoi ces mots sont pris quelquefois dans leur sens propre, et alors ils expriment l'essence des choses qu'on a voulu leur faire signifier ; quelquefois ils ne désignent que les propriétés auxquelles ils sont empruntés, et dans ce cas ils sont employés dans un sens plus im-

(1) Cette question fondamentale est un des plus grands problèmes que puissent discuter les psychologues et les naturalistes.

(2) Ces quatre grandes divisions dans les facultés qui constituent la vie sont reconnues et admises par la science moderne, qui n'a point eu à les modifier (V. Muller, *Manuel de physiologie*, t. I, p. 59).

propre. C'est ainsi que le mot *corps* est pris pour exprimer la substance corporelle bien qu'il vienne des trois dimensions qui accompagnent cette substance et qu'il soit ainsi une espèce de quantité. — Il en faut dire autant de la vie. Car le mot *vie* est emprunté de l'apparence extérieure qu'ont les choses vivantes, c'est-à-dire de leur mouvement spontané. Il n'a cependant pas été créé pour exprimer ce mouvement, mais pour désigner les substances qui se meuvent naturellement d'elles-mêmes (1), ou qui se portent de quelque manière vers l'action. D'après cela, *vivre* n'est rien autre chose que d'exister avec une telle nature; seulement le mot *vie* exprime d'une manière abstraite cette façon d'existence, comme le mot *course* exprime abstractivement l'action de courir. D'où l'on voit que le mot *vivant* n'est pas un prédicat accidentel, mais un prédicat substantiel. Quelquefois le mot *vie* est pris dans un sens plus impropre pour les opérations vitales auxquelles il est emprunté. C'est ainsi qu'Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 9) que vivre c'est surtout sentir ou comprendre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote prend dans cette circonstance le mot vivre comme exprimant une action ou une opération vitale. Ou plutôt il serait mieux de dire que sentir et comprendre sont pris tantôt pour des opérations, tantôt pour l'être même des choses qui sentent et qui comprennent. Car Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 9) que vivre c'est sentir ou comprendre, c'est-à-dire avoir une nature capable de sentiment ou d'intelligence, et dans ce sens il distingue quatre sortes d'êtres vivants. En effet, si nous jetons un regard sur les êtres qui forment l'univers, nous voyons des êtres vivants qui usent seulement d'aliments, et qui ne sont susceptibles que de croître et de décroître en se reproduisant; d'autres n'ont que le sentiment et sont absolument immobiles, comme les huîtres; d'autres ont de plus la propriété de se mouvoir et d'aller d'un lieu dans un autre, comme les quadrupèdes, les oiseaux, et en général tous les animaux parfaits; d'autres ont en outre la faculté de penser, comme l'homme.

Il faut répondre au *second*, qu'on appelle œuvres vitales celles dont le principe est dans le sujet qui les produit, de telle sorte qu'il est porté de lui-même à faire ces actions. Or, il arrive que dans les hommes non-seulement il y a des principes naturels, tels que leurs facultés natives, qui leur font produire invinciblement tels ou tels actes, mais l'éducation forme encore en eux certaines inclinations qui les portent à différentes espèces d'actions qui leur deviennent pour ainsi dire naturelles, et qu'ils trouvent d'ailleurs très-agréables. C'est pourquoi ces actions, qui sont agréables à l'homme, pour lesquelles il a une inclination très-prononcée, qui sont le moyen et le but de son existence, sont appelées par analogie sa vie. Ainsi, on dit des uns qu'ils mènent une vie débauchée, et des autres qu'ils mènent une vie honnête. Dans le même sens on distingue la vie active de la vie contemplative, et on dit aussi que la vie éternelle consiste à connaître Dieu.

La réponse au *troisième* argument devient par là même évidente.

ARTICLE III. — EST-IL CONVENABLE D'ATTRIBUER A DIEU LA VIE (2)?

1. Il semble qu'on ne puisse pas dire que Dieu est vivant. Car on dit d'un être qu'il vit parce qu'il se meut, comme nous l'avons vu (art. préc.).

(1) Cuvier définit la vie : le mouvement des molécules qui entrent et qui sortent pour entretenir le corps de l'animal. Il la réduit ainsi à l'état de nutrition, mais il regarde la sensibilité et le mouvement comme les caractères les plus influents pour classer les animaux (V. *Règne animal*, t. I, p. 11 et suiv.).

(2) Les deux articles précédents ne sont que des préliminaires qui mènent à la question traitée ici. Saint Thomas y explique rationnellement le sens qu'on doit attacher à ces paroles de l'Ecriture : *Tu es Christus, Filius Dei vivi* (Matth. XVI). *Speramus in Deum vivum* (I. *Tim.* IV). *Cor meum*, etc.

Or, Dieu ne se meut pas et ne peut être mû. Donc on ne peut pas dire qu'il vit.

2. Tous les êtres qui vivent ont reçu un principe de vie. Car il est dit dans Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 31) que l'âme est le principe et la cause de la vie du corps. Or, Dieu n'a pas de principe. Donc il n'est pas convenable de dire qu'il vit.

3. Dans les choses vivantes qui sont autour de nous, le principe de vie est l'âme végétative qui ne peut exister que dans les êtres matériels. Donc il n'est pas convenable d'attribuer la vie aux choses spirituelles.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans les Psaumes : *Mon cœur et ma chair brûlent d'ardeur pour le Dieu vivant* (Ps. LXXXIII, 8).

CONCLUSION. — La nature de Dieu étant son intelligence même, il a par là même la vie en lui au degré le plus élevé.

Il faut répondre que la vie est en Dieu de la manière la plus propre et la plus excellente. En effet, si la vie consiste dans le mouvement spontané des êtres, et non dans le mouvement qu'ils reçoivent des causes extérieures, plus ce mouvement spontané est parfait, et plus est développée la vie qu'on trouve en eux. Or, dans les êtres qui se meuvent et qui sont mus on distingue trois choses. Il y a d'abord la *fin*, qui est le mobile de l'agent ; ensuite la *forme*, qui est le moyen par lequel l'agent principal agit, et l'*instrument*, qui ne produit rien en vertu de sa forme, mais qui emprunte toute son action à la vertu de l'agent principal. L'instrument ne fait qu'exécuter l'action. Or, il y a des êtres qui se meuvent et qui se bornent à exécuter leur mouvement ; c'est la nature qui détermine en eux la forme par laquelle ils agissent, et la fin qui est le but de leur action. Telles sont les plantes, qui d'après la forme que la nature leur a imposée se meuvent suivant qu'elles croissent ou décroissent. Il y en a d'autres qui se meuvent, mais qui ne se bornent pas à exécuter leur mouvement. Ils acquièrent par eux-mêmes la forme qui en est le principe. Tels sont les animaux, dont les mouvements ont pour principe une forme qui ne leur est pas imposée par la nature, mais qu'ils ont reçue par l'intermédiaire de leurs sens. C'est pourquoi plus leurs sens sont développés et plus ils ont de facilité pour se mouvoir. Car les animaux qui n'ont pas d'autres sens que celui du tact, ne se meuvent qu'en se dilatant ou en se resserrant, comme font les huîtres qui n'ont guère plus de mouvement que les plantes. Au contraire, ceux qui ont les sens assez développés pour connaître non-seulement ce qu'ils touchent et ce qui est près d'eux, mais encore ce qui est éloigné, se dirigent d'eux-mêmes vers les objets qui sont dans l'éloignement, et y tendent directement. — Cependant, quoique les animaux reçoivent des sens la forme qui est le principe de leur mouvement, ils ne déterminent pas par eux-mêmes la fin de leurs actions, mais elle leur est imposée par la nature, qui les pousse instinctivement à agir d'après la forme que leurs sens ont perçue (1). Il faut donc considérer comme supérieurs aux animaux les êtres qui se meuvent eux-mêmes en vue d'une fin qu'ils ont eux-mêmes choisie. Ce qui ne peut se faire au reste que par la raison et par l'intelligence, qui seule connaît le rapport de la fin et des moyens, et qui sait ordonner entre eux tous les êtres. — D'où il résulte que la meilleure manière de vivre est celle des êtres intelligents. Car ils se meuvent plus parfaitement. Ce qui le prouve, c'est que dans l'homme la force intellectuelle commande les puissances sensitives, et que celles-ci

(1) Ainsi on voit que saint Thomas ne reconnaît aux animaux aucune espèce de liberté, bien qu'il leur reconnaisse le sentiment.

commandent aux organes qui exécutent les mouvements. C'est ainsi que dans les arts nous voyons, par exemple, l'art de la navigation commander à celui qui détermine la forme du navire, et celui-ci au manœuvre qui ne fait que préparer les matériaux. Mais, quoique notre esprit se conduise quelquefois par lui-même, cependant il y a des circonstances où il est dominé par la nature. Ainsi, il reçoit d'elle les premiers principes qu'il ne peut pas changer, et sa fin dernière qu'il ne peut pas ne pas vouloir. Par conséquent, si dans certains cas il agit par lui-même, dans d'autres il reçoit l'impulsion d'une cause extérieure. — Par conséquent l'être dont la nature est l'intelligence même, et qui n'est soumis pour ses actions à aucune cause étrangère, est celui qui possède la vie au souverain degré. Or, cet être est Dieu. Donc Dieu vit de la vie la plus haute. C'est pourquoi Aristote dit (*Met.* lib. XII, text. 51) qu'une fois qu'il est démontré que Dieu est intelligent, on est en droit de conclure qu'il possède une vie parfaite et éternelle, parce que l'intelligence qu'on lui attribue est nécessairement parfaite elle-même et toujours en acte.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 16), il y a deux sortes d'action. L'une qui se produit au dehors, comme chauffer, couper. L'autre qui est immanente dans le sujet qui la produit, comme comprendre, sentir et vouloir. Ces deux sortes d'action diffèrent entre elles dans le sens que la première perfectionne l'objet qui est mû et non le sujet qui meut, tandis que la seconde est une perfection pour le moteur lui-même. Le mouvement étant l'acte d'un être mobile, cette seconde espèce d'action est appelée mouvement parce qu'elle est l'acte d'un être actif. Cette analogie repose sur ce que le mouvement est l'acte d'un être qui se meut, comme cette seconde sorte d'action est l'acte de l'être qui agit. On donne ainsi le nom de mouvement à ces deux opérations, quoique le mouvement proprement dit soit l'acte de l'être imparfait qui n'existe qu'en puissance, tandis que cette seconde sorte d'action est l'acte de l'être parfait qui existe en acte, comme l'observe Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 28). Ainsi donc, comprendre étant une espèce de mouvement, on dit que ce qui se comprend se meut. C'est dans ce sens que Platon suppose que Dieu se meut lui-même, mais il n'entend pas par là cette espèce de mouvement qui est l'acte de l'être imparfait.

Il faut répondre au *second*, que comme Dieu est son être et son intelligence, il est aussi sa vie, et que pour ce motif il vit sans avoir aucun principe de vie (1).

Il faut répondre au *troisième*, que dans les êtres d'un ordre inférieur, la vie a pour sujet une nature corruptible, qui a besoin de la génération pour la conservation de l'espèce et d'aliments pour la conservation des individus. C'est pourquoi la vie n'existe pas dans ces êtres sans une âme végétative, mais il n'en est pas de même des choses incorruptibles.

ARTICLE IV. — TOUTES LES CHOSES SONT-ELLES VIE EN DIEU (2)?

1. Il semble que tout ne soit pas vie en Dieu. Car il est dit aux Actes des apôtres (*Act.* XVII, 28) : *Nous vivons, nous nous mouvons et nous existons en Dieu.* Or, tout n'est pas mouvement en Dieu. Donc tout n'est pas vie en lui.

2. Tous les êtres existent en Dieu comme dans leur premier modèle. Donc,

(1) C'est-à-dire sans aucun principe extérieur.

(2) Cette question a pour objet d'expliquer ce passage de saint Jean : *Quod factum est in ipso vita erat.* En expliquant ces paroles, saint Thomas montre le rapport intime que tous les êtres ont avec Dieu, et il évite les excès dans lesquels se jette le panthéisme.

puisqu'ils ne vivent pas tous en eux-mêmes, il semble qu'ils n'aient pas tous vie en Dieu.

3. Comme le dit saint Augustin (*De ver. rel.* cap. 29), une substance qui vit est meilleure qu'une substance qui ne vit pas. Si les créatures qui n'ont pas la vie en elles-mêmes sont vivantes en Dieu, il semble qu'elles seront alors plus vraies en Dieu qu'en elles-mêmes. Ce qui paraît faux, puisqu'en elles-mêmes elles sont en acte, tandis qu'en Dieu elles n'existent qu'en puissance.

4. Comme Dieu connaît ce qui est bien et ce qui doit exister à une époque quelconque, de même il sait aussi ce qu'il peut faire, mais ce qu'il ne fera jamais. Si donc les choses ont vie en Dieu précisément parce qu'il les connaît, il semble que les choses mauvaises et celles qu'il ne fera jamais aient vie en lui, puisqu'il les sait. Ce qui semble répugner.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean dit : *Tout ce qui a été fait était vie en lui* (Joan. I, 4). Or, tout à l'exception de Dieu a été fait. Donc tout est vie en lui.

CONCLUSION. — La vie de Dieu étant son intelligence, tout ce qu'il comprend a vie en lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la vie de Dieu étant son intelligence ; son esprit, la chose qu'il comprend et l'acte par lequel il la comprend, sont en lui une seule et même chose. Par conséquent tout ce qui est en lui comme chose comprise est sa vie, et par là même que ce qu'il a fait est en lui de cette manière, il s'ensuit que tout est en lui sa vie divine elle-même (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les créatures sont en Dieu de deux manières. Elles y sont d'abord dans le sens que c'est sa vertu divine qui les contient et qui les conserve. C'est ainsi que nous disons que tout ce qui est en notre pouvoir est en nous. On dit donc que les créatures sont en Dieu selon qu'elles existent dans leurs propres natures. Et c'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles de l'Apôtre : *Nous vivons, nous nous mouvons et nous existons en Dieu ;* ce qui signifie que Dieu est la cause de notre vie, de notre être et de nos mouvements. On dit aussi que les choses sont en Dieu comme un objet connu peut être dans le sujet qui le connaît. Dans ce sens elles sont en Dieu par leurs raisons propres qui ne sont d'ailleurs rien autre chose que l'essence divine elle-même. Par conséquent les choses, selon qu'elles sont ainsi en Dieu, sont son essence, et comme l'essence divine est la vie et non le mouvement, il s'ensuit que, d'après cette manière de parler, les choses ne sont pas le mouvement, mais la vie en Dieu.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est fait d'après un modèle doit ressembler à ce modèle selon la nature de la forme, mais non par rapport à la manière d'être (2). Car la forme a une autre manière d'être dans le modèle et dans l'objet qui en est imité. Ainsi la forme d'une maison est quelque chose d'immatériel et d'intellectuel dans l'esprit d'un architecte, tandis que dans la maison même qui existe hors de la pensée de l'ouvrier qui l'a bâtie, cette forme est sensible et matérielle. C'est pourquoi les raisons des choses qui ne vivent pas en elles-mêmes ont vie en Dieu, parce que dans l'intelligence divine elles ont l'être divin.

Il faut répondre au *troisième*, que si la forme seule était de l'essence des

(1) Comme le dit l'École : toutes les choses créées sont en Dieu son essence créatrice.

(2) Cette distinction détruit l'erreur d'Amauri, qui disait : *Sicut alterius naturæ non est Abraham et alterius Isaac, sed unius et ejusdem; sic omnia esse unum et omnia esse Deum.*

choses naturelles et que la matière n'en fût pas, ces choses seraient plus vraies de toutes les manières dans l'intelligence divine qui les connaît par leurs idées qu'en elles-mêmes. C'est pour cela que Platon a supposé que l'homme idéal était l'homme véritable, tandis que l'homme matériel n'était homme que par participation. Mais la matière étant de l'essence des choses naturelles, il faut dire qu'elles ont un être, absolument parlant, plus vrai (1) dans l'intelligence divine qu'en elles-mêmes. Car en Dieu elles ont un être incréé, tandis qu'en elles-mêmes elles ont un être créé. Mais quant à leur existence individuelle, comme celle de l'homme ou du cheval, elles ont un être plus vrai dans leur nature qu'en Dieu, parce que pour être vraiment homme ou cheval il faut à l'être une existence matérielle qui n'est pas en Dieu. Ainsi une maison a une manière d'être plus noble dans la pensée de l'ouvrier que dans la matière qui doit la construire. Cependant quand elle existe matériellement elle a une existence plus vraie que quand elle n'est qu'en pensée, parce que dans le premier cas elle est en acte et dans le second en puissance.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique les choses mauvaises soient sues de Dieu et que sa science les comprenne, elles ne sont cependant pas en lui, comme les êtres qu'il a créés, qu'il conserve et qui ont en lui leurs raisons d'être. Car Dieu connaît le mal par le bien, et on ne peut pas dire par conséquent que le mal soit sa vie. Quant aux choses qui ne doivent jamais exister, on peut dire qu'elles sont la vie de Dieu comme on dit que sa vie est son intelligence, puisqu'il les comprend. Mais on ne peut pas le dire si on entend par vie quelque chose qui implique un principe d'action.

QUESTION XIX.

DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

Après avoir examiné ce qui a rapport à la science de Dieu, nous avons à considérer ce qui regarde sa volonté. Nous traiterons donc 1° de sa volonté, 2° de ce qui se rapporte absolument à la volonté, 3° de ce qui concerne l'intelligence dans ses rapports avec la volonté. — A l'égard de la volonté divine elle-même, douze questions se présentent : 1° En Dieu y a-t-il volonté ? — 2° Dieu veut-il des choses différentes de lui-même ? — 3° Tout ce que Dieu veut, le veut-il nécessairement ? — 4° La volonté de Dieu est-elle la cause des choses ? — 5° Peut-on assigner une cause à la volonté de Dieu ? — 6° La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours ? — 7° La volonté de Dieu est-elle changeante ? — 8° La volonté de Dieu rend-elle nécessaires les choses qu'elle veut ? — 9° Dieu veut-il les choses mauvaises ? — 10° Dieu a-t-il le libre arbitre ? — 11° Faut-il distinguer en Dieu ce qu'on appelle la volonté de signe ? — 12° Est-il convenable de distinguer à l'égard de la volonté divine cinq signes ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL EN DIEU VOLONTÉ (2) ?

1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas volonté. Car l'objet de la volonté est la fin et le bien. Or, on ne peut pas assigner à Dieu une fin. Donc il n'y a pas en lui volonté.

2. La volonté est une espèce d'appétit. Or, l'appétit ayant pour objet une chose qu'on n'a pas, suppose une imperfection qui ne peut être en Dieu. Donc il n'y a pas volonté en lui.

(1) *Elles ont un être plus vrai;* c'est-à-dire elles existent plus véritablement. Cette dernière locution est moins littérale, mais elle eût peut-être mieux rendu le sens de la pensée.

(2) L'Ecriture est très-formelle à cet égard. Indépendamment du texte cité par saint Thomas, on peut encore indiquer les passages suivants (*Ps.* CXIII) *: Omnia quæcumque voluit fecit.* (Ezech. XVIII) *: Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus.* (*Esth.* XIII) : *Domine, Rex omnipotens, in ditione tuâ cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere voluntati tuæ.*

3. D'après Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 54), la volonté est un moteur qui est mû (1). Or, Dieu est le premier moteur immobile, comme le prouve également ce philosophe (*Phys.* lib. VIII, text. 49). Donc il n'y a pas volonté en lui.

Mais c'est le *contraire*. Car l'Apôtre a dit : *Afin que vous témoigniez quelle est la volonté de Dieu* (*Rom.* XII, 2).

CONCLUSION. — La volonté étant la conséquence de l'intelligence, il faut qu'en Dieu il y ait volonté puisqu'il y a en lui intelligence.

Il faut répondre qu'en Dieu il y a volonté comme il y a intelligence. En effet la volonté est la conséquence de l'intelligence. Car comme toute créature reçoit son être en acte de sa forme, de même l'intelligence est mise en acte par sa forme intelligible. Or, tout être est ainsi disposé à l'égard de sa forme naturelle, que quand il ne l'a pas il aspire et tend vers elle, et que lorsqu'il l'a il s'y repose. Il en est de même pour toute perfection naturelle, c'est-à-dire pour tout ce qui est bon dans la nature. Et c'est cette inclination vers ce qui est bon qui s'appelle appétit naturel dans les êtres qui sont dépourvus de connaissance. Par conséquent l'intellect a naturellement une disposition analogue envers le bien perçu par sa forme intelligible. Quand il le possède, il se repose en lui ; quand il ne l'a pas, il le recherche, et c'est précisément dans ces deux choses que consiste la volonté. Donc il y a volonté dans tout être qui a une intelligence, comme il y a un appétit animal dans tout être qui a des sens. Ainsi puisqu'il y a en Dieu intelligence il faut qu'il y ait en lui volonté. Et comme son intelligence est son être, sa volonté l'est aussi.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'il n'y ait rien en dehors de Dieu qui soit sa fin, il est néanmoins la fin de tous les êtres qu'il a créés, et il l'est par son essence, puisqu'il est bon par son essence, comme nous l'avons prouvé (quest. XVI, art. 3). Car la fin est déterminée par la bonté.

Il faut répondre au *second*, qu'en nous la volonté appartient à l'appétit, et quoiqu'elle tire de là son nom (2), elle ne consiste pas seulement à désirer ce qu'elle n'a pas, mais encore à aimer ce qu'elle a et à s'y délecter. C'est sous ce rapport qu'il y a en Dieu une volonté qui est toujours en possession du bien qui est son objet, puisque le bien n'est rien autre chose que son essence, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté qui a pour objet principal un bien qui est en dehors d'elle, a besoin d'être mue par une cause étrangère; mais que l'objet de la volonté divine est sa bonté même qui est son essence. Par conséquent la volonté de Dieu étant son essence, il n'est pas mû par un autre que lui-même. Il n'y a que lui qui se meuve, et on appelle sa volonté mouvement dans le sens que nous avons donné à ce mot en l'appliquant à son intelligence. C'est ainsi que Platon a dit que le premier moteur se meut lui-même (3).

ARTICLE II. — DIEU VEUT-IL AUTRE CHOSE QUE LUI-MÊME (4)?

1. Il semble que Dieu ne veuille pas autre chose que lui-même. Car la

(1) Car, comme le dit Aristote lui-même, ce qui appète est mû, en tant qu'il appète, et l'appétition est une sorte de mouvement, en tant qu'elle est un acte (*De an.* lib. III, cap. 10, § 2).

(2) Aussi, dans saint Thomas comme dans Aristote, la volonté est-elle appelée souvent du nom d'appétit intellicentiel.

(3) Si on prenait ces mots dans leur sens propre, il ne serait pas possible de comprendre l'immobilité de ce premier moteur.

(4) Nous ferons ici remarquer, quoiqu'on ait fait de saint Thomas un disciple d'Aristote, quelle différence il y a entre la doctrine de l'un et de l'autre. Le Dieu d'Aristote ne connait que lui-même ; il n'est pas tout-puissant, puisque la matiere est éternelle comme lui, il n'est pas créa-

volonté de Dieu est son être. Or, Dieu n'est pas autre chose que lui-même. Donc il ne veut pas autre chose que lui-même.

2. L'objet voulu meut le sujet qui le veut comme l'objet désiré meut le sujet qui le désire, d'après Aristote (*De anim.* lib. III, text. 54). Donc si Dieu veut autre chose que lui-même, sa volonté sera mue par un autre être que lui, ce qui est impossible.

3. Quand la volonté d'un être trouve dans l'objet qu'elle veut tout ce qu'il lui faut, elle ne cherche rien en dehors. Or, la bonté de Dieu lui suffit, et sa volonté en est pour ainsi dire rassasiée. Donc Dieu ne veut pas autre chose que lui.

4. La volonté multiplie ses actes en raison du nombre des objets qu'elle veut. Si donc Dieu se veut lui-même et qu'il veuille encore autre chose que lui, il s'ensuit que les actes de sa volonté sont multiples, et que par conséquent son être l'est aussi, puisque son être c'est sa volonté même. Or, l'être de Dieu ne peut pas être multiple. Donc il ne veut pas autre chose que lui-même.

Mais c'est le *contraire. La volonté de Dieu est votre sanctification,* dit l'Apôtre (I. *Thes.* IV, 3).

CONCLUSION. — Comme il entre dans la perfection de la volonté de communiquer aux autres le bien que l'on possède, il est convenable que la volonté divine surtout se veuille elle-même comme fin et qu'elle veuille les autres choses pour elle-même, c'est-à-dire suivant le rapport qu'elles ont avec leur fin, parce que les autres êtres doivent participer à sa souveraine bonté.

Il faut répondre que Dieu se veut non-seulement lui-même, mais qu'il veut encore autre chose que lui ; ce que nous pouvons rendre sensible par la comparaison que nous avons précédemment employée. En effet la créature n'a pas seulement une inclination naturelle vers son bien propre, de manière à l'acquérir quand elle ne le possède pas ou à s'y reposer quand elle le possède, mais elle est encore portée à le répandre sur les autres êtres autant qu'il lui est possible. Ainsi nous voyons que tout agent, suivant son actualité et sa perfection, reproduit son semblable. Il est donc dans l'essence de la volonté de communiquer aux autres, autant que possible, le bien que l'on possède. Et s'il en est ainsi de la volonté humaine, à plus forte raison en est-il de même de la volonté divine de laquelle découle par imitation toute espèce de perfection. Donc si les créatures communiquent aux autres êtres leur bonté en raison de leur perfection, la volonté divine doit être d'autant plus portée à communiquer aux autres êtres sa bonté en reflétant sur elles, autant que possible, son image. Dieu se veut donc lui-même, et il veut aussi les autres choses. Il se veut comme fin, et il veut les autres êtres comme se rapportant à cette fin ; car il convient à la bonté divine de se donner en partage à toutes les créatures.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la volonté de Dieu soit son être réellement, elle en diffère cependant rationnellement, c'est-à-dire d'après notre manière de dire et de comprendre, comme nous l'avons observé (quest. XIII, art. 4). Car quand je dis que Dieu existe il n'y a pas là l'expression d'un rapport comme quand je dis que Dieu veut. C'est pourquoi quoique Dieu ne soit pas autre chose que lui-même, il veut cependant autre chose que lui-même.

teur ; par conséquent sa providence ne s'étend pas sur toutes choses, puisque cette providence suppose en Dieu l'omniscience, la toute-puissance et une volonté créatrice. Qu'il y a loin de ce Dieu solitaire, exclusivement occupé de lui-même, au Dieu de la révélation, que saint Thomas nous fait connaître.

Il faut répondre au *second*, que quand nous voulons une chose pour une fin, cette fin est le seul mobile qui imprime le mouvement à notre volonté. C'est ce qu'on voit de la manière la plus manifeste dans les choses que nous ne voulons que pour une fin déterminée. Ainsi celui qui veut prendre une potion amère ne veut rien autre chose que la santé; c'est là l'unique mobile de sa volonté. Au contraire celui qui prend une potion douce, la prend non-seulement pour sa santé, mais encore pour le plaisir qu'il y trouve. Par conséquent, puisque Dieu ne veut les autres choses qu'autant qu'elles se rapportent à une fin qui est sa bonté, comme nous l'avons dit (art. préc.), il ne s'ensuit pas que sa volonté soit mue par autre chose que par sa bonté même. Ainsi donc, comme en comprenant son essence il comprend des choses différentes de lui, de même sa volonté en s'attachant à sa bonté veut autre chose que lui.

Il faut répondre au *troisième*, que de ce que la bonté de Dieu suffit à sa volonté il ne s'ensuit pas que Dieu ne veuille pas autre chose que lui. Il s'ensuit seulement qu'il ne doit vouloir les autres êtres qu'en raison de sa bonté même. Ainsi l'intelligence divine, quoiqu'elle soit parfaite par là même qu'elle connaît son essence, connaît néanmoins en elle tous les autres êtres.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme l'intelligence divine est une, parce que toutes les choses qu'elle voit elle les voit dans un même être, de même la volonté divine est une et simple, parce que toutes les choses qu'elle veut elle les veut par un seul motif qui est sa bonté (1).

ARTICLE III. — TOUT CE QUE DIEU VEUT LE VEUT-IL NÉCESSAIREMENT (2)?

1. Il semble que tout ce que Dieu veut il le veuille nécessairement. Car tout ce qui est éternel est nécessaire. Or, tout ce que Dieu veut, il le veut de toute éternité, autrement sa volonté serait changeante. Donc tout ce que Dieu veut il le veut nécessairement.

2. Dieu veut d'autres choses que lui-même par l'effet de sa bonté. Or, il veut sa bonté nécessairement. Donc il veut nécessairement autre chose que lui-même.

3. Tout ce qui est naturel à Dieu est nécessaire, parce que Dieu est par lui-même l'être nécessaire et le principe de toute nécessité, comme nous l'avons prouvé (quest. II, art. 3). Or, il lui est naturel de vouloir tout ce qu'il veut, parce que rien ne peut exister en Dieu que ce qui lui est naturel, comme le dit Aristote (*Met.* V, text. 6). Donc tout ce qu'il veut il le veut nécessairement.

4. Ce qui n'est pas nécessaire peut ne pas exister. Si donc il y a des choses que Dieu ne veut pas nécessairement, il est possible qu'il ne les veuille pas et que par conséquent il veuille ce qu'il ne veut pas. Sa volonté serait donc une chose contingente et par là même imparfaite, parce que tout ce qui est contingent est imparfait et changeant.

5. L'être qui est indifférent à produire un effet plutôt qu'un autre n'agit qu'autant qu'il est déterminé à l'action par un autre être, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 48). Si la volonté de Dieu est ainsi indifférente dans certaines circonstances, il s'ensuit qu'elle agit sous l'influence d'un autre

(1) Personne n'a mieux fait ressortir que saint Thomas le rapport qu'il y a entre l'intelligence et la volonté et c'est à ce point de vue qu'il se place pour éclairer les questions les plus difficiles.

(2) Les arnaudistes voulaient que Dieu agit d'après une nécessité de sa nature, et, par conséquent, qu'il n'agît pas d'après la liberté de sa volonté. Abeilard disait qu'il ne peut faire que ce qu'il fait, et il niait aussi son libre arbitre; Wiclef, Luther, Bucer et Calvin, ont aussi nié la liberté de Dieu. Cette erreur est combattue dans cet article.

être, et qu'il y a au-dessus de lui une cause qui détermine son effet.

6. Tout ce que Dieu sait, il le sait nécessairement. Or, comme la science de Dieu est son essence, de même aussi sa volonté. Donc tout ce que Dieu veut il le veut nécessairement.

Mais c'est le *contraire*. Car l'Apôtre dit que *Dieu fait tout d'après le conseil de sa volonté* (*Eph.* I, 11). Or, ce que nous faisons d'après le conseil de notre volonté, nous ne le voulons pas nécessairement. Donc tout ce que Dieu veut, il ne le veut pas nécessairement.

CONCLUSION. — La bonté de Dieu étant l'objet propre de sa volonté, et toutes les autres choses se rapportant à elle comme à leur fin, Dieu veut absolument et nécessairement sa bonté, mais il ne veut les autres choses que d'une nécessité hypothétique, c'est-à-dire, une fois qu'on a supposé qu'il les veut, il ne peut pas ne pas les vouloir.

Il faut répondre que le mot nécessaire a deux sens; il peut être pris *absolument* et *hypothétiquement* (1). On juge de la nécessité absolue d'une proposition par le rapport des termes. Ainsi la proposition est d'une nécessité absolue quand le prédicat est renfermé dans le sujet; par exemple, l'homme est nécessairement un animal, ou bien encore quand le sujet est de même nature que le prédicat, par exemple, il est nécessaire que le nombre soit pair ou impair. Mais cette proposition : Socrate est assis, n'est pas nécessaire absolument, puisqu'il pouvait bien se faire qu'il ne s'assît pas; elle est nécessaire seulement d'une nécessité hypothétique, c'est-à-dire supposé qu'il soit assis, il est nécessaire qu'il le soit tant qu'il l'est. — A l'égard de la volonté, il faut remarquer qu'il y a des choses qu'elle veut d'une nécessité absolue, mais il n'en est pas ainsi de tout ce qu'elle veut. Car la volonté de Dieu est nécessairement en rapport avec sa bonté qui est son objet propre. Dieu veut donc nécessairement sa bonté comme nous voulons nécessairement le bonheur. Toute autre faculté a également un rapport nécessaire avec son objet propre et principal, comme la vue se porte nécessairement sur les couleurs, puisqu'il est de sa nature de les rechercher. Mais Dieu veut les choses qui sont en dehors de lui suivant qu'elles se rapportent à sa bonté comme à leur fin. Or, quand nous voulons une fin, nous ne voulons pas nécessairement les moyens qui y conduisent, à moins que ces moyens ne soient tels que sans eux nous ne puissions atteindre notre fin. Ainsi nous voulons nécessairement de la nourriture quand nous voulons conserver notre vie; nous voulons nécessairement un vaisseau quand nous voulons naviguer, parce que sans aliments on ne peut vivre, sans navire on ne peut aller sur l'eau. Mais nous ne voulons pas nécessairement un cheval pour nous promener, parce que nous pouvons bien aller à la promenade sans cela. Il en est de même pour le reste. D'où il suit que la bonté de Dieu étant parfaite et pouvant se passer de tout ce qui est en dehors d'elle, puisque rien ne peut ajouter à sa perfection, il n'est pas absolument nécessaire que Dieu veuille d'autres choses que lui; mais il faut qu'il les veuille d'une nécessité hypothétique. Car, supposé qu'il veuille en effet une chose, il ne peut pas ne pas la vouloir, parce que sa volonté ne peut changer.

Il faut répondre au *premier* argument, que de ce que Dieu veut de toute éternité ce qu'il veut il ne s'ensuit pas qu'il le veuille nécessairement d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité hypothétique.

(1) La volonté absolue ne dépend d'aucune condition; elle est soumise exclusivement au libre arbitre de Dieu, comme la volonté qu'il a eue de créer le monde; sa volonté hypothétique dépend d'une condition; telle est la volonté qu'il a de sauver tous les hommes. La condition qu'il y met, c'est qu'ils voudront correspondre à sa grâce et observer ses commandements.

Il faut répondre au *second*, que quoique Dieu veuille nécessairement sa bonté, il ne veut cependant pas ainsi les choses qui s'y rapportent, parce que sa bonté peut exister sans elles.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas dans la nature de Dieu de vouloir les choses qu'il ne veut pas nécessairement. Ce n'est pas non plus contraire à sa nature, mais c'est en lui quelque chose de purement volontaire.

Il faut répondre au *quatrième*, que quelquefois une cause nécessaire a un rapport qui n'est pas nécessaire avec son effet, ce qui provient de l'imperfection de l'effet et non de l'imperfection de la cause. Ainsi la vertu du soleil a un rapport non nécessaire avec quelques-uns des phénomènes que nous voyons ici se produire accidentellement, et la contingence de ce rapport provient non de l'imperfection de la puissance de cet astre, mais de l'imperfection de l'effet qui ne résulte pas nécessairement de sa cause. De même si Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut, il ne faut pas attribuer cette contingence à l'imperfection de sa volonté, mais à l'imperfection des choses qu'il veut. Car tout ce qu'il crée de bon est nécessairement imparfait, tandis que sa nature à lui est telle que sa bonté peut être parfaite sans les créatures.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'une cause qui est par elle-même contingente a besoin d'une cause extérieure qui la détermine à produire son effet, mais que la volonté divine qui est nécessaire par elle-même se détermine elle-même à vouloir l'objet avec lequel elle n'a pas un rapport nécessaire.

Il faut répondre au *sixième*, que comme l'être de Dieu est nécessaire en lui-même, ainsi l'est sa volonté et sa science. Mais la science de Dieu a un rapport de nécessité avec les choses qu'il sait, tandis que sa volonté n'a pas un rapport semblable avec les choses qu'il veut. Le motif de cette différence c'est que la science se rapporte aux choses suivant ce qu'elles sont dans le sujet qui les connaît, tandis que la volonté se rapporte aux choses suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes. Or, comme toutes les choses sont nécessaires quand on les considère en Dieu, mais qu'elles ne le sont pas d'une nécessité absolue quand on les considère en elles-mêmes, il arrive que tout ce que Dieu sait il le sait nécessairement, mais qu'il ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut.

ARTICLE IV. — LA VOLONTÉ DE DIEU EST-ELLE LA CAUSE DES ÊTRES (1)?

1. Il semble que la volonté de Dieu ne soit pas la cause des êtres. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que comme le soleil sans raisonner et sans préférer une chose à une autre répand, par le fait seul de son être, sa lumière sur toutes les parties du monde qui peuvent la recevoir, de même Dieu répand par son essence les rayons de sa bonté infinie sur tout ce qui existe. Or, tout ce qui se fait par la volonté se fait en raisonnant, en préférant une chose à une autre. Donc Dieu n'agit pas par sa volonté, et par conséquent sa volonté n'est pas la cause des êtres.

2. L'être qui existe par son essence occupe le premier rang dans son ordre (2); ainsi la première de toutes les substances ignées c'est celle qui est du feu par son essence. Or, Dieu est le premier de tous les agents. Il agit donc par son essence qui est sa nature. S'il agit par sa nature il n'agit pas par sa volonté. Donc la volonté divine n'est pas cause des êtres.

(1) Cet article n'est que le développement de la question qui a déjà été traitée (quest. XIV, art. 8).

(2) De là l'axiome : *Primum in unoquoque generum est causa cæterorum.*

3. Tout ce qui est cause d'une chose parce qu'il est tel lui-même en est cause par nature et non par volonté. Car le feu est cause de la chaleur parce qu'il est chaud, mais l'architecte est cause de la maison parce qu'il veut la faire. Or, saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 32) que nous sommes parce que Dieu est bon. Donc Dieu est la cause des êtres par sa nature et non par sa volonté.

4. Une même chose ne peut avoir qu'une seule cause. Or, la science de Dieu est la cause des créatures, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 8). Donc on ne doit pas considérer la volonté de Dieu comme la cause des choses.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*Sap.* XI, 26) : *Comment quelque chose pourrait-il subsister si vous ne le vouliez, Seigneur?*

CONCLUSION. — Dieu étant le premier de tous les êtres qui agissent, il est par son intelligence et sa volonté la cause de tout ce qui existe.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de dire que la volonté de Dieu est la cause des êtres, et que Dieu agit par sa volonté et non par une nécessité de sa nature, comme quelques philosophes l'ont pensé. C'est ce qu'on peut se démontrer de trois manières. — 1° Par l'ordre des causes actives. L'intelligence et la nature agissant pour une fin, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. II, text. 49), il faut qu'une intelligence supérieure détermine à l'avance la fin que doit atteindre celui qui agit par nature et les moyens qu'il doit employer, comme il faut que le chasseur détermine le but que doit atteindre sa flèche et la manière dont elle doit le frapper. Par conséquent il est nécessaire que celui qui agit par l'intelligence et la volonté soit avant celui qui agit par la nature, et puisque Dieu est le premier de tous les agents, il est nécessaire qu'il agisse par son intelligence et sa volonté. — 2° D'après la constitution intime de l'agent naturel. En effet, cette espèce d'agent ne produit jamais qu'un seul et même effet. Car la nature opère toujours d'une seule et même manière, à moins qu'elle ne rencontre un obstacle. Ce qui fait qu'il en est ainsi, c'est qu'elle agit toujours suivant ce qu'elle est, et tant qu'elle est dans le même état elle reproduit les mêmes effets. Car tout agent a par nature un être déterminé. Par conséquent l'être divin n'étant pas déterminé, mais renfermant en lui toute la perfection de l'être, il ne peut pas se faire qu'il agisse par la nécessité de sa nature. Dans ce cas il ne pourrait produire qu'un effet indéterminé, infini dans son être, ce qui est impossible, comme nous l'avons montré (quest. VII, art. 2). Il n'agit donc pas par la nécessité de sa nature, mais tous les effets dont il est cause procèdent de son infinie perfection, selon la détermination de sa volonté et de son intelligence. — 3° D'après la relation des effets à la cause. Les effets procèdent de la cause qui les produit suivant qu'ils préexistent en elle; car tout agent produit son semblable. Or, les effets préexistent dans la cause suivant la manière d'être de la cause elle-même. Par conséquent l'être de Dieu étant son intelligence, les effets préexistent en lui d'une manière intelligible; ils en procèdent d'après le même mode et par conséquent d'une manière volontaire. Car c'est à la volonté qu'appartient le désir de réaliser ce que l'intelligence a conçu. Donc la volonté de Dieu est la cause des êtres.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis n'a pas l'intention d'exclure par ces paroles absolument tout choix, toute préférence de la part de Dieu, mais il a seulement voulu dire que Dieu ne communique pas seulement sa bonté à quelques êtres, mais à tous les êtres, et il n'admet pas qu'il choisisse les uns et délaisse complétement les autres.

Il faut répondre au *second*, que l'essence de Dieu étant son intelligence et

sa volonté, par là même qu'il agit par son essence il s'ensuit qu'il agit par son intelligence et sa volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que le bon est l'objet de la volonté. Quand on dit : *Nous sommes parce que Dieu est bon*, cela signifie seulement que sa bonté est le motif qui le porte à vouloir l'existence de ses créatures, comme nous l'avons dit (art. 2, *in sol. ad 2 præcipuè*).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'en nous le même effet a pour cause la science qui dirige l'intelligence dans la conception de son œuvre et la volonté qui commande. Car tant qu'une chose est dans l'esprit il n'y a rien qui détermine si elle sera ou si elle ne sera pas réalisée, si la volonté n'intervient pas. C'est pourquoi l'intelligence spéculative ne s'occupe pas de l'action. La puissance au contraire est la cause créatrice parce qu'elle désigne le principe immédiat de l'action. Mais tout cela n'est en Dieu qu'une seule et même chose.

ARTICLE V. — PEUT-ON ASSIGNER UNE CAUSE A LA VOLONTÉ DE DIEU (1)?

1. Il semble qu'on puisse assigner une cause à la volonté de Dieu. Car saint Augustin s'écrie : Qui oserait dire que Dieu a fait sans raison tout ce qu'il a créé (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 46). Or, pour un agent volontaire, la raison de son action est la cause de sa volonté. Donc la volonté de Dieu a une cause.

2. Aux choses qui ont été produites sans aucun motif on ne peut assigner une autre cause que la volonté même de celui qui les a produites. Or, la volonté de Dieu est la cause de tous les êtres, comme nous l'avons prouvé (art. préc.). S'il les a créés sans motif il ne faut pas chercher à l'universalité des choses une autre cause que la volonté divine. Toutes les sciences qui s'efforcent d'assigner aux effets des causes sont donc vaines, ce qui paraît répugner. Donc il faut assigner une cause à la volonté divine.

3. Ce qui est fait par un être sans aucun motif dépend de sa simple volonté. Si la volonté de Dieu n'a pas de cause, il s'ensuit donc que tout ce qu'il fait dépend de sa simple volonté et n'a pas d'autre motif d'exister, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 28) : Toute cause efficiente est supérieure à son effet, et comme il n'y a rien de plus grand que la volonté de Dieu, il ne faut pas lui chercher une cause.

CONCLUSION. — Dieu voulant tout dans sa bonté par un acte unique et absolument simple, on ne peut assigner aucune cause à sa volonté.

Il faut répondre que la volonté de Dieu n'a aucune espèce de cause. En effet, il faut remarquer que la volonté est une conséquence de l'entendement, et que la cause de la volonté de celui qui veut est la même que la cause de l'intelligence de celui qui comprend. Or, dans l'entendement il arrive que si on comprend séparément ou l'un après l'autre le principe et la conclusion, l'intelligence du principe est cause de la science de la conclusion. Mais si l'esprit voyait la conclusion dans le principe et qu'il les saisît l'un et l'autre du même coup d'œil, la science de la conclusion n'aurait plus alors pour cause l'intelligence du principe, parce que dans ce cas la science de l'une et l'intelligence de l'autre ne seraient qu'une seule et même chose,

(1) L'intention de saint Thomas n'est pas de prouver ici que ce que Dieu veut, il le veut sans raison. Car il réfute positivement l'erreur de ceux qui disaient qu'il n'y a pas d'autres motifs à donner pour l'explication des œuvres de Dieu, que d'alléguer purement et simplement sa volonté (Vid. *contra Gent.* lib. I, cap. 86 et 87). Mais il a pour but de montrer ici que la cause de sa volonté n'est rien autre chose que sa bonté, et que par conséquent elle se confond avec sa volonté et son essence.

et une chose ne peut être cause d'elle-même. Ce qui n'empêcherait pas toutefois l'esprit de considérer les principes comme les causes de la conclusion. Il en est de même de la volonté pour laquelle la fin est aux moyens ce que pour l'intelligence les principes sont aux conclusions. D'où il résulte que si quelqu'un veut la fin, puis les moyens par deux actes distincts, la volonté de la fin sera cause de la volonté des moyens. Mais si l'on veut par un seul et même acte la fin et les moyens, il n'en sera plus de même parce qu'une chose ne peut pas être cause d'elle-même. Néanmoins il sera vrai de dire qu'on veut les moyens par rapport à la fin. Or, comme Dieu comprend toutes choses dans son essence par un seul et même acte, de même il veut toutes choses par un seul et même acte dans son amour. Par conséquent, comme en Dieu l'intelligence de la cause n'est pas la cause de l'intelligence de l'effet, puisqu'il comprend les effets dans leur cause; de même la volonté qu'il a de la fin n'est pas cause de la volonté qu'il a des moyens. Néanmoins il veut que ces moyens se rapportent à la fin. Par conséquent il veut la chose pour le motif, mais ce n'est pas à cause du motif qu'il la veut.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté de Dieu est raisonnable, non parce que ses déterminations ont une cause, mais parce qu'il ne veut une chose que par rapport à une autre, et qu'ainsi tous les objets de ses volontés sont coordonnés entre eux (1).

Il faut répondre au *second*, que Dieu voulant que les effets soient produits de telle manière qu'ils résultent de cause certaine et que l'ordre général soit toujours observé, il n'est pas inutile de rechercher pour ces effets d'autre cause que la volonté de Dieu. Il n'y aurait d'inutile que les efforts que l'on ferait pour trouver d'autres causes premières indépendantes de la volonté divine. Comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 2): Il a plu à la vanité des philosophes d'attribuer les effets contingents à d'autres causes parce qu'ils ne pouvaient voir parfaitement la cause qui est supérieure à toutes les autres, c'est-à-dire la volonté de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu voulant que les effets existent en raison des causes, tous les effets qui en présupposent un autre ne dépendent pas seulement de la volonté de Dieu, ils dépendent encore d'un autre être. Il n'y a que les effets premiers qui dépendent uniquement de la volonté divine. Par exemple, si nous disions que Dieu a voulu que l'homme eût des mains pour aider à son intelligence en exécutant les divers ouvrages qu'elle conçoit; qu'il a voulu qu'il eût une intelligence pour lui donner son caractère d'homme; qu'il a voulu qu'il eût ce caractère d'homme par sa puissance ou pour compléter l'œuvre de la création, on ne pourrait plus alors remonter à d'autres fins ultérieures. D'où l'on voit que dans cette série d'effets, il n'y a que le premier qui dépende simplement, uniquement de la volonté de Dieu, les autres dépendent d'un enchaînement de causes différentes.

ARTICLE VI. — LA VOLONTÉ DE DIEU S'ACCOMPLIT-ELLE TOUJOURS (2)?

1. Il semble que la volonté de Dieu ne soit pas toujours accomplie. Car saint Paul dit que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité (I. *Tim.* II, 4). Or, il n'en est pas ainsi. Donc la volonté de Dieu n'est pas toujours accomplie.

(1) Ainsi, parmi les œuvres de Dieu, une chose est cause d'une autre, et la science a spécialement pour objet de connaître l'enchaînement de ces causes secondes.

(2) Saint Thomas nous apprend ici à concilier ces divers textes de l'Ecriture (*Est.* XIII) : *Non est qui possit resistere voluntati tuæ.* (**Ps.** LXIII) : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* (*Matth.* XXIII) : *Quoties volui congregare filios tuos et noluisti!* (*Proverb.* I) : *Vocavi et renuistis*, etc.

2. Ce que la science est au vrai, la volonté l'est au bien. Or, Dieu sait tout ce qui est vrai. Donc il veut tout ce qui est bien. Cependant tout ce qui est bien ne se fait pas, car il y a beaucoup de bonnes choses qu'on pourrait faire et qu'on ne fait pas. Donc la volonté de Dieu n'est pas toujours accomplie.

3. La volonté de Dieu, étant la cause première, n'exclut pas les causes secondes, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, l'effet de la cause première peut être empêché par la faute d'une cause seconde ; ainsi la faculté générale que nous avons de nous mouvoir peut être entravée par l'imperfection de nos membres. Donc l'effet de la volonté divine peut être empêché par la faute des causes secondes. Donc la volonté de Dieu n'est pas toujours accomplie.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans les Psaumes : *Dieu a fait tout ce qu'il a voulu* (*Ps.* CXIII, 13).

CONCLUSION. — La volonté de Dieu étant la cause la plus universelle de toutes, il faut qu'elle soit toujours accomplie.

Pour s'en convaincre, il faut observer que l'effet étant semblable dans sa forme à la cause qui le produit, il faut raisonner sur les causes efficientes de la même manière que sur les causes formelles. Or, dans les causes formelles, quoiqu'un effet puisse n'avoir pas telle ou telle forme particulière, il ne peut cependant pas manquer d'avoir au moins une forme générale (1). Ainsi il peut bien être un homme ou un être vivant, mais il ne peut pas être un non-être. La même observation est applicable aux causes efficientes. Un effet peut être produit en dehors de telle ou telle cause particulière, mais non en dehors de la cause universelle qui comprend en elle toutes les causes secondes. Car si une cause particulière vient à manquer son effet, c'est qu'elle a été entravée dans son action par une autre cause particulière qui est elle-même comprise dans le domaine de la cause universelle. Par conséquent, un effet ne peut pas échapper à l'empire de la cause universelle. C'est ce qu'on voit parfaitement dans les choses corporelles. Une étoile peut être empêchée de produire son effet. Mais la cause qui l'empêchera de le produire pourra toujours être ramenée, par le moyen des causes intermédiaires, à la forme générale qui régit le premier ciel (2). Par conséquent, puisque la volonté de Dieu est la cause universelle de tous les êtres, il est impossible qu'elle ne produise pas son effet. Car l'être qui paraît s'y soustraire sous un rapport y retombe sous un autre. Ainsi le pécheur qui s'éloigne de la volonté de Dieu autant qu'il est en lui en péchant, retombe sous son empire puisqu'il est puni par sa justice.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce mot de l'Apôtre : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, peut s'entendre de trois manières : 1° Il peut signifier : Dieu veut que tous les hommes qui sont sauvés le soient ; ce qui ne signifie pas qu'il n'y a aucun homme qu'il ne veuille voir sauvé, mais qu'il n'y a personne de sauvé qu'il n'ait voulu son salut, comme le dit saint Augustin (*De prædest.* lib. I, cap. 8). 2° On peut appliquer cette parole à tous les genres d'individus, mais non aux individus de chaque genre. Elle signifierait alors que Dieu veut qu'il y ait des individus sauvés dans toute espèce d'état, des hommes et des femmes, des juifs et des gentils, des grands et des petits, ce qui ne voudrait pas dire que dans chaque état tous les individus seraient sauvés. 3° D'après saint Jean Damascène (*Orth. fid.*

(1) C'est-à-dire une forme quelconque.

(2) D'après les théories péripatéticiennes le premier ciel est la cause générale, universelle de tous les mouvements des astres.

lib. II, cap. 29), il faudrait entendre ces paroles d'une volonté conséquente. Cette distinction ne se rapporte pas à la volonté de Dieu, puisqu'il n'y a pour elle ni avant, ni après, mais elle se rapporte aux choses qui en sont l'objet. — Pour la bien comprendre, il faut remarquer que toutes les choses que Dieu veut, il les veut en raison de leur bonté. Or, une chose considérée en elle-même, d'une manière absolue, peut être bonne ou mauvaise, et changer ensuite de caractère, quand on la considère après qu'elle s'est adjoint une autre chose qui l'a modifiée. Ainsi en soi, absolument parlant, c'est une bonne chose que l'homme vive, et c'en est une mauvaise qu'on le tue. Cependant, si un homme devient un homicide, et qu'il ne vive que pour mettre en péril les jours de ses semblables, il est bon qu'on le détruise, et il est mauvais qu'il vive. D'où l'on peut dire qu'un juge qui est juste veut d'une volonté antécédente que tout homme vive, mais qu'il veut d'une volonté conséquente que l'homicide soit pendu (1). De même Dieu veut d'une volonté antécédente que tout homme soit sauvé, mais il veut d'une volonté conséquente qu'il y ait des damnés pour la satisfaction de sa justice. Cependant, ce que nous voulons d'une volonté antécédente nous ne le voulons pas absolument, mais sous certain rapport seulement. Car la volonté se rapporte aux choses suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes, et elles n'existent en elles-mêmes que d'après des circonstances particulières. C'est pourquoi nous ne voulons absolument que ce que nous voulons après avoir fait la part de toutes les circonstances particulières déterminantes, et c'est ce qu'on appelle vouloir d'une volonté conséquente. Ainsi on peut dire que le juge qui est juste veut absolument que l'homicide soit pendu, mais il voudrait sous un rapport qu'il vécût, c'est-à-dire qu'il le voudrait comme homme. Et cette dernière manière de vouloir peut être appelée plutôt une velléité qu'une volonté absolue. Ainsi, par là il est évident que tout ce que Dieu veut absolument arrive, quoique ce qu'il veut d'une volonté antécédente n'arrive pas.

Il faut répondre au *second*, que la faculté de connaître agit suivant que l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, tandis que la volonté se rapporte aux choses suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes. Or, tout ce qui peut avoir la nature de l'être et du vrai est virtuellement compris tout entier en Dieu, mais n'existe pas tout entier dans les créatures. C'est pourquoi Dieu connaît tout ce qui est vrai, mais il ne veut pas tout ce qui est bon, sinon en tant qu'il se veut lui-même, en qui tout bien existe virtuellement.

Il faut répondre au *troisième*, que la cause première ne pourrait être privée de son effet par la faute d'une cause seconde, qu'autant que cette cause première ne serait pas universelle, et qu'elle ne comprendrait pas dans son empire toutes les causes. Car si elle embrasse toutes les causes secondes il n'y a pas d'effet qui puisse se produire en dehors de son domaine, et par conséquent on peut toujours attribuer tout ce qui arrive à la volonté de Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) (2).

ARTICLE VII. — LA VOLONTÉ DE DIEU EST-ELLE CHANGEANTE (3)?

1. Il semble que la volonté de Dieu soit changeante. Car le Seigneur dit :

(1) La volonté antécédente est celle qui considère l'objet en lui-même, abstraction faite des circonstances ; saint Jean Damascène l'appelle la *volonté de bonté et de miséricorde*. La volonté conséquente est celle qui considère l'objet avec toutes ses circonstances. Ce même Père l'appelle la *volonté de justice*. Cette distinction joue un très-grand rôle en théologie.

(2) Cet article peut être aussi considéré comme une réfutation de l'erreur de Calvin, qui dit que Dieu a créé le genre humain principalement pour la damnation et la mort éternelle.

(3) Cet article n'est qu'un corollaire de ceux où nous avons établi l'immutabilité de la substance et de la science divine. On peut aussi y voir une réfutation d'une erreur de Calvin, qui dit que la

Je me repens d'avoir fait l'homme (*Gen.* VI, 7). Or, celui qui se repent de ce qu'il a fait a une volonté changeante. Donc Dieu a une volonté changeante.

2. Jérémie fait dire au Seigneur (Jer. XVIII, 7) : *Je parlerai contre la nation et contre le royaume pour les déraciner, les détruire et les perdre; mais si cette nation vient à se repentir du mal qu'elle a fait, je me repentirai aussi du mal que j'ai eu dessein de lui faire.* Donc Dieu a une volonté changeante.

3. Tout ce que Dieu fait il le fait volontairement. Or, il ne fait pas toujours la même chose. Car dans un temps il a ordonné d'observer les cérémonies de la loi judaïque, et dans un autre temps il l'a défendu. Donc il a une volonté changeante.

4. Dieu ne veut pas nécessairement ce qu'il veut, comme nous l'avons prouvé (art. 3). Donc il peut vouloir et ne pas vouloir la même chose. Or, tout être qui peut choisir entre deux choses opposées est changeant suivant la volonté, comme ce qui peut être et n'être pas est changeant selon la substance, et comme ce qui peut être ici et n'y pas être est changeant suivant le lieu. Donc la volonté de Dieu est changeante.

Mais c'est le *contraire. Dieu n'est pas comme l'homme capable de mentir, il n'est pas, comme les enfants des hommes, capable de changer* (*Num.* XXIII, 19).

CONCLUSION. — La substance de Dieu et sa science étant invariables, il faut que sa volonté le soit aussi.

Il faut répondre que la volonté de Dieu est souverainement immuable. En effet, il est à remarquer qu'il y a de la différence entre changer de volonté et vouloir le changement de quelque chose. Car on peut, sans changer de volonté, vouloir qu'une chose soit faite maintenant, et qu'ensuite le contraire ait lieu. Il n'y a changement de volonté que quand on commence à vouloir ce qu'auparavant on ne voulait pas, ou qu'on cesse de vouloir ce que l'on a voulu. Ce qui ne peut arriver que par suite d'un changement d'idées ou d'un changement dans les dispositions d'être de celui qui veut. Car la volonté ayant le bien pour objet, on peut commencer à vouloir une chose qu'on ne voulait pas auparavant pour deux motifs : 1° Quand on commence à trouver bonne une chose qu'on ne trouvait pas telle auparavant, ce qui suppose un changement dans le sujet. Ainsi, quand le froid arrive, on commence à se trouver bien près du feu, ce qui n'avait pas lieu auparavant. 2° Quand on commence à connaître la bonté d'un objet qu'on avait toujours ignorée jusque-là. Car nous avons recours au conseil pour savoir ce qui est bon par rapport à nous. Mais tous ces changements ne sont pas possibles en Dieu, puisque nous avons démontré (quest. IX, art. 1, et quest. XIV, art. 15) que sa substance aussi bien que sa science sont absolument immuables ; nous devons donc conclure que sa volonté l'est aussi.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole du Seigneur est métaphorique, et que c'est une imitation de notre manière de parler. Car quand nous avons du repentir, nous détruisons ce que nous avons fait, ce qui ne suppose pas au reste un changement dans la volonté, puisqu'un homme, sans changer de volonté, veut quelquefois faire une chose avec l'intention de la détruire ensuite. Ainsi, en comparant l'action de Dieu

loi de Dieu et sa volonté sont souvent en désaccord ; ce qui supposerait un changement dans sa volonté depuis la promulgation de sa loi.

à la nôtre on dit qu'il s'est repenti, ce qui signifie qu'il a détruit l'homme qu'il avait fait en répandant sur toute la surface de la terre les eaux du déluge.

Il faut répondre au *second*, que la volonté de Dieu étant la cause première et universelle, n'exclut pas les causes secondes qui ont la vertu de produire certains effets. Mais ces causes secondes n'ayant pas la même puissance que la cause première, il y a dans la vertu, dans la science et dans la volonté de Dieu beaucoup de choses qui ne sont pas du domaine de ces causes inférieures. Telle est la résurrection de Lazare. Celui qui ne fait attention qu'aux causes secondes pouvait dire : *Lazare ne ressuscitera pas.* Mais celui qui s'élève jusqu'à la cause première, jusqu'à Dieu, pouvait dire : *il ressuscitera.* Dieu veut ces deux choses, c'est-à-dire il veut quelquefois qu'une chose qui doit arriver selon les causes secondes n'arrive cependant pas d'après la cause supérieure, et réciproquement. Il faut donc dire que Dieu dit quelquefois qu'une chose sera parce qu'elle est dans l'ordre des causes secondes, et qu'elle est, par exemple, la conséquence du bien ou du mal que l'on a fait, mais que cette chose n'arrive pas parce que la cause supérieure qui est la volonté divine en a décidé autrement que les causes subalternes. Ainsi, quand le Seigneur dit à Isaïe : *Préparez votre maison, parce que vous mourrez et ne vivrez plus* (Is. XXXVIII, 1), l'événement ne confirma pas cette parole, parce que de toute éternité il en avait été décidé autrement dans la science et la volonté de Dieu qui est immuable. C'est pour cela que saint Grégoire dit que Dieu change sa sentence, sans changer la détermination de sa volonté. Quant à ce qu'il dit : *Je ferai pénitence,* on doit l'entendre métaphoriquement. C'est pour s'accommoder à notre langage ; car quand un homme ne réalise pas les menaces qu'il a faites, on dit qu'il se repent.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement ne prouve pas que la volonté de Dieu change ; on en peut seulement conclure qu'elle veut le changement.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoiqu'il ne soit pas absolument nécessaire que Dieu veuille une chose, cependant cela est nécessaire hypothétiquement à cause de l'immutabilité de sa volonté, comme nous l'avons dit (art. 3).

ARTICLE VIII. — LA VOLONTÉ DE DIEU REND-ELLE NÉCESSAIRES LES CHOSES QU'ELLE VEUT (1) ?

1. Il semble que la volonté de Dieu rende nécessaires les choses qu'elle a voulues. Car saint Augustin dit : Il n'y a de sauvé que celui dont Dieu veut le salut. C'est pourquoi il faut le prier de vouloir notre salut, parce que s'il le veut il sera nécessaire que nous le fassions.

2. Toute cause dont on ne peut empêcher l'effet le produit nécessairement, parce que la nature produit toujours la même chose si rien ne s'y oppose, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 84). Or, on ne peut empêcher la volonté de Dieu de s'accomplir. Car saint Paul dit : *Qui résiste à sa volonté ?* (*Rom.* IX, 19.) Donc la volonté de Dieu rend nécessaires toutes les choses qu'elle a voulues.

3. Ce qui est nécessaire *à priori* (2) l'est absolument. Ainsi il est nécessaire pour l'animal de mourir, parce qu'il est composé d'éléments contrai-

(1) Cet article est une réfutation de Wiclef, dont les erreurs ont été condamnées au concile de Constance et de tous ceux qui ont nié la liberté humaine.

(2) J'ai conservé ce mot, parce qu'il m'a été impossible de trouver un équivalent.

res. Or, les créatures se rapportent à la volonté divine comme à leur cause première. Et ce rapport leur impose une nécessité absolue, puisque cette proposition conditionnelle est vraie : *Si Dieu veut une chose, elle existe.* Or, une proposition conditionnelle ne peut être vraie qu'autant qu'elle est nécessaire. D'où il suit que tout ce que Dieu veut est absolument nécessaire.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui se fait de bien, Dieu veut qu'il arrive. Si sa volonté rend nécessaires les choses qu'il veut, il s'ensuit que tous les actes bons sont des actes nécessaires. Ce qui détruit le libre arbitre, le conseil et toutes les vertus.

CONCLUSION. — La volonté divine ne rend pas nécessaires toutes les choses qu'elle veut; elle rend nécessaires les effets qu'elle a fait dépendre de causes nécessaires, mais elle laisse contingents ceux qu'elle a fait dépendre de causes contingentes.

Il faut répondre que la volonté divine rend nécessaires certaines choses, mais qu'elle n'impose pas à tout ce qu'elle veut ce caractère. Quelques philosophes ont voulu rendre compte de cette différence par le moyen des causes, et ils ont dit que les choses que Dieu fait par les causes nécessaires sont nécessaires et que celles qu'il fait par les causes contingentes sont contingentes. Mais ce raisonnement ne nous satisfait pas pour deux raisons. 1° Parce que l'effet d'une cause première est contingent par suite d'une cause seconde. Car il peut être empêché par la faute de cette cause seconde. Ainsi une plante peut empêcher la vertu du soleil de se produire, tandis qu'il n'y a aucune cause seconde qui puisse empêcher la volonté de Dieu d'avoir son effet. 2° Parce que si la distinction des effets contingents et des effets nécessaires ne se rapporte qu'aux causes secondes, il s'ensuit qu'elle existe en dehors de l'intention et de la volonté de Dieu, ce qui répugne. — Il vaut donc mieux dire que cette distinction repose sur l'efficacité de la volonté divine (1). Car quand une cause est efficace dans son action, l'effet qui s'ensuit dépend d'elle, non-seulement quant à son existence, mais quant à sa manière d'être et d'agir. Si le fils, par exemple, ne ressemble pas au père jusque dans les accidents qui composent sa manière d'être, il ne faut l'attribuer qu'à la débilité du germe chargé de sa reproduction. Mais la volonté divine étant souverainement efficace, il s'ensuit non-seulement que ce que Dieu veut arrive, mais encore que tout se fait de la manière dont il veut que ce soit fait. Or, il veut qu'il y ait des choses nécessaires et d'autres qui soient contingentes, afin qu'il y ait de l'ordre dans l'univers et qu'il offre un ensemble complet. C'est pourquoi il a soumis certains effets à des causes nécessaires qui ne peuvent faillir et qui agissent nécessairement, et il en a soumis d'autres à des causes contingentes, faillibles, qui peuvent ne les pas produire. C'est pourquoi les effets voulus de Dieu ne sont pas contingents parce que les causes prochaines qui les produisent le sont aussi; mais ils le sont parce que Dieu a voulu qu'ils le fussent et qu'il les a soumis dans ce dessein à des causes qui le sont également.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il faut entendre cette parole de saint Augustin non d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle. Car il est nécessaire que cette proposition conditionnelle soit vraie : *Si Dieu veut une chose, il est nécessaire qu'elle arrive.*

Il faut répondre au *second*, que de ce que rien ne résiste à la volonté de

(1) Au lieu d'attribuer la contingence des êtres à l'efficacité de la volonté divine, les scotistes l'attribuent à sa liberté, et ils prétendent qu'il y a dans l'univers des êtres contingents, parce que Dieu a une volonté libre. Mais l'opinion de saint Thomas est, à juste titre, généralement préférée.

Dieu il en résulte non-seulement qu'il fait ce qu'il veut, mais encore que, selon qu'il le veut, les choses sont contingentes ou nécessaires.

Il faut répondre au *troisième*, que les êtres secondaires dépendent des êtres premiers de la manière que ceux-ci le veulent. Donc les choses qui dépendent de la volonté de Dieu sont nécessaires comme Dieu veut qu'elles le soient, c'est-à-dire qu'elles sont nécessaires conditionnellement seulement ou absolument. Elles ne sont donc pas toutes nécessaires d'une nécessité absolue.

ARTICLE IX. — DIEU VEUT-IL LE MAL (1)?

1. Il semble que Dieu veuille les choses mauvaises. En effet il veut tout le bien qui arrive. Or, il est bon qu'il y ait des choses mauvaises. Car saint Augustin dit (*Enchir.* cap. 96) : Quoique les choses qui sont mauvaises ne soient pas bonnes en tant que mauvaises, cependant il est bon qu'il y ait non-seulement de bonnes choses, mais qu'il y en ait aussi de mauvaises. Donc Dieu veut les choses mauvaises.

2. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le mal concourt à la perfection de l'univers, et saint Augustin ajoute (*Enchir.* cap. 10 et 11) que l'universalité des êtres produit une admirable harmonie dans laquelle ce qu'on appelle le mal est merveilleusement ordonné, car il est placé à l'endroit le plus convenable pour faire ressortir par le contraste ce qu'il y a d'agréable et de digne d'éloges dans le bien. Or, Dieu veut tout ce qui appartient à la perfection et à la beauté de l'univers, parce que ces qualités sont celles qu'il recherche surtout dans ses créatures. Donc il veut les choses mauvaises.

3. Que le mal soit fait et qu'il ne soit pas fait, voilà deux choses contradictoirement opposées. Or, Dieu ne veut pas empêcher de faire le mal, puisque par là même qu'on le fait, sa volonté ne serait pas toujours accomplie. Donc il veut qu'on le fasse.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 2) : Aucun homme sage ne voudrait être l'auteur de la dégradation de son semblable. Or, la sagesse de Dieu est au-dessus de la sagesse humaine. Il est donc encore moins possible que Dieu soit l'auteur de la dégradation d'un être quelconque. Cependant il serait l'auteur de cette dégradation s'il voulait le mal, puisqu'il est constant que le mal dégrade l'homme. Donc Dieu ne le veut pas.

CONCLUSION. — Puisque Dieu ne veut rien plus que sa bonté à laquelle le mal est opposé, et que parmi les autres biens il y en a qu'il veut plus que d'autres, il ne veut en aucune sorte le mal moral, mais il n'y a pas de répugnance à ce qu'il veuille quelquefois le mal qui n'est qu'une imperfection de la nature ou un châtiment.

Il faut répondre que le bien est ce qui de sa nature est désirable, comme nous l'avons dit (quest. v, art. 1); il n'est donc pas possible que le mal qui lui est opposé soit l'objet de l'appétit naturel, animal ou intellectuel qui n'est rien autre chose que la volonté. Cependant il arrive qu'on désire accidentellement le mal, mais c'est qu'alors il se rattache à quelque chose de bon, comme nous allons le voir. En effet, un agent naturel quelconque ne veut ni la privation, ni la corruption d'un autre être en elles-mêmes; il veut seulement une forme dont la réalisation entraîne la destruction d'une

(1) Calvin a enseigné que Dieu, non-seulement permet les péchés que font les hommes, mais qu'il veut que les hommes les fassent, et qu'il les y pousse. Mélanchton a dit également que Dieu est l'auteur de l'adultère de David et de la trahison de Judas, aussi bien que de la conversion de saint Paul. L'apôtre saint Jacques a dit, au contraire (Jac. I) : *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam à Deo tentatur, Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat.* Le concile de Trente a condamné positivement tous ceux qui font Dieu auteur du péché (sess. VI, can. 6).

autre forme ; il veut la production d'une chose qui a pour conséquence la corruption d'une autre. Ainsi le lion qui tue le cerf ne se propose que de se nourrir, et il ne tue pas cet animal uniquement pour le tuer. De même l'impudique ne regarde que le plaisir qu'il trouve dans le mal, et il ne s'arrête pas à la difformité, à la laideur de sa mauvaise action. Le mal se rattache donc à un bien quelconque et n'est que la privation d'un autre bien. On ne le désirerait jamais, même accidentellement, si on ne désirait le bien auquel il est joint plus vivement que le bien dont il nous prive. — Or, il n'y a pas de bien que Dieu puisse vouloir plus que sa bonté même quoiqu'il veuille à la vérité tel bien plus que tel autre. D'où il résulte qu'il ne veut d'aucune manière le mal du péché qui détruit tout rapport avec sa divine bonté. Mais il veut le mal qui n'est qu'une imperfection de la nature et le mal qui est un châtiment, et il le veut en voulant directement le bien qui y est attaché (1). Ainsi il veut le châtiment parce qu'il veut la justice, et il veut qu'il y ait des choses qui se corrompent naturellement, parce qu'il veut maintenir l'ordre de la nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après quelques philosophes (2), quoique Dieu ne veuille pas le mal, cependant il veut que le mal existe et qu'on le fasse, parce que, quoique le mal ne soit pas bien, cependant il est bon que le mal existe et qu'on le fasse. Ils pensaient ainsi, parce que les choses qui sont mauvaises en elles-mêmes se rapportent à un bien quelconque, et ils supposaient qu'il était nécessaire à l'ordre que le mal existe ou qu'il arrive. Mais ils se trompaient, parce que le mal ne se rapporte pas au bien par lui-même, il ne s'y rapporte qu'accidentellement. Car le bien qui peut résulter du péché est en dehors de l'intention du pécheur, comme l'intention des tyrans n'est entrée pour rien dans la gloire dont les martyrs ont brillé par leur patience dans les tourments. C'est pourquoi on ne peut pas dire que le mal soit utile au bien, ni que ce soit une bonne chose que le mal existe ou qu'on le fasse, parce qu'on ne juge pas une chose sur ce qui ne lui convient qu'accidentellement, mais sur ce qui lui convient essentiellement.

Il faut répondre au *second*, que le mal ne contribue à la beauté et à la perfection de l'univers qu'accidentellement, comme nous l'avons dit dans la réponse précédente. Et saint Denis ne se sert des paroles citées dans l'objection que pour en tirer une induction contre ceux qui veulent que le mal soit une chose qui répugne.

Il faut répondre au *troisième*, que bien que ces deux propositions : *que le mal soit fait*, *qu'il ne soit pas fait*, soient contradictoirement opposées, cependant *vouloir que le mal soit fait* et *vouloir qu'il ne soit pas fait*, ne sont pas deux propositions contradictoires, puisqu'elles sont affirmatives l'une et l'autre. Donc Dieu ne veut pas que le mal arrive, et il ne veut pas qu'il n'arrive pas, mais il veut le laisser faire, et cette liberté qu'il donne est une bonne chose.

ARTICLE X. — DIEU A-T-IL LE LIBRE ARBITRE (3)?

1. Il semble que Dieu n'ait pas de libre arbitre. Car saint Jérôme dit dans son homélie sur l'Enfant prodigue (*Epist.* CXLVI) : Il n'y a que Dieu qui ne

(1) Par conséquent, il ne veut qu'indirectement et par accident ces deux sortes de maux.

(2) Hugues de Saint-Victor avait prétendu qu'il était bon que le mal existe (*De sacram. fid.* lib. I, quæst. 4, cap. 15).

(3) Cet article revient à la question que nous avons traitée, art. 5. L'Écriture expose cette vérité en une multitude d'endroits (*Rom.* IX) : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* (Jer. XVIII) : *Ecce figulus faciebat opus*, etc. Voyez cette magnifique allégorie.

pèche pas et qui ne puisse pas pécher. Pour les autres êtres, puisqu'ils ont leur libre arbitre ils peuvent faire le bien comme le mal.

2. Le libre arbitre est la faculté qu'ont la raison et la volonté de choisir entre le bien et le mal. Or, comme nous l'avons dit (art. préc.), Dieu ne veut pas le mal. Donc il n'a pas en lui de libre arbitre.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Ambroise dit (*De fid.* lib. II, cap. 3) : L'Esprit-Saint distribue ses dons à chacun comme il le veut, c'est-à-dire d'après son libre arbitre, sans obéir à la nécessité.

CONCLUSION. — Dieu a le libre arbitre à l'égard des choses extérieures qu'il ne veut pas nécessairement, mais par rapport à lui il n'a aucune liberté parce qu'il se veut nécessairement.

Il faut répondre que nous avons nous-mêmes le libre arbitre à l'égard des choses que nous ne voulons pas nécessairement ou instinctivement. Car vouloir être heureux n'est pas de notre part un acte libre, mais un acte instinctif. C'est pourquoi les autres animaux, dont tous les mouvements sont réglés par l'instinct de la nature, ne sont pas considérés comme doués du libre arbitre. Puisque Dieu veut nécessairement sa bonté et qu'il y a des choses qu'il ne veut pas nécessairement, comme nous l'avons prouvé (art. 3), il a le libre arbitre par rapport aux choses qu'il ne veut pas nécessairement.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jérôme refuse à Dieu le libre arbitre non d'une manière absolue, mais seulement selon qu'il est susceptible de péché.

Il faut répondre au *second*, que le mal du péché étant directement opposé à la bonté divine par laquelle Dieu veut toutes choses, comme nous l'avons prouvé (art. 3), il est évident qu'il est impossible qu'il veuille ce mal. Néanmoins il a le libre arbitre, puisqu'il peut se déterminer entre deux choses opposées. Ainsi il peut vouloir que ceci soit ou ne soit pas, comme nous pouvons, sans pécher, vouloir nous asseoir ou ne pas le vouloir.

ARTICLE XI. — FAUT-IL DISTINGUER EN DIEU LA VOLONTÉ DE SIGNE (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas distinguer en Dieu la volonté de signe. Car la volonté de Dieu est comme sa science. Or, on ne reconnaît pas de signes en lui sous le rapport de la science. Donc il ne doit pas non plus y en avoir sous le rapport de la volonté.

2. Tout signe qui ne se rapporte pas avec l'objet qu'il signifie est faux. Par conséquent si les signes qu'on attribue à la volonté divine ne s'accordent pas avec elle, ils sont faux ; s'ils concordent, il est inutile de les assigner. Donc on ne doit pas désigner de signes à l'égard de la volonté divine.

Mais c'est le *contraire*. Car la volonté de Dieu est une, puisqu'elle est son essence. Quelquefois cependant on en parle au pluriel, comme quand on dit : *Les œuvres du Seigneur sont grandes, elles sont proportionnées à toutes ses volontés* (*Ps.* CX, 2). Donc il faut que l'on prenne quelquefois le signe de la volonté pour la volonté elle-même.

CONCLUSION. — On distingue en Dieu la volonté de signe de la volonté propre ou de bon plaisir.

Il faut répondre qu'il y a des choses qu'on applique à Dieu dans un sens

(1) Les théologiens distinguent la *volonté de signe* (*signi*) et la volonté de *bon plaisir* (*beneplaciti*). La volonté de bon plaisir est un acte intérieur et véritable de la volonté divine, qui a pour terme un objet qui lui plaît ; telle est, par exemple, la volonté qu'a Dieu de donner sa gloire aux élus. La volonté de signe n'est pas l'acte interne et véritable de la volonté divine, c'en est seulement le signe. Le mot de volonté ne lui convient même que dans un sens impropre et métaphorique. C'est ainsi qu'on appelle un testament la volonté du testateur, parce qu'il exprime ses derniers desseins.

propre, et d'autres qui ne lui conviennent que dans un sens métaphorique, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 3). Ainsi, quand nous attribuons à Dieu métaphoriquement quelques-unes des passions humaines, nous nous fondons sur l'analogie ou la similitude de l'effet. Dès lors le signe qui manifeste en nous cette passion peut aussi se rapporter à la Divinité dans un sens métaphorique. Ainsi l'homme en colère étant porté à punir, la punition est pour nous le signe de la colère; c'est pour cela qu'en parlant de Dieu nous employons le mot *colère* pour désigner un châtiment qu'il inflige. De même le signe qui manifeste ordinairement notre volonté est quelquefois employé métaphoriquement comme indiquant la volonté de Dieu. Ainsi quand on commande une chose, c'est un signe qui indique qu'on veut qu'elle soit faite. C'est ce qui fait que nous prenons quelquefois dans un sens métaphorique le précepte de Dieu pour sa volonté, comme quand nous disons : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel* (Matth. VI, 10). Il y a toutefois cette différence entre la volonté et la colère, que celle-ci ne s'entend jamais au propre, parce qu'elle implique fondamentalement une passion, tandis que la volonté peut être prise au propre à l'égard de Dieu. De là on distingue en Dieu deux sortes de volonté, une volonté propre et une volonté métaphorique. Sa volonté propre est appelée *volonté de bon plaisir*, et sa volonté métaphorique, *volonté de signe*, parce qu'on prend dans ce cas le signe de la volonté pour la volonté même.

Il faut répondre au *premier* argument, que la science n'est cause de ce qui se fait que par l'intermédiaire de la volonté. Car nous ne réalisons les choses dont nous avons connaissance qu'autant que nous le voulons, et c'est pour cela qu'on ne distingue pas de signe par rapport à la science comme par rapport à la volonté.

Il faut répondre au *second*, que nous appelons volontés divines, les signes de la volonté, non parce qu'ils signifient réellement ce que Dieu veut, mais parce que nous appelons en Dieu volontés divines les signes qui sont pour nous l'expression ordinaire de nos volitions. Ainsi le châtiment ne signifie pas qu'il y ait colère en Dieu, mais à propos du châtiment nous disons que Dieu est irrité, parce qu'en nous le châtiment est le signe ordinaire de la colère (1).

ARTICLE XII. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER PAR RAPPORT A LA VOLONTÉ DIVINE CINQ SIGNES (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de reconnaître par rapport à la volonté divine cinq signes, savoir : la *prohibition*, le *précepte*, le *conseil*, l'*opération*, et la *permission*. Car Dieu *opère* quelquefois en nous ce qu'il nous *commande* ou ce qu'il nous *conseille*, et il nous *permet* quelquefois ce qu'il nous *défend*. Donc cette division est mauvaise, puisque les parties rentrent les unes dans les autres.

2. Dieu n'opère rien qu'il ne le veuille, comme il est dit au livre de la Sagesse (*Sap.* XI). Or, la volonté de signe se distingue de la volonté de bon plaisir. Donc l'*opération* ne doit pas être comprise dans la volonté de signe.

3. L'*opération* et la *permission* regardent en général toutes les créatures, puisque dans toutes Dieu opère et que dans toutes il permet quelque chose.

(1) La volonté de signe, comme on le voit, s'entend métaphoriquement; il n'y a que la volonté de bon plaisir qui soit la volonté de Dieu proprement dite. Toutes ces distinctions sont nécessaires pour qu'il n'y ait pas d'équivoque dans les termes quand on parle de la volonté divine.

(2) Ces distinctions qu'on a beaucoup trop sévèrement critiquées sont cependant on ne peut mieux fondées en raison. Elles jettent d'ailleurs beaucoup de jour sur les problèmes ardus qui se rattachent à la volonté de Dieu et à ses rapports avec les hommes.

Or, le *précepte,* le *conseil* et la *prohibition* ne regardent que les créatures raisonnables. Donc cette division est mal faite, puisque toutes les parties n'appartiennent pas au même ordre.

4. Le mal se fait d'un plus grand nombre de manières que le bien. Car le bien ne se fait que d'une manière, tandis que le mal se fait d'une multitude de façons, comme le disent Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6) et saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Il ne paraît donc pas convenable qu'on ne reconnaisse qu'un signe qui ait rapport au mal, savoir la *prohibition*, et qu'on en distingue deux qui se rapportent au bien, savoir, le *conseil* et le *précepte.*

CONCLUSION. — La volonté divine se manifeste par cinq signes, qui sont : la *prohibition* et la *permission* par rapport au mal; le *précepte*, le *conseil* et *l'opération* par rapport au bien.

Il faut répondre qu'on appelle ici signes de la volonté les moyens par lesquels nous avons coutume de montrer que nous voulons quelque chose. Or, on peut manifester que l'on veut quelque chose par soi-même ou par un autre. On le manifeste par soi-même directement ou indirectement et par accident. On le manifeste directement lorsqu'on l'opère par soi-même, et dans ce cas le signe reçoit le nom d'*opération.* On le manifeste indirectement lorsqu'on ne s'oppose pas à son exécution. Car Aristote a dit (*Phys.* lib. VIII, text. 32) que ne pas empêcher une chose c'est la faire par accident ou indirectement. Alors le signe s'appelle *permission.* — On manifeste par un autre qu'on veut une chose, en le disposant à la faire, soit en l'y contraignant de force comme quand on ordonne à quelqu'un de faire ce que l'on veut (1), ou qu'on lui défend de faire le contraire (2), soit en l'y engageant d'une manière persuasive, et dans ce cas le signe de la volonté prend le nom de *conseil.* L'homme ayant cinq manières de manifester sa volonté, nous distinguons pour ce motif cinq signes de la volonté divine (3). — D'ailleurs le *précepte,* le *conseil* et la *prohibition* sont appelés dans les saintes Ecritures des signes de la volonté divine. Car il est dit dans saint Matthieu : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel* (Matth. VI, 10). D'après saint Augustin, la *permission* et l'*opération* sont aussi deux signes de la volonté suprême. Car il dit : Rien ne se fait si le Tout-Puissant ne veut ou ne permet que cela se fasse, ou s'il ne l'opère lui-même (*Enchir.* cap. 95). On peut dire aussi que la *permission* et l'*opération* se rapportent au présent, la *permission* au mal, l'*opération* au bien; que la *prohibition* est toujours relative au mal, le *précepte* relatif au bien obligatoire, et le *conseil* relatif au bien de surérogation, et qu'ils se rapportent tous les trois à l'avenir.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche qu'à l'égard de la même chose on manifeste de différentes manières ce que l'on sent. On peut se servir de plusieurs signes pour indiquer la même chose, comme on emploie plusieurs mots pour exprimer la même idée. Il n'y a donc pas répugnance à ce que la même chose soit l'objet d'un précepte, d'un conseil, d'une opération, d'une défense ou d'une permission.

Il faut répondre au *second*, que comme la volonté métaphorique de Dieu peut signifier quelque chose que ne veut pas sa volonté propre, de

(1) Alors il y a *précepte.*

(2) Dans ce cas il y a *prohibition.*

(3) Cette analogie entre l'homme et Dieu repose sur ce principe : c'est que nous ne pouvons parler de Dieu que d'après notre manière de concevoir; c'est pourquoi il arrive souvent à saint Thomas de passer ainsi de l'âme humaine ou des choses naturelles aux choses divines, procédant ainsi du plus connu à ce qui l'est moins.

même elle peut aussi signifier quelque chose qu'il veut réellement. Rien n'empêche donc que la volonté de bon plaisir et la volonté de signe n'aient le même objet. Mais l'*opération* fait toujours une seule et même chose avec sa volonté de bon plaisir, tandis qu'il n'en est pas de même du *précepte* et du *conseil*. Car l'opération se rapporte au présent, le précepte et le conseil à l'avenir. L'opération est l'effet direct de la volonté divine, tandis que le précepte et le conseil supposent un intermédiaire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la créature raisonnable est maîtresse de son action ; c'est pourquoi on distingue par rapport à elle des signes particuliers de la volonté divine, d'après lesquels Dieu la laisse agir volontairement et par elle-même, tandis que les autres créatures n'agissent qu'autant que la puissance divine les meut, et c'est ce qui fait qu'à leur égard il n'y a pas lieu d'admettre autre chose que l'opération et la permission.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mal du péché, quoiqu'il se produise de bien des manières, se réduit cependant à un seul point, c'est qu'il est en désaccord avec la volonté divine. Voilà pourquoi, sous le rapport du mal, on ne distingue qu'un seul signe, qui est la *prohibition*. Le bien se rapporte de différentes manières à la bonté divine. Ainsi, il y a le bien sans lequel on ne peut arriver à la jouissance de la bonté divine, celui-là est de *précepte*. Il y a aussi le bien qui doit nous y faire parvenir plus parfaitement, celui-ci est de *conseil*. On peut dire encore que le conseil n'a pas seulement pour but de nous engager à faire le plus de bien possible, mais encore à éviter les moindres maux.

QUESTION XX.

DE L'AMOUR DE DIEU.

Nous avons ensuite à parler de ce qui appartient absolument à la volonté divine. Or, dans la partie appétitive de notre âme, nous trouvons les passions, telles que la joie, l'amour, etc., ainsi que les habitudes des vertus morales, telles que la justice, la force, etc. Nous traiterons donc : 1° de l'amour de Dieu, 2° de sa justice, 3° de sa miséricorde. — A l'égard de l'amour de Dieu quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il amour en Dieu ? — 2° Dieu aime-t-il tout ce qui existe ? — 3° Aime-t-il une créature plus qu'une autre ? — 4° Aime-t-il les meilleures plus que les autres ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL AMOUR EN DIEU (1) ?

1. Il semble que l'amour ne soit pas en Dieu. Car en Dieu il n'y a pas de passion, et l'amour est une passion. Donc il n'y a pas d'amour en Dieu.

2. L'amour, la colère, la tristesse et les autres passions sont les membres opposés d'une même division. Or, la tristesse et la colère ne conviennent à Dieu que métaphoriquement. Donc l'amour ne lui convient pas autrement.

3. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) : L'amour est une force qui unit et qui rassemble. Or, en Dieu une telle force ne peut exister, puisqu'il est absolument simple. Donc en Dieu il n'y a pas amour.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean dit : *Dieu est charité* (2) (I. *Ep.* IV, 16).

(1) Cet article est une réfutation des novatiens, qui osèrent avancer que Dieu était cruel.

(2) Ce texte va même plus loin que la proposition ; car il prouve, non-seulement que l'amour existe en Dieu, mais que Dieu est amour. D'ailleurs ces deux choses, pour Dieu, reviennent au même, parce que tout ce qui est en lui est une même chose que son être et que son essence.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a en Dieu volonté, il est bien nécessaire d'admettre qu'il y a amour en lui, car l'amour est la cause et le principe de tous les mouvements de cette faculté.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y a amour en Dieu. Car le premier mouvement de la volonté et de la partie appétitive, c'est l'amour. En effet, tout acte de la volonté et de la faculté appétitive tendant au bien et au mal comme à leurs objets propres, mais le bien étant l'objet principal et direct de la volonté et de l'appétit, tandis que le mal n'est que leur objet secondaire et indirect, puisqu'elles ne le veulent qu'autant qu'il est opposé au bien, il faut naturellement que les actes de la volonté et de l'appétit qui se rapportent au bien soient placés avant ceux qui se rapportent au mal. Ainsi, la joie est avant la tristesse, l'amour avant la haine. Car ce qui existe par soi est toujours antérieur à ce qui existe par un autre.—En outre, ce qui est plus général est naturellement antérieur à ce qui l'est moins. Par conséquent, l'intelligence se rapporte au vrai en général plutôt qu'au vrai en particulier. Or, il y a des actes de la volonté et de l'appétit qui se rapportent au bien dans des conditions spéciales. Ainsi, la joie et la délectation ont pour objet le bien dans le présent et dans le passé, tandis que le désir et l'espérance ne regardent le bien que dans l'avenir. Mais l'amour se rapporte au bien en général, qu'on l'ait ou qu'on ne l'ait pas. Donc l'amour est naturellement le premier acte de la volonté et de l'appétit. C'est pour cela que tous les autres mouvements de l'appétit présupposent l'amour comme leur première source. Car on ne peut désirer que le bien qu'on a aimé, et on ne peut se réjouir d'autre chose. La haine n'a aussi pour objet que ce qui est opposé à la chose aimée. De même, il est évident que la tristesse et les autres passions se rapportent à l'amour comme à leur premier principe. Donc, partout où il y a volonté ou appétit, il faut qu'il y ait amour. Supprimez l'un, vous supprimez le reste (1). Or, nous avons prouvé qu'il y avait volonté en Dieu (quest. XIX, art. 1). Donc il est nécessaire d'admettre qu'il y a en lui amour.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intelligence n'agit que par le moyen de l'appétit, et comme la raison générale n'agit en nous que par le moyen d'une raison particulière, d'après ce que dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 57), de même l'appétit intelligentiel, qu'on appelle la volonté, agit en nous au moyen de l'appétit sensitif, qui influe le plus directement et le plus prochainement sur le corps. C'est ce qui fait que l'appétit sensitif a toujours pour effet quelque changement dans les dispositions du corps, surtout par rapport au cœur, qui est le premier principe du mouvement dans les animaux. Et ce sont ces actes de l'appétit sensitif qui, par suite des transformations corporelles qu'ils produisent, reçoivent le nom de passions; mais on ne le donne pas aux actes de la volonté. Ainsi, l'amour, la joie et la délectation, quand ils se rapportent à l'appétit sensitif, sont des passions; mais on ne leur donne pas ce nom quand ils ont rapport à l'appétit intelligentiel, et c'est dans ce sens qu'ils existent en Dieu. D'où Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. ult.) que Dieu se réjouit par une opération simple et unique, et que pour ce motif il aime sans passion.

Il faut répondre au *second*, que dans les passions de l'appétit sensitif il faut considérer quelque chose de matériel qui est le changement qui se

(1) Cette théorie, qui rapporte tout à l'amour, se rencontrera encore quand il s'agira des passions de l'âme. Bossuet l'a reproduite dans son magnifique traité *de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Il a dit d'après saint Thomas : Otez l'amour, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes (édit. de Versailles, tome XXXIV, p. 85-86).

passe dans le corps, et quelque chose de formel qui provient de l'appétit lui-même. Ainsi, dans la colère, comme le dit Aristote (*De anim.* lib. I, text. 15, 63), ce qu'il y a de matériel c'est l'inflammation du sang, qui s'allume au cœur et se manifeste sur le reste du corps; ce qu'il y a de formel, c'est le désir de la vengeance. En outre, sous le rapport formel, on peut observer qu'il y a dans chacune de ces passions quelque chose d'imparfait. Par exemple, le désir suppose une imperfection, puisqu'il a pour objet un bien qu'on n'a pas. Il en est de même de la tristesse, qui se rapporte à un mal dont on a été frappé. On en peut dire autant de la colère, puisqu'elle suppose la tristesse. Mais il y a des passions qui n'impliquent aucune imperfection, comme l'amour et la joie. Aucune de ces passions ne conviennent à Dieu, pour ce qu'il y a en elles de matériel; celles qui impliquent formellement une imperfection ne peuvent lui convenir que métaphoriquement, d'après l'analogie ou la similitude des effets, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 2). Mais celles qui ne supposent pas d'imperfection, telles que l'amour et la joie, conviennent proprement à Dieu, pourvu, comme nous l'avons dit dans cet article, qu'on éloigne de ces affections toute passion.

Il faut répondre au *troisième* argument, que l'amour a toujours une double tendance. Il se porte vers le bien que l'on veut à quelqu'un et vers le sujet auquel on veut ce bien. C'est ce qu'on appelle, à proprement parler, aimer quelqu'un et lui vouloir du bien. Par conséquent celui qui s'aime se veut du bien. Et il cherche à s'unir à ce bien de tout son pouvoir. On peut admettre en Dieu l'amour comme force unitive, pourvu qu'on ne le considère pas comme un être composé. Car le bien que Dieu se veut n'est autre que lui-même, puisqu'il est bon par essence, comme nous l'avons prouvé (quest. IV, art. 3). Mais quand on aime quelqu'un on lui veut du bien. Alors on est pour lui ce qu'on est pour soi-même, on lui rapporte comme à soi-même tout le bien possible. L'amour est dans ce cas une force qui rassemble, puisque celui qui aime s'attache celui qui est aimé en faisant à son avantage ce qu'il ferait pour lui-même. L'amour de Dieu peut être aussi considéré comme une force unitive, pourvu qu'on en écarte toute idée de composition, puisqu'il veut du bien à tous les autres êtres.

ARTICLE II. — DIEU AIME-T-IL TOUS LES ÊTRES (1)?

1. Il semble que Dieu n'aime pas tous les êtres. Car, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), l'amour pose celui qui aime en dehors de lui et le transforme pour ainsi dire dans l'objet aimé. Or, on ne peut dire que Dieu se pose en dehors de lui et se transforme dans les autres êtres. Donc on ne peut dire que Dieu aime d'autres êtres que lui.

2. L'amour de Dieu est éternel. Or, les choses qui sont autres que Dieu ne sont éternelles qu'en Dieu. Donc Dieu ne les aime qu'en lui-même. Mais suivant qu'elles sont en lui-même elles ne diffèrent pas de lui. Donc Dieu n'aime pas autre chose que lui-même.

3. Il y a deux sortes d'amour, l'un de *concupiscence* et l'autre *d'amitié*. Or, Dieu n'aime pas les créatures raisonnables d'un amour de concupiscence, puisque, hors de lui, il n'a besoin de rien. Il ne les aime pas non plus d'un amour d'amitié, puisqu'il ne peut aimer de cette façon les choses déraisonnables, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 2). Donc Dieu n'aime pas tous les êtres.

4. Il est dit dans les Psaumes : *Vous haïssez tous ceux qui opèrent l'ini-*

(1) Cet article est une gradation par rapport à celui qui précède. Ce qu'il a de particulier, c'est que saint Thomas fait ressortir la différence qu'il y a entre la manière dont Dieu aime les créatures et la manière dont nous les aimons.

quité (*Ps.* v, 7). Or, on ne peut aimer et haïr tout à la fois la même chose. Donc Dieu n'aime pas tous les êtres.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit au livre de la Sagesse : *Vous aimez tout ce qui est, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait* (*Sap.* xi, 25).

CONCLUSION. — Puisque tous les êtres qui existent sont bons et qu'ils viennent de Dieu, il faut croire qu'il les aime; pour nous la bonté les choses, nous détermine à les aimer; mais pour lui il en est autrement, il aime toutes les choses, et c'est son amour qui est cause de leur existence et du degré de bonté qu'il leur communique.

Il faut répondre que Dieu aime tout ce qui existe. Car toutes les choses qui existent par là même qu'elles existent sont bonnes, puisque l'être de chaque chose est un bien et qu'il en est de même de chaque perfection. Or, nous avons montré (quest. xix, art. 4) que la volonté de Dieu est la cause de toutes choses. Il faut donc que dans chacune d'elles il y ait autant d'être et autant de bien que Dieu l'a voulu. Par conséquent Dieu veut quelque bien à tout ce qui existe, et comme aimer n'est rien autre chose que de vouloir du bien à quelqu'un, il est évident que Dieu aime tout ce qui existe, mais il l'aime d'une autre manière que nous. Car notre volonté n'est pas cause de ce qu'il y a de bon dans les êtres, mais elle est seulement mue par cette bonté comme par son objet. L'amour qui nous fait vouloir du bien à quelqu'un n'est pas cause de la bonté de cette personne; c'est au contraire la bonté réelle ou supposée du sujet que nous aimons qui provoque notre amour et qui nous porte à lui conserver le bien qu'il a, et à y ajouter celui qu'il n'a pas ou du moins à travailler à le faire. Mais l'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les êtres qui existent.

Il faut répondre au *premier* argument, que par son amour Dieu se pose hors de lui-même et se transforme dans les créatures, dans le sens qu'il leur veut du bien et que par sa providence il le leur fait. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) : J'oserai dire, parce que cela est vrai, que la cause suprême de tout, dans l'excès de sa tendresse, sort d'elle-même par l'action de sa providence qui s'étend à tous les êtres.

Il faut répondre au *second*, que quoique les créatures n'aient existé de toute éternité qu'en Dieu, cependant, par là même qu'elles ont été éternellement en lui, il les a connues éternellement dans leur propre nature, comme nous connaissons les choses qui existent en elles-mêmes par les images qui sont en nous (1).

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu ne peut avoir d'amitié que pour les créatures raisonnables qui lui rendent amour pour amour et qui participent à sa vie, et il ne peut avoir de bienveillance, à proprement parler, que pour celles qui sont bien ou mal, sous le rapport de la fortune et du bonheur. Or, les créatures irraisonnables ne sont pas capables d'aimer Dieu, ni de participer à sa vie intellectuelle et bienheureuse. Donc, à proprement parler, Dieu ne les aime pas d'un *amour d'amitié*, mais d'un *amour de concupiscence* (2), dans le sens qu'il les aime par rapport aux créatures raisonnables et par rapport à lui-même, non qu'il ait besoin d'elles, mais à cause de sa bonté et pour notre utilité. Car nous désirons souvent une chose pour nous et pour les autres.

Il faut répondre au *quatrième*, que rien n'empêche d'aimer et de haïr la même chose sous des rapports différents. Dieu aime les pécheurs en vue de

(1) Il les a ainsi aimées de toute éternité dans leur propre nature.

(2) Cette distinction que saint Thomas explique ici suffisamment est employée par les théologiens.

leur nature, puisque comme tels ils existent (1) et ils sont ses œuvres. Mais, comme pécheurs, ils ne sont pas, il y a même en eux privation d'être ; sous ce rapport ils ne sont pas l'œuvre de Dieu. C'est pourquoi Dieu les hait.

ARTICLE III. — DIEU AIME-T-IL ÉGALEMENT TOUTES CHOSES (2) ?

1. Il semble que Dieu aime également tous les êtres. Car il est dit au livre de la Sagesse que sa sollicitude s'étend également sur toutes choses (*Sap.* VI, 8). Or, la providence de Dieu n'est que la conséquence de l'amour qu'il a pour les êtres. Donc il les aime tous également.

2. L'amour de Dieu est son essence. Or, l'essence divine n'est susceptible ni de plus ni de moins. Donc son amour non plus, et il n'y a par conséquent pas d'êtres qu'il aime plus que d'autres.

3. Comme l'amour de Dieu s'étend aux choses créées, de même aussi sa science et sa volonté. Or, on ne dit pas qu'il sache certaines choses plus que d'autres, ni qu'il les veuille davantage. Donc il n'aime pas plus les unes que les autres.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Tract.* CX, *in Ev. Joan.*) : Dieu aime tout ce qu'il a fait, et parmi ce qu'il a fait il aime davantage les créatures raisonnables, et parmi les créatures raisonnables celles qui sont les membres de son Fils unique. A plus forte raison aime-t-il encore davantage son Fils unique lui-même.

CONCLUSION. — Quand on ne considère que l'acte de la volonté, Dieu aime tous les êtres également puisqu'il les aime tous par un seul et même acte de sa volonté ; mais quand on considère le bien qu'il veut, il n'aime pas tous les êtres également, il veut à l'un plus de bien qu'à l'autre.

Il faut répondre que puisque aimer c'est vouloir du bien à quelqu'un, on peut aimer une chose plus qu'une autre de deux manières : 1° Sous le rapport de l'acte de la volonté qui peut être plus ou moins intense. Mais ceci n'a pas lieu en Dieu, parce qu'il aime toutes choses par un simple et unique acte de sa volonté et qui est toujours le même. 2° Sous le rapport du bien que l'on veut au sujet que l'on aime. Ainsi on dit que nous aimons plus celui auquel nous voulons plus de bien, quoique nous ne l'aimions pas d'une manière plus vive. En ce sens on doit dire que Dieu aime plus une chose qu'une autre. Car l'amour de Dieu étant, comme nous l'avons dit (art. préc.), la cause de la bonté des êtres, l'un ne serait pas meilleur que l'autre s'il ne voulait pas à celui-ci plus de bien qu'à celui-là.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en disant que Dieu étend également sa sollicitude sur toutes ses créatures, cela ne signifie pas que par ses soins il dispense également ses biens à tous les êtres, mais on veut dire par là qu'il les administre tous avec une égale sagesse et une égale bonté.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur l'intensité de l'amour considéré sous le rapport de l'acte de la volonté qui est l'essence divine. Or, le bien que Dieu veut à la créature n'est pas l'essence divine. Rien n'empêche donc qu'il soit plus ou moins considérable.

(1) C'est-à-dire ils existent comme hommes, et à ce point de vue ils sont l'œuvre de Dieu ; mais comme pécheurs ils n'existent pas, parce que le péché est purement négatif.

(2) Luther a enseigné que tous les justes avaient une justice égale, et qu'ils étaient tous également prédestinés à la même gloire ; les cathares disaient aussi qu'on serait tous également récompensés ou punis ; mais l'Église a toujours proclamé l'inégalité des peines et des mérites. Nous citerons le concile de Florence, qui dit formellement : *Definimus animas purgatas in cœlum mox recipi, et intueri clarè ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animus qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* C'est cette doctrine que saint Thomas développe dans cet article.

Il faut répondre au *troisième*, que comprendre et vouloir ne sont que des actes, mais qu'ils ne renferment pas dans leur signification d'objets d'après la diversité desquels on puisse dire de Dieu qu'il sait ou qu'il veut plus ou moins, comme nous l'avons dit en parlant de son amour (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — DIEU AIME-T-IL TOUJOURS SES MEILLEURES CRÉATURES PLUS QUE LES AUTRES (1)?

1. Il semble que Dieu n'aime pas toujours davantage ses meilleures créatures. Car il est évident que le Christ est meilleur que tout le genre humain, puisqu'il est Dieu et homme. Or, Dieu a plus aimé le genre humain que le Christ. Car il est dit : *Qu'il n'a pas épargné son propre Fils, mais qu'il l'a livré pour nous tous* (*Rom.* VIII, 32). Donc les meilleures créatures ne sont pas toujours celles que Dieu a le plus aimées.

2. L'ange est meilleur que l'homme. Ainsi dans les Psaumes il est dit de l'homme (*Ps.* VIII, 7) : *Vous l'avez placé un peu au-dessous des anges*. Or, Dieu a plus aimé l'homme que l'ange. Car saint Paul dit du Christ qu'il n'a pas revêtu la nature de l'ange, mais qu'il a voulu être de la famille d'Abraham (*Hebr.* II, 16). Donc Dieu n'aime pas toujours ses meilleures créatures plus que les autres.

3. Pierre fut meilleur que Jean, parce qu'il aimait plus le Christ. Le Seigneur sachant bien qu'il en était ainsi interrogea Pierre en lui disant : *Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci?* Le Christ aima cependant Jean plus que Pierre. Car saint Augustin, à l'occasion de ces mots de l'évangéliste : *Il vit le disciple que Jésus aimait* (Joan. XX), dit que par ce moyen Jean est distingué des autres disciples, non parce qu'il était le seul que Jésus aimât, mais parce qu'il en était aimé plus que les autres. Donc ce n'est pas toujours celui qui est le meilleur que Dieu aime le plus.

4. L'innocent est meilleur que le pénitent puisque la pénitence, d'après saint Jérôme, est une seconde planche après le naufrage. Or, Dieu aime plus celui qui est pénitent que celui qui est innocent, puisqu'il s'en réjouit davantage. Car il est dit dans saint Luc : *Je vous le dis, il y aura plus de joie au ciel pour un pécheur qui fait pénitence que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence* (Luc, XV, 7). Donc Dieu n'aime pas toujours plus que les autres celui qui est le meilleur.

5. Un juste connu à l'avance pour tel est meilleur qu'un pécheur prédestiné. Or, Dieu aime mieux le pécheur prédestiné, puisqu'il lui veut un plus grand bien, à savoir la vie éternelle. Donc Dieu n'aime pas toujours plus ce qu'il y a de meilleur.

Mais c'est le *contraire*. Car comme le dit l'Ecriture : *Tout être aime son semblable* (*Eccles.* XIII, 19). Or, un être est d'autant plus parfait qu'il ressemble davantage à Dieu. Donc les meilleures créatures sont celles que Dieu aime le plus.

CONCLUSION. — Les meilleures créatures n'étant telles que parce que Dieu leur veut plus de bien, il s'ensuit que les meilleures sont celles qu'il aime le plus.

Il faut répondre que d'après ce qui précède Dieu aime nécessairement ses meilleures créatures plus que les autres. Car nous avons dit que si Dieu a plus d'amour pour une chose, c'est qu'il lui veut plus de bien, puisque sa volonté est cause de la bonté qui existe dans les créatures. Il s'ensuit donc que les choses sont d'autant meilleures que Dieu leur veut plus de bien, et

(1) Cet article touche indirectement à la question de la prédestination. D'après les objections qui suivent, on remarque que saint Thomas prend de là occasion d'éclaircir plusieurs difficultés que présentent quelques textes de l'Ecriture sainte.

que par conséquent il aime davantage celles qui l'emportent sur les autres en perfection.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu aime le Christ non-seulement plus que tout le genre humain, mais encore plus que toutes les créatures qui sont sorties de ses mains; car il lui a voulu le plus grand bien et il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, comme étant vrai Dieu. Il ne lui a rien fait perdre de son excellence en le livrant à la mort pour le salut du genre humain, puisqu'il en est sorti glorieusement victorieux, et que selon l'expression d'Isaïe : *Il a porté la principauté sur son épaule* (Is. IX, 6).

Il faut répondre au *second*, que Dieu aime plus la nature humaine ennoblie par son Verbe dans la personne du Christ que tous les anges, et elle est en effet meilleure principalement par suite de cette union. Mais en parlant de la nature humaine en général, et en la comparant à celle des anges dans l'ordre de la grâce et de la gloire, on les considère comme égales. Car sous ce rapport la même mesure servira pour les anges et les hommes, comme il est dit dans l'Apocalypse (ch. 20), et s'il y a des anges plus haut placés que certains hommes, il y aura aussi des hommes placés au-dessus de certains anges. Mais si l'on se renferme dans l'ordre naturel, l'ange est meilleur que l'homme. Ce qui a porté Dieu à prendre notre nature ce n'est pas qu'il ait aimé l'homme davantage, absolument parlant, mais c'est que l'homme avait plus de besoin (1). Ainsi le bon père de famille donne à son serviteur malade des choses précieuses qu'il ne donne pas à son fils en bonne santé.

Il faut répondre au *troisième*, que l'objection soulevée à propos de Pierre et de Jean, se résout de plusieurs manières. Saint Augustin l'entend dans un sens mystique. Il dit que la vie active, qui est signifiée par Pierre, suppose un plus grand amour de Dieu que la vie contemplative qui est représentée par Jean; parce que celui qui mène la vie active sent plus vivement les misères de la vie présente, et désire plus ardemment d'en être délivré pour aller à Dieu. Mais Dieu aime mieux la vie contemplative, parce que c'est celle-là qu'il conserve; car elle ne finit pas, comme l'autre, avec la vie du corps. — D'autres disent que Pierre a plus aimé le Christ dans ses membres, et que sous ce rapport il en a été plus aimé, puisqu'il lui a confié son Eglise; mais que Jean a plus aimé le Christ en lui-même, et que sous ce rapport il en a été plus aimé, puisqu'il lui a confié sa mère.—D'autres pensent qu'on ne sait lequel de Pierre ou de Jean a le plus aimé le Christ d'un amour de charité, et qu'on ne peut pas dire non plus quel est celui des deux que Dieu a le plus aimé, par rapport à la gloire dont ils jouissent dans la vie éternelle, et que si l'on dit que Pierre a plus aimé le Christ, cela signifie que son amour avait plus d'impétuosité et d'ardeur, et que la prédilection que le Christ avait pour Jean ne consistait que dans certains témoignages de familiarité que le Christ lui accordait à cause de sa jeunesse et de sa pureté. —D'autres enfin croient que le Christ a plus aimé Pierre à cause de l'excellence de sa charité, et qu'il a plus aimé Jean parce qu'il avait reçu plus particulièrement le don d'intelligence. D'où il suivrait qu'absolument parlant Pierre fut le meilleur et qu'il fut le plus aimé, mais que Jean n'eut la préférence que sous un rapport. Mais il nous semble présomptueux de porter de semblables jugements, parce que, comme le dit l'Ecriture (*Prov.* XVI, 2), *il n'appartient qu'au Seigneur d'apprécier les esprits.*

(1) Cette question, qui n'est ici qu'effleurée, se représentera dans la troisième partie, où elle recevra les développements qu'elle exige.

Il faut répondre au *quatrième*, que les pénitents et les innocents sont aimés en raison de la mesure de biens qu'ils renferment. Car, qu'on soit innocent ou pénitent, les meilleurs êtres et les plus aimés sont ceux qui ont le plus de grâce. Cependant, toutes choses égales d'ailleurs, l'innocence vaut mieux que la pénitence et elle est plus aimée. Néanmoins, on dit que Dieu se réjouit plus du pénitent que de l'innocent, parce qu'ordinairement les pénitents se relèvent plus humbles, plus fervents, plus sur leurs gardes. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Ev.*), que dans un combat le général aime plus le soldat qui retourne avec ardeur à l'ennemi après avoir pris la fuite, que le soldat qui ne fuit jamais, et qui n'a non plus jamais combattu vaillamment. Sous un autre rapport la même somme de grâce quand on l'applique à un pénitent qui a mérité un châtiment, paraît plus grande que quand on l'applique à un innocent qui ne mérite pas de punition. Ainsi, cent pièces d'argent paraissent une somme plus considérable quand on les donne à un pauvre qu'à un riche.

Il faut répondre au *cinquième*, que la volonté de Dieu étant la cause de la bonté qui existe dans les choses, on doit apprécier la bonté de l'objet aimé de Dieu en le considérant dans le temps où il doit recevoir de la bonté divine quelque bien. En se reportant à ce moment, le pécheur prédestiné doit recevoir de la bonté divine plus de bien que le juste qui n'est qu'appelé. Il est donc meilleur, quoique dans un autre temps il ait été pire, et que dans un autre il n'ait été ni bon ni mauvais (1).

QUESTION XXI.

DE LA JUSTICE ET DE LA MISÉRICORDE DE DIEU.

Après avoir parlé de l'amour divin nous avons à nous occuper de sa justice et de sa miséricorde. A cet égard quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il justice en Dieu ? — 2° Peut-on dire que sa justice est sa vérité ? — 3° Y a-t-il miséricorde en Dieu ? — 4° Sa justice et sa miséricorde se manifestent-elles dans toutes ses œuvres ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL JUSTICE EN DIEU (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de justice en Dieu. Car la justice dans la division des vertus est opposée à la tempérance. Or, la tempérance n'existe pas en Dieu ; donc la justice n'y existe pas non plus.

2. Celui qui fait tout selon le bon plaisir de sa volonté n'agit pas selon la justice. Or, comme le dit l'Apôtre, *Dieu fait tout d'après le conseil de sa volonté* (*Ephes.* I, 11). Donc on ne doit pas lui attribuer la justice.

3. La justice consiste à payer ce qui est dû. Or, Dieu ne doit rien à personne. Donc la justice n'est pas un de ses attributs.

4. Tout ce qui est en Dieu est son essence. Or, la justice n'est pas son essence. Car Boëce dit (lib. *de Heb.*) que le bien se rapporte à l'essence, mais que le juste se rapporte à l'acte. Donc il n'y a pas de justice en Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans les Psaumes : *Le Seigneur est juste, et il aime la justice* (*Ps.* X, 8).

CONCLUSION. — Puisque tout ce que nous avons vient de Dieu et que personne ne lui a rien donné pour mériter ce qu'il a reçu, c'est avec raison qu'on dit qu'il n'y a pas en lui de justice commutative, mais qu'il y a une justice distributive par laquelle il accorde à chaque être ce qui est nécessaire au complément de son existence, de telle sorte que l'ordre de l'univers soit par là même conservé.

(1) Il était pire avant d'avoir reçu la grâce de sa conversion, et il n'était ni bon ni mauvais dans un autre temps, c'est-à-dire quand il n'existait pas encore.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des gnostiques, d'Apelle et des albigeois, qui prétendaient que Dieu est méchant, et que, par conséquent, il n'est pas juste.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de justice. L'une consiste à donner pour recevoir, comme l'achat et la vente, et les autres commerces ou échanges de cette nature. Cette justice est appelée par Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 4) *commutative* (1), parce qu'elle dirige les échanges et les autres espèces de commerce ; elle ne convient pas à Dieu, car, comme le dit saint Paul (*Rom.* II, 35) : *Qui a donné le premier à Dieu pour en prétendre une récompense.* L'autre justice consiste à distribuer ce qui revient à chacun suivant son mérite. On l'appelle pour ce motif *distributive.* Elle est le propre des rois et des juges. Comme l'ordre parfait, qui règne dans une famille ou dans une multitude bien gouvernée, fait voir cette justice dans celui qui en est le chef ; de même l'ordre général qui brille dans les choses de la nature aussi bien que dans le monde moral est une manifestation de la justice de Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 8) : Il faut reconnaître la justice de Dieu, en ce qu'il accorde à tous les êtres les dons qui conviennent spécialement à leur dignité, et en ce qu'il conserve la nature de chaque chose dans l'ordre et le rang qui lui est propre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des vertus morales qui se rapportent aux passions. Ainsi la tempérance se rapporte à la concupiscence, le courage à la crainte et à l'audace, la mansuétude à la colère. Ces vertus ne peuvent être attribuées à Dieu que par métaphore, parce qu'en Dieu il n'y a pas de passions, comme nous l'avons dit (quest. xx, art. 1), et qu'il n'y a pas l'appétit sensitif qui est le sujet de ces vertus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2). Mais il y a les vertus morales qui ont pour objet les actions, telles que celles qui se rapportent aux dons et aux largesses, comme la justice, la libéralité et la magnificence. Ces vertus n'existant pas dans la partie sensitive de l'être, mais dans la volonté, rien n'empêche de les admettre en Dieu, pourvu qu'on ne les applique pas à des actions civiles, mais à des œuvres qui conviennent à la nature divine. Car il serait ridicule de faire à Dieu l'hommage de vertus purement humaines, comme les vertus civiles ou politiques, d'après l'observation que fait à si juste titre Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 8).

Il faut répondre au *second*, que le bien que l'intelligence perçoit étant l'objet de la volonté, il est impossible que Dieu veuille quelque chose qui ne soit pas conforme à sa sagesse. Et sa sagesse étant la règle même de la justice, sa volonté est nécessairement droite et juste. Par conséquent, en faisant sa volonté il observe la justice comme nous l'observons en suivant la loi. Mais pour nous la loi émane toujours de quelque supérieur, tandis que Dieu est à lui-même sa loi.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on doit à chaque être ce qui lui revient. Or, on regarde comme la propriété d'un être ce qui se rapporte à lui comme à sa fin. Ainsi l'esclave appartient au maître et non réciproquement. Car l'homme libre est maître de sa personne et de ses actes. Par conséquent le mot de dette implique l'idée d'une exigibilité et d'une nécessité quelconque, par rapport à l'être auquel l'objet dû se rapporte. Or, ce rapport peut être considéré de deux manières. 1° Il peut exister d'un être créé à un autre être créé. C'est ainsi que les parties se rapportent au tout, les accidents aux substances, tous les êtres à leur fin. 2° Il peut exister des créatures à Dieu. Dans les œuvres divines la dette peut être encore considérée de deux manières. Ainsi il peut y avoir dette par rapport à Dieu et dette par rapport à

(1) La justice commutative consiste à donner pour recevoir ou pour avoir reçu ; elle n'existe pas en Dieu, parce qu'il ne peut rien recevoir de personne.

la créature, et sous ce double rapport Dieu s'acquitte de sa dette. Car Dieu se doit à lui-même d'accomplir dans les créatures ce qui est conforme à sa sagesse et à sa volonté, et ce que la manifestation de sa bonté réclame, et dans ce sens sa justice rentre dans le respect de lui-même qui exige qu'il s'acquitte de tout ce qu'il se doit. De son côté, la créature a droit à tout ce que sa fin suppose. Ainsi l'homme doit avoir des mains et les autres animaux doivent le servir. Dieu fait donc un acte de justice en donnant à chaque être ce que demande sa nature et sa condition. Mais ce qui est dû à la créature revient à ce que Dieu se doit à lui-même; car il ne doit à un être que ce que sa sagesse éternelle a déterminé en le créant pour telle ou telle fin. Et quoique Dieu doive en ce sens quelque chose à ses créatures, il n'est cependant le débiteur de personne, parce qu'il ne se rapporte pas aux autres êtres, mais que ce sont plutôt les autres êtres qui se rapportent à lui. C'est pourquoi en parlant de la justice de Dieu quelquefois on dit qu'elle n'est qu'une application de sa bonté et d'autres fois on la regarde comme rendant à chacun selon ses mérites. Saint Anselme la considère sous ce double point de vue quand il dit au Seigneur : Lorsque vous punissez les méchants c'est une justice, puisque vous les traitez comme ils le méritent; mais quand vous les épargnez c'est également juste, parce que vous faites ce qui convient à votre bonté.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique la justice se rapporte à l'acte, elle n'en est pas moins l'essence de Dieu; parce que ce qui est de l'essence d'une chose peut être un principe d'action. Or, le bien ne se rapporte pas uniquement à l'acte; car on appelle bonne une chose, non-seulement d'après son action, mais encore d'après la perfection de son essence. C'est pour cela qu'il est dit au même endroit que le bon est au juste ce que le général est au particulier (1).

ARTICLE II. — LA JUSTICE DE DIEU EST-ELLE VÉRITÉ (2)?

1. Il semble que la justice de Dieu ne soit pas vérité. Car la justice est dans la volonté, puisque saint Anselme la définit une certaine droiture de volonté (*Dial. verit.* cap. 13). Or, la vérité est dans l'entendement, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VI, text. 8; *Eth.* lib. VI, cap. 2 et 6). Donc la justice et la vérité ne rentrent pas l'une dans l'autre.

2. La vérité est, d'après Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 7), une autre vertu que la justice. Donc la vérité n'est pas la même chose que la justice.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit : *La miséricorde et la vérité se sont rencontrées en lui* (*Ps.* LXXXIV, 11). Evidemment dans ce passage on prend la vérité pour la justice.

CONCLUSION. — La justice, telle qu'elle existe en Dieu, est avec raison appelée vérité, pourvu qu'on entende par vérité le rapport de conformité qui existe entre l'intelligence et les choses qu'elle perçoit.

Il faut répondre que la vérité consiste dans la conformité de l'intelligence et de la chose qu'elle a perçue, comme nous l'avons dit plus haut (quest. XVI, art. 1). Or, l'intelligence qui est la cause des êtres se rapporte à eux comme leur règle, leur mesure. Il en est autrement de l'intelligence (3) qui reçoit des objets extérieurs sa science. Quand les choses sont la mesure et la règle de l'intelligence, la vérité consiste dans la conformité de l'entendement avec

(1) Ou plus littéralement, ce que le genre est à l'espèce.

(2) Dans les saintes Ecritures, la justice de Dieu est souvent appelée vérité (Ps. XIV) : *Universa via Domini misericordia et veritas.* (Ps. LX) : *Misericordiam et veritatem ejus quis requirat?* (Ps. LVI) : *Magnificata est usquè ad cœlos misericordia tua et veritas tua usque ad nubes.* Saint Thomas explique dans cet article la raison pour laquelle ces deux mots sont ainsi pris l'un pour l'autre.

(3) Saint Thomas s'applique ici à faire ressortir la différence qu'il y a entre l'intelligence divine et l'intelligence créée.

les choses qu'il perçoit. Car suivant qu'une chose existe ou n'existe pas, nos pensées et nos paroles sont vraies ou fausses. Mais quand l'entendement est la règle ou la mesure des choses, la vérité consiste dans la conformité des choses avec l'entendement lui-même ; c'est ainsi qu'on dit qu'un artisan fait un ouvrage vrai, quand cet ouvrage est conforme aux règles de son art. Or, ce que les œuvres d'art sont à l'art lui-même, les actions justes le sont à la loi avec laquelle elles s'accordent. Par conséquent la justice de Dieu, qui établit dans le monde un ordre conforme à sa sagesse qui est sa loi, peut être appelée vérité, et c'est aussi ce qui nous fait dire que la vérité de la justice est en nous, quand nous agissons selon la loi de la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice considérée comme la loi qui doit régir les êtres existe dans la raison et dans l'intelligence; mais si on la considère comme l'autorité qui règle tous les actes conformément à la loi, elle existe dans la volonté.

Il faut répondre au *second*, que la vérité dont parle Aristote dans le passage cité est la vertu par laquelle on se montre dans ses actes et ses paroles tel qu'on est. Dans ce sens la vérité consiste dans la conformité du signe avec la chose signifiée, mais non dans la conformité de l'effet avec sa cause et sa règle, comme nous l'avons dit dans le corps de cet article en parlant de la vérité de la justice.

ARTICLE III. — LA MISÉRICORDE EST-ELLE UN ATTRIBUT DE DIEU (1)?

1. Il semble que la miséricorde ne soit pas un attribut de Dieu. Car, d'après saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 14), la miséricorde est une espèce de tristesse (2). Or, la tristesse n'existe pas en Dieu. Donc la miséricorde n'y existe pas non plus.

2. La miséricorde de Dieu n'est que le relâchement de sa justice. Or, Dieu ne peut rien sacrifier de ce qui appartient à sa justice cap. II ; car il est dit : *Si nous ne croyons pas, il demeure fidèle et ne peut se nier lui-même* (II. *Tim.* cap. II, 13). Or, comme le dit la glose à propos de ce passage, Dieu se nierait lui-même s'il niait ce qu'il a dit. Donc il n'y a pas en lui de miséricorde.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit : *Le Seigneur est bon et miséricordieux* (*Ps.* CX, 4).

CONCLUSION. — Puisqu'il n'est pas dans la nature de Dieu de s'attrister sur les misères des autres et qu'il lui convient plutôt de les repousser, sa miséricorde n'est pas une passion sensible et corporelle, mais plutôt un effet de sa bonté.

Il faut répondre que la miséricorde doit être tout particulièrement attribuée à Dieu, non toutefois comme une affection passionnelle, mais comme un effet de sa bonté. — Pour rendre la vérité de cette réponse évidente, il faut observer que le mot *miséricordieux* signifie avoir le cœur compatissant (*cor miserum*), c'est-à-dire être affecté des douleurs et des peines d'autrui aussi vivement que si on les ressentait soi-même. D'où il suit que quand quelqu'un travaille à détruire la misère des autres comme si elle lui était propre il fait une œuvre de miséricorde. Or, Dieu ne peut pas s'attrister de la misère d'autrui, mais il lui convient par excellence de soulager la misère, et par misère nous entendons tout ce qui manque à ses créatures. Ce soulagement ne pouvant être que l'effet de sa bonté, Dieu est souverainement miséricordieux par là même qu'il est la source de toute bonté, comme nous l'avons dit plus haut (quest. VI, art. 4). — Il faut observer en outre que les

(1) La miséricorde de Dieu se trouve exprimée dans l'Écriture en mille endroits. (Ps. CXLIV, cap. 8) : *Miserator et misericors Dominus, patiens et multùm misericors.* (I. Cor. I) : *Deus totius consolationis, pater misericordiarum.*

(2) La compassion a dans l'homme ce caractère, mais il faut avoir soin, en l'appliquant à Dieu, d'en écarter tout ce qu'elle a en nous d'imparfait

perfections dont la Divinité gratifie la créature appartiennent à sa bonté, à sa justice, à sa libéralité ou à sa miséricorde, sous des rapports divers. Ainsi quand Dieu communique une perfection absolument parlant, c'est un effet de sa bonté, comme nous l'avons prouvé plus haut (quest. VI, art. 2 et 4); quand il communique à la créature une perfection qui est en rapport avec sa nature, c'est un effet de sa justice, comme nous l'avons dit (art. 2); quand il lui communique une perfection uniquement par l'effet de sa bonté sans qu'il en retire aucun avantage, c'est un effet de sa libéralité; quand il lui donne les choses dont elle manque, c'est un effet de sa miséricorde.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection suppose que la miséricorde est une affection passionnelle, ce que nous avons eu soin d'exclure.

Il faut répondre au *second*, que Dieu agit par miséricorde sans aller contre la justice, mais en faisant quelque chose de plus qu'elle ne demande (1). Ainsi celui qui donne deux cents deniers à un homme auquel il n'en doit qu'un cent n'agit pas contre la justice, mais il agit avec libéralité et miséricorde. Il en est de même si on pardonne à quelqu'un l'offense qu'on en a reçue. Car celui qui remet une offense fait une sorte de don. C'est pourquoi saint Paul appelle la rémission des offenses une donation : *Donate invicem, sicut et Christus vobis donavit* (*Eph.* IV, 32). D'où il est manifeste que la miséricorde ne détruit pas la justice, mais qu'elle en est la plénitude. C'est ce qui fait dire à saint Jacques que *la miséricorde surpasse la justice* (Jac. II, 13).

ARTICLE IV. — DANS TOUTES LES ŒUVRES DE DIEU Y A-T-IL MISÉRICORDE ET JUSTICE (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans toutes les œuvres de Dieu miséricorde et justice. Car il y a des œuvres qu'on attribue à la miséricorde de Dieu, comme la justification des impies, et il y en a d'autres qui se rapportent à sa justice comme leur damnation. Ainsi saint Jacques dit : *Celui qui n'a pas été miséricordieux sera jugé sans miséricorde* (Jac. II, 13). Donc il n'y a pas dans toutes les œuvres de Dieu miséricorde et justice.

2. Saint Paul attribue la conversion des juifs à la justice et à la vérité, celle des gentils à la miséricorde (*Rom.* XV). Donc il n'y a pas dans toutes les œuvres de Dieu miséricorde et justice.

3. Beaucoup de justes sont affligés en ce monde. Or, c'est là une chose injuste. Donc il n'y a pas justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu.

4. Il est de la justice de donner ce que l'on doit, et il est de la miséricorde de soulager les malheureux. Ainsi la justice et la miséricorde présupposent quelque chose dans leur exercice. Or, la création ne présuppose rien. Donc dans la création il n'y a ni justice, ni miséricorde.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit : *Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité* (*Ps.* XXV, 10).

CONCLUSION. — Puisque Dieu ne peut dans aucune de ses œuvres se dispenser de ce qu'il se doit à lui-même et de ce qu'il doit à sa créature, et que d'ailleurs ce qu'il doit n'est toujours en dernière analyse qu'un effet de sa bonté, il faut nécessairement que dans tout ce qu'il fait on retrouve sa justice et sa miséricorde.

Il faut répondre que dans toutes les œuvres de Dieu on doit trouver sa miséricorde et sa vérité, pourvu que par le mot miséricorde on entende l'éloignement de tout défaut, bien que tout défaut ne puisse être considéré comme une misère, mais que la misère n'existe que dans la créature raisonnable qui

(1) C'est aussi le rapport qu'il y a entre la charité et la justice.

(2) Dans cet article, saint Thomas prouve que dans toutes les œuvres de Dieu il y a miséricorde et justice, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Ps.* XXIV) : ***Universa via Domini misericordia et veritas,*** et il nous montre de plus que la miséricorde l'emporte toujours sur la justice.

est faite pour être heureuse. Car la misère est le contraire de la félicité (1). — La preuve qu'il y a nécessairement en Dieu justice et miséricorde, c'est que la dette que la justice divine doit remplir se rapporte à Dieu ou à la créature, et que dans l'un et l'autre cas il est obligé de s'en acquitter. Car Dieu ne peut pas faire quelque chose qui ne soit pas conforme à sa sagesse et à sa bonté. Or, c'est dans ce sens que nous avons entendu que Dieu se devait quelque chose à lui-même. De même tout ce que Dieu fait dans les créatures, il le fait dans l'ordre et la proportion qui convient, c'est-à-dire il observe par rapport à elles ce que la justice exige. Il faut donc qu'il y ait justice dans toutes les œuvres de Dieu (2). Or, toute œuvre de justice divine présuppose toujours une œuvre de miséricorde et se fonde sur elle. Car la créature ne peut avoir de droit qu'autant qu'il y aurait en elle quelque chose de préexistant et d'antérieur. Et si ce qui préexiste à la créature lui est dû, ce doit être pour quelque chose encore d'antérieur à lui. Et il faudrait ainsi remonter indéfiniment jusqu'à un don primitif qui n'aurait d'autre motif que la bonté de Dieu qui est la fin dernière de toutes choses. Par exemple, si nous disons que l'homme doit avoir des mains parce qu'il a une âme raisonnable, qu'il doit avoir une âme raisonnable parce qu'il est homme, il faudra avouer qu'il n'est homme que par l'effet de la bonté divine. Et ainsi dans toutes les œuvres de Dieu on retrouve la miséricorde comme la cause première de leur détermination. Cette cause a son influence sur tous les effets plus ou moins éloignés qui sont la conséquence de sa première action, et même elle agit plus fortement que toutes les autres causes, parce que la cause première a toujours plus de puissance qu'une cause seconde (3). C'est pourquoi Dieu par un surcroît de bonté donne toujours à ses créatures beaucoup plus que n'exige strictement leur nature. Car la justice est loin de demander tout ce que la bonté divine accorde, puisque celle-ci va toujours au delà de ce que la créature a le droit d'obtenir en raison de sa condition.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des œuvres qu'on attribue à la justice de Dieu et d'autres à sa miséricorde, parce que dans les unes c'est la justice qui se montre avec le plus d'éclat, tandis que dans les autres c'est la miséricorde. Cependant la miséricorde se montre même dans la damnation des réprouvés, non pas en leur faisant la remise entière du châtiment, mais en l'allégeant sous un rapport, par exemple en punissant le coupable moins qu'il ne le mérite. Dans la justification de l'impie la justice se montre aussi, puisque Dieu ne remet les fautes qu'en vue de l'amour que sa miséricorde a répandu dans le cœur du coupable (4). Ainsi il est dit de Magdeleine dans saint Luc : *Il lui a été beaucoup pardonné parce qu'elle a beaucoup aimé* (Luc. VII, 47).

Il faut répondre au *second*, qu'il y a miséricorde et justice de la part de Dieu dans la conversion des juifs et des gentils. Mais il y a pour la conversion des juifs une raison de justice qu'on ne peut apporter pour la conversion des gentils. Ainsi, ils ont été sauvés en vue des promesses qui ont été faites à leurs pères.

(1) Ainsi la miséricorde de Dieu qui délivre de la véritable misère n'existe que dans la créature raisonnable, mais elle n'existe pas dans les autres êtres.

(2) Ce premier argument établit d'abord qu'il y a justice en tout.

(3) Ainsi la miséricorde l'emporte toujours sur la justice ; ce qui doit être pour tous les chrétiens un motif d'espérance.

(4) Dans la justification du pécheur, la miséricorde de Dieu brille aussi, en ce qu'il n'exige pas qu'il satisfasse lui-même pour son péché, mais qu'il accepte la satisfaction que lui offre Jésus-Christ pour lui.

Il faut répondre au *troisième,* que dans la punition des justes en ce monde il y a justice et miséricorde, parce que ces afflictions les purifient de leurs fautes légères et les élèvent vers Dieu en les détachant de la terre. Car, comme le dit saint Grégoire (*Moral.* lib. XXVI, cap. 9), les maux qui nous accablent en ce monde nous forcent à aller vers Dieu.

Il faut répondre au *quatrième,* qu'à la vérité la création ne présuppose rien dans la nature des choses, mais elle présuppose quelque chose dans l'entendement divin. C'est ainsi qu'elle est une œuvre de justice, parce que Dieu accorde aux êtres qu'il crée ce que sa sagesse et sa bonté exigent, et elle est une œuvre de miséricorde, parce qu'elle fait passer les choses du non-être à l'être.

QUESTION XXII.

DE LA PROVIDENCE DE DIEU.

Après avoir parlé de ce qui se rapporte absolument à la volonté, il faut examiner ce qui regarde la volonté et l'intelligence tout à fois. Or, telle est la providence qui s'exerce en général sur tous les êtres. Telles sont aussi la prédestination et la réprobation qui en sont une conséquence relativement au salut éternel du genre humain. C'est ici le lieu de discuter cette question. Car la providence semble se rapporter à la prudence dont on traite dans l'éthique après les vertus morales. A l'égard de la providence de Dieu quatre questions se présentent : 1° La providence est-elle un attribut de Dieu ? — 2° Tous les êtres sont-ils soumis à la providence divine ? — 3° La providence de Dieu s'exerce-t-elle immédiatement sur tous les êtres ? — 4° La providence de Dieu rend-elle nécessaires toutes les choses prévues ?

ARTICLE I. — LA PROVIDENCE EST-ELLE UN ATTRIBUT DE DIEU (1)?

1. Il semble que la providence ne soit pas un attribut de Dieu. Car la providence, d'après Cicéron (*De invent.* lib. II), est une partie de la prudence. Or, la prudence, puisqu'elle a pour caractère d'être bonne conseillère, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), ne peut convenir à Dieu qui n'est jamais dans le doute et qui n'a pas besoin de conseils. Donc la providence n'est pas un attribut de Dieu.

2. Tout ce qui est en Dieu est éternel. Or, la providence n'est pas éternelle, puisqu'elle a pour objet les créatures qui n'ont pas existé de toute éternité, comme l'observe saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. I, cap. 3). Donc il n'y a pas de providence en Dieu.

3. Il n'y a rien de composé en Dieu. Or, la providence paraît être quelque chose de composé, puisqu'elle comprend en elle la volonté et l'intelligence. Donc il n'y a pas de providence en Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Car le sage s'écrie : *O Père, c'est vous qui gouvernez tout par votre providence* (*Sap.* XIV, 3).

CONCLUSION. — Puisque les raisons de tous les êtres préexistent dans l'entendement divin, et que c'est Dieu qui détermine la fin de chaque chose, il faut nécessairement reconnaître en lui une providence qui n'est que la raison de l'ordre par lequel toute chose est conduite à sa fin.

Il faut répondre qu'on doit reconnaître nécessairement en Dieu une providence. En effet, tout ce qu'il y a de bon dans la création vient de Dieu, comme nous l'avons dit plus haut (quest. VI, art. 4). Or, les créatures ne sont pas seulement bonnes dans leur substance, mais elles le sont encore

(1) Cette vérité a été niée par les impies de tous les temps, qui ont nié l'existence de Dieu et sa providence ; par les philosophes anciens, qui prétendaient que Dieu ne se mêle pas des choses de ce monde ; par Marcion, Priscillien et d'autres hérétiques.

considérées dans leur fin et surtout dans leur fin dernière qui est la bonté de Dieu, comme nous l'avons dit dans la question précédente (art. 4). Donc Dieu est aussi l'auteur de cette dernière espèce de bien. Et puisque son intelligence est la cause des choses et que pour ce motif, comme nous l'avons déjà dit (quest. XIX, art. 4), la raison de chacun des effets qu'il produit doit préexister en lui, il est également nécessaire que la raison qui ordonne les choses par rapport à leur fin soit préalablement dans son entendement. Or, cette raison est à proprement parler ce que nous appelons *providence*. Elle est en effet la partie principale de la *prudence*, qui comprend en outre la mémoire du passé et l'intelligence du présent. Car c'est d'après nos souvenirs et d'après l'impression des choses présentes que nous conjecturons les événements à venir. Le propre de la prudence, d'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12), est de disposer les autres êtres pour une fin quelconque ; soit par rapport à soi, et dans ce sens on dit prudent l'homme qui ordonne bien ses actes à l'égard de la fin de sa vie ; soit par rapport aux membres d'une famille, d'une cité ou d'un royaume qui lui sont soumis. C'est de cette manière qu'il faut entendre ces mots de saint Matthieu : *Quel est donc le serviteur fidèle et prudent que le maître a établi dans sa maison pour distribuer la nourriture au temps marqué* (Matth. XXIV, 45). Dans le premier sens la prudence ou la providence ne peut convenir à Dieu. Car en Dieu il n'y a rien qui puisse se rapporter à une fin, puisqu'il est lui-même la fin dernière de toutes choses. On se sert donc à son égard du mot *providence*, pour exprimer qu'il est la raison de l'ordre par lequel toutes choses sont amenées à leur fin. C'est pourquoi Boëce dit (*De cons.* lib. IV, pros. 6) que la providence est la raison divine placée à la tête de toutes choses pour les disposer. Or, cette disposition comprend le rapport des choses à leur fin aussi bien que celui des parties au tout.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9), la prudence commande à proprement parler ce qu'une volonté droite conseille et ce que la conscience approuve dans l'équité de ses jugements. A la vérité Dieu n'a pas besoin d'être conseillé comme s'il y avait en lui des doutes, mais il peut donner aux êtres des ordres en rapport avec leur fin, puisqu'il est lui-même leur règle, comme le dit le Psalmiste : *Il a posé le précepte, et sa parole ne passera pas* (*Ps.* CXLVIII, 8). Dans ce sens il y a en Dieu prudence et providence. — On pourrait encore dire qu'en Dieu la raison des choses qui doivent être faites est une sorte de conseil, non parce qu'il y a doute en lui, mais parce qu'il possède cette certitude de conviction à laquelle parviennent, à force de recherches, ceux qui prennent conseil. D'où saint Paul dit : *Que Dieu fait tout selon le conseil de sa volonté* (*Eph.* I, 11).

Il faut répondre au *second*, que dans la sollicitude de Dieu sur le monde il y a deux choses : la *raison de l'ordre* des êtres, qui est sa providence, la *disposition* et l'*exécution de cet ordre* qui est le gouvernement du monde. La première de ces deux choses est éternelle, la seconde ne l'est pas.

Il faut répondre au *troisième*, que la providence est dans l'intelligence, mais qu'elle présuppose la volonté de la fin. Celui qui ne veut pas la fin ne commande rien en vue de cette fin. C'est ainsi que la prudence présuppose les vertus morales qui portent l'appétit au bien, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12). D'ailleurs, quand même la providence se rapporterait également à la volonté et à l'intelligence divine, on ne pourrait rien en conclure contre la simplicité de Dieu, puisqu'en lui la volonté et l'intelli-

gence sont une seule et même chose, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 2 et 4) (1).

ARTICLE II. — TOUT EST-IL SOUMIS A LA PROVIDENCE DE DIEU (2)?

1. Il semble que tout ne soit pas soumis à la providence divine. Car rien de ce qui est prévu n'est fortuit. Si donc tout est prévu par Dieu, il n'y a rien de fortuit. Et par là même c'en est fait du hasard et de la fortune, contrairement à l'opinion commune (3).

2. Tout être sage écarte dans sa prévoyance les défauts et les vices de ceux qui sont confiés à ses soins. Nous voyons cependant beaucoup de maux dans les créatures. Alors, ou Dieu ne peut pas les empêcher, et dans ce cas n'est pas tout-puissant, ou il ne prend pas soin de tous les êtres.

3. Les choses qui arrivent nécessairement ne demandent ni prévoyance, ni prudence. Comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9 et seq.): La prudence est la droite raison des événements contingents à l'égard desquels il y a lieu de conseiller et de choisir. Or, puisqu'il y a beaucoup de choses qui arrivent nécessairement, tout n'est donc pas soumis à la providence.

4. L'être abandonné à lui-même n'est pas soumis à la providence d'un autre être qui le gouverne. Or, les hommes sont abandonnés par Dieu à eux-mêmes, d'après ces mots de l'Ecclésiaste : *Dieu a établi l'homme dès le commencement, et l'a abandonné dans la main de son conseil* (*Eccl.* XV, 14). Il abandonne spécialement les méchants, d'après cette autre parole : *Il les a abandonnés aux désirs de leur cœur* (*Ps.* LXXX, 13). Donc tout n'est pas soumis à la providence divine.

5. L'Apôtre dit que *Dieu n'a pas soin des bœufs* (I. *Cor.* IX, 9). Pour le même motif il ne prend sans doute pas soin des autres créatures déraisonnables. Donc tout n'est pas soumis à la providence divine.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit de la sagesse éternelle qu'*elle atteint tout, depuis une extrémité du monde à l'autre, avec une force infinie, et qu'elle dispose de tout avec douceur* (*Sap.* VIII, 1).

CONCLUSION. — Dieu étant la cause première de tous les êtres et les connaissant tous individuellement, il est nécessaire que tout soit soumis à sa divine providence non-seulement en général, mais encore en particulier.

Il faut répondre que quelques philosophes, comme Démocrite et les disciples d'Epicure, ont nié complétement la providence, et supposé que le monde était l'œuvre du hasard. D'autres ont dit (4) que la providence ne s'étendait qu'aux êtres incorruptibles, et qu'elle n'embrassait les êtres corruptibles que dans l'espèce, parce qu'ils ne peuvent dans ce sens être détruits ou corrompus. Job leur fait dire, en parlant de Dieu : *Les nuées sont sa demeure, il marche sur la voûte du ciel, il ne considère pas notre monde* (Job, XXII, 14). Le rabbin Moïse excepte de la généralité des êtres corruptibles l'homme, en considération de la beauté de son intelligence. Par rapport aux autres êtres corruptibles il est de l'avis des philosophes dont nous venons d'émettre le sentiment. — Mais il est nécessaire de reconnaître que la

(1) On peut voir sur cette question l'ouvrage de Théodoret, *De Providentiâ*, et celui de Salvien, *De gubernatione mundi*.

(2) L'Ecriture est très-formelle à ce sujet (Matth. VI) : *Respicite volatilia cœli quæ non serunt, neque metunt.... et Deus pascit illa. Num vos magis pluris estis illis?* (Matth. X) : *Nonne duo passeres asse veneunt? Et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro....* (Luc, XII) : *Capilli capitis vestri omnes numerati sunt*, etc.

(3) A la fin de cette première partie, saint Thomas expliquera dans quel sens on doit entendre le destin.

(4) Saint Thomas avait sans doute en vue le docteur Moïse et Averroës, qui ont enseigné cette erreur ; mais le même reproche peut s'adresser à Aristote, dont Averroës était, dans ce cas, le trop fidèle interprète.

providence divine embrasse non-seulement toutes les créatures en général, mais encore chacune d'elles en particulier. Ce qui se démontre ainsi : Tout agent agit en vue d'une fin, et le rapport des effets à leur fin, s'étend aussi loin que la causalité du premier agent (1). Car s'il arrive qu'un agent produise un effet qui ne se rapporte pas à la fin qu'il s'est proposée, cet effet résulte d'une autre cause indépendante de son intention. Or, la causalité de Dieu, qui est le premier agent, s'étend à tous les êtres et embrasse non-seulement les espèces, mais encore les individus, non-seulement les choses incorruptibles, mais encore celles qui sont corruptibles. Donc il est nécessaire que tout ce qui possède l'être d'une manière ou d'une autre, ait reçu de Dieu une fin, suivant ce mot de l'Apôtre : *Ce qui est de Dieu a été ordonné par lui* (*Rom.* XIII, 1). Or, la providence divine n'étant pas autre chose que la raison de l'ordre par lequel toutes les choses se rapportent à leur fin, il est nécessaire que toutes les créatures soient soumises à la providence de Dieu suivant l'être qu'elles en ont reçu. — En outre nous avons démontré plus haut (quest. XIV, art. 6) que Dieu connaît toutes les choses générales et particulières. Sa connaissance étant aux choses ce qu'est la connaissance de l'art aux œuvres d'un artiste, comme nous l'avons dit (*loc. cit.*), il est nécessaire que tout soit soumis à l'ordre qu'il a établi, comme toutes les œuvres d'art sont soumises aux règles de l'art lui-même. Conséquemment, sa providence doit s'étendre à tout.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a une grande différence entre la cause universelle et une cause particulière. Il y a des effets qui peuvent être en dehors de la sphère d'une cause particulière, mais il n'y en a point qui échappent à la cause universelle. Car un effet ne se soustrait à l'ordre d'une cause particulière que par suite de l'intervention d'une autre cause de même nature qui lui fait obstacle. Ainsi, l'eau empêche le bois de brûler. Mais toutes les causes particulières étant contenues dans la cause universelle, il est impossible qu'aucun effet échappe à cette dernière. Tout effet qui échappe à une cause particulière est considéré, par rapport à cette cause, comme quelque chose de fortuit qu'on impute au hasard. Mais comme il rentre toujours dans le domaine de la cause universelle, on peut dire que pour elle il a été prévu, et qu'il relève de sa providence. C'est ainsi que deux serviteurs, en se rencontrant dans le même lieu, peuvent croire qu'ils s'y trouvent par hasard, mais leur rencontre n'a rien de fortuit pour le maître qui les y a envoyés l'un et l'autre, et qui a tout disposé de manière à leur causer cette surprise.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a une grande différence entre celui qui prend soin d'une chose en particulier, et celui qui prend soin de la création tout entière. Celui qui ne prend soin que d'un objet spécial, en éloigne, autant qu'il est en lui, tous les défauts et toutes les imperfections. Mais celui qui prend soin de la création entière laisse des défauts dans certains êtres, afin de ne pas nuire à la perfection de l'ensemble. De là il arrive que la corruption et les défauts qui existent dans la nature sont opposés à la perfection des êtres considérés en particulier. Mais ils sont conformes à l'intention qui a présidé à la nature en général, parce que le défaut de l'un fait l'avantage de l'autre, et la perfection de tout l'univers (2). Car la corruption d'un être en engendre un autre, et en conserve l'es-

(1) C'est-à-dire : la disposition ou l'ordre de l'agent se porte sur toutes les choses auxquelles la vertu de l'agent s'étend parce que tout agent opère pour une fin.

(2) C'est, en effet, faute de comprendre le plan général de la création qu'une foule d'esprits étroits se scandalisent des imperfections qu'ils prétendent reconnaître dans l'univers.

pèce. Par conséquent Dieu étendant sa providence universellement sur toutes les créatures, il doit laisser subsister certains défauts dans quelques êtres particuliers, pour ne pas détruire la perfection du monde en général. Car s'il n'y avait point de maux, il y aurait par là même beaucoup de biens qui n'existeraient pas. Ainsi, le lion ne vivrait pas s'il ne tuait pas des animaux, et sans la persécution des tyrans nous n'admirerions pas la patience des martyrs. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Ench.* cap. 11) : Dieu tout-puissant ne permettrait pas qu'il y eût du mal dans ses œuvres, si sa puissance et sa bonté n'étaient assez grandes pour qu'il retirât le bien du mal. — Ces deux arguments, que nous venons de résoudre, paraissent avoir vivement impressionné ceux qui ne soumettent pas à la providence divine les choses corruptibles dans lesquelles il y a du hasard et du mal.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme n'est pas l'auteur de la nature, mais qu'il fait servir à son usage les choses naturelles dans les œuvres d'art. C'est ce qui fait que la providence humaine ne s'étend pas aux choses nécessaires, qui sont des effets de la nature, tandis que la providence de Dieu, qui est l'auteur de tout ce qui existe, s'y étend. Cette raison paraît avoir frappé ceux qui ont soustrait le cours des choses naturelles à la providence divine pour l'attribuer à la nécessité de la matière, comme l'ont fait Démocrite et les autres philosophes naturalistes (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que s'il est écrit que Dieu a abandonné l'homme à lui-même, cela ne signifie pas que l'homme soit en dehors de la providence divine. L'Ecriture veut seulement nous apprendre que l'homme qui agit n'est pas nécessité dans ses actes comme les choses naturelles qui n'opèrent qu'autant qu'un être étranger les dirige vers une fin. Les créatures raisonnables sont au contraire le principe même de leurs actes, elles se dirigent d'elles-mêmes par leur libre arbitre, qui leur permet de délibérer, et de prendre ensuite la détermination qui leur plaît, et c'est pour cela que Dieu dit de l'homme, qu'*il l'a laissé dans la main de son conseil*. Mais parce que l'acte du libre arbitre se rapporte à Dieu comme à sa cause, il est nécessaire de soumettre à la providence divine tout ce qui résulte de cette belle prérogative. Car la providence de l'homme est contenue dans la providence de Dieu, comme la cause particulière dans la cause universelle. Toutefois la providence divine s'exerce plus particulièrement sur les justes que sur les impies, dans le sens qu'il ne permet pas que rien n'empêche les justes d'arriver finalement à leur salut. Car, comme le dit saint Paul : *Tout coopère au bien pour ceux qui aiment Dieu* (*Rom.* VIII, 28). Mais par là même qu'il n'éloigne pas des impies le mal du péché, on dit qu'il les laisse. Ce qui ne signifie pas qu'ils sont absolument en dehors de sa providence, car dans ce cas ils tomberaient dans le néant, puisqu'il n'y a que sa providence qui les conserve. — Ce faux raisonnement paraît avoir touché Cicéron qui dit que nos actes libres ne sont pas soumis à la providence divine (2).

Il faut répondre au *cinquième*, que la créature raisonnable, ayant par son libre arbitre empire sur ses actes, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 10), elle est soumise d'une manière spéciale à la divine providence, qui lui impute ses actions à faute ou à mérite, et qui la récompense ou la punit. Dans ce sens l'Apôtre dit que Dieu ne prend pas soin des bœufs, mais cela

(1) Par ce mot saint Thomas désigne tous les philosophes anciens qui n'ont pas admis d'autres principes des choses que les éléments matériels, et dont toutes les théories se sont ainsi renfermées dans la nature sensible.

(2) L'origine du mal moral a été un des grands problèmes que la philosophie ancienne s'est posés, et qu'elle n'a pu résoudre. Cicéron y a échoué après tant d'autres, et c'est ce qui l'empêchait de soumettre à la providence nos actes libres.

ne signifie pas que sa providence ne s'étende pas aux créatures déraisonnables, comme l'a pensé le rabbin Moïse.

ARTICLE III. — LA PROVIDENCE DE DIEU S'EXERCE-T-ELLE IMMÉDIATEMENT SUR TOUS LES ÊTRES (1)?

1. Il semble que la providence de Dieu ne s'exerce pas immédiatement sur tous les êtres. Car toute dignité doit se retrouver en Dieu. Or, il est de la dignité d'un roi d'avoir des ministres par lesquels il pourvoit aux besoins de ses sujets. Donc, à plus forte raison, la providence de Dieu ne doit-elle pas s'exercer immédiatement sur tous les êtres.

2. La providence ordonne les choses par rapport à leur fin. Or, la fin d'une chose est sa perfection et son bien. Et comme toute cause doit conduire son effet à bien, il s'ensuit que toute cause efficiente est cause d'un effet providentiel. Donc si la providence de Dieu s'exerçait immédiatement sur tous les êtres, il n'y aurait plus de cause seconde.

3. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 17), qu'il est mieux de ne rien savoir que de connaître des choses viles. Et Aristote dit (*Met.* lib. XII, text. 51), qu'il faut affirmer de Dieu tout ce qu'il y a de mieux. Donc la providence de Dieu ne s'exerce pas immédiatement sur les êtres vils et méprisables.

Mais c'est le *contraire. Quel autre que lui a-t-il établi sur la terre, ou quel autre a-t-il placé au-dessus de l'univers qu'il a lui-même formé?* (*Job.* XXXIV, 13). En commentant ces paroles saint Grégoire dit : Dieu gouverne par lui-même le monde qu'il a créé par lui-même.

CONCLUSION. — La providence de Dieu s'exerce immédiatement sur tous les êtres quant à la connaissance de l'ordre auquel ils sont soumis, mais quant à son exécution elle s'exerce médiatement.

Il faut répondre que la providence comprend deux choses : 1° la conception de l'ordre d'après lequel les choses se rapportent à leur fin ; 2° l'exécution de ce dessein ou de cet ordre qu'on peut appeler le gouvernement universel. — Quant à la première de ces deux choses la providence s'exerce immédiatement sur tous les êtres. Car Dieu les connaît tous jusqu'au plus infime. Il a en lui-même leur raison d'être, et quelques causes qu'il ait prédisposées pour produire un effet, il leur a donné la vertu de le produire. Par conséquent il faut qu'il ait eu préalablement en lui-même l'ordre selon lequel tous ces effets devaient être produits. — Quant à la seconde, c'est-à-dire quant à l'exécution de ces desseins, la providence ne s'exerce que médiatement ; car elle gouverne l'inférieur par le supérieur, non qu'elle ait besoin d'intermédiaires, mais pour donner dans l'excès de sa bonté la dignité de cause aux créatures. — Ainsi s'évanouit l'opinion de Platon qui, d'après saint Grégoire de Nysse (2) (*De Prov.* lib. VIII, cap. 3), admettait trois providences : la première celle du Dieu souverain qui s'étendait principalement sur les choses spirituelles et qui comprenait par conséquent le monde entier relativement aux genres, aux espèces et aux causes universelles. La seconde avait pour objet les êtres soumis à la génération et à la corruption ; elle appartenait aux dieux qui s'agitent dans les cieux, c'est-à-dire aux substances séparées qui impriment aux corps célestes leur mouvement circulaire. La troisième regardait les choses humaines, et elle était attribuée aux démons que les platoniciens considéraient comme des êtres

(1) Cet article a pour but de nous apprendre à concilier ensemble ce passage de l'Écriture (Job. XXXIV) : *Quem constituit alium super terram?* et ces paroles de l'Église : *Deus qui miro ordine angelorum ministeria hominumque dispensas, concede propitius* ...

(2) Cet ouvrage attribué ici à saint Grégoire de Nysse, est de Némésius.

qui tenaient le milieu entre Dieu et nous, d'après saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. VIII, cap. 14, et lib. IX, cap. 1 et 2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à la vérité il est de la dignité d'un roi d'avoir des ministres qui soient les exécuteurs de sa providence, mais que c'est en lui une imperfection de ne pas avoir en lui la raison de ce qu'ils doivent faire. Car toute science pratique est d'autant plus parfaite qu'elle connaît mieux les objets spéciaux sur lesquels son activité s'exerce.

Il faut répondre au *second,* que la providence immédiate que Dieu exerce sur tous les êtres n'exclut pas pour cela l'intervention des causes secondes qui ne sont, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 5), que les exécutrices de ses ordres.

Il faut répondre au *troisième,* que pour nous il est mieux de ne pas connaître les choses mauvaises et viles, parce que la connaissance de ces choses nous empêche de songer à de meilleures (car nous ne pouvons songer à beaucoup de choses en même temps), et parce que la pensée des choses mauvaises peut pervertir notre volonté. Mais il n'en est pas de même de Dieu, qui voit tout d'un seul et même coup d'œil et dont la volonté ne peut être portée au mal.

ARTICLE IV. — LA PROVIDENCE REND-ELLE NÉCESSAIRES LES CHOSES QU'ELLE A PRÉVUES (1)?

1. Il semble que la divine providence rende nécessaires les choses qu'elle prévoit. Car tout effet ayant une cause qui existe par elle-même, qui est déjà ou qui a été et dont il résulte nécessairement, est un effet nécessaire, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. VI, text. 7). Or, la providence de Dieu existe avant l'effet qu'elle doit produire, puisqu'elle est éternelle; et l'effet s'ensuit nécessairement, puisqu'elle ne peut être jamais déçue. Donc elle rend nécessaires les choses qu'elle prévoit.

2. Quiconque prend soin d'une chose lui donne toute la stabilité possible pour qu'elle ne manque jamais. Or, Dieu est souverainement puissant. Donc il rend nécessaires toutes les choses qu'il prévoit.

3. Boëce dit (*De cons.* lib. IV, pros. 6) que le destin est un acte qui a son origine dans les desseins immuables de la providence et qui soumet les fortunes humaines à une série indissoluble de causes inévitables. Il semble d'après ces paroles que la providence rende nécessaires les choses sur lesquelles elle exerce son action.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) qu'il n'appartient pas à la providence de changer la nature des êtres. Or, il y a des choses qui sont naturellement contingentes. Donc la providence divine ne rend pas les choses nécessaires en détruisant leur contingence.

CONCLUSION. — Comme il entre dans les desseins de la providence de produire dans l'univers tous les degrés d'être afin de rendre l'univers parfait, elle n'a pas rendu nécessaires toutes les choses qu'elle a prévues, mais elle a donné à quelques-unes ce caractère en les soumettant à des causes nécessitantes.

Il faut répondre que parmi les œuvres que la providence prévoit, il y en a de nécessaires, mais que toutes ne le sont pas, comme l'ont dit quelques philosophes (2). En effet, c'est le propre de la providence d'ordonnner les choses par rapport à leur fin. Or, après la bonté divine qui est la fin dis-

(1) La providence est quelque chose de plus que la prescience. C'est pour ce motif que, quoique saint Thomas ait établi la même proposition touchant la prescience, il n'y a pas de redite en y revenant encore pour sauvegarder les intérêts de la liberté.

(2) Nous avons indiqué les principaux philosophes qui ont soutenu cette erreur (*Voyez* quest. XIX, art. 8).

tincte, séparée de tous les êtres, le bien principal qui existe dans les créatures c'est la perfection de l'univers. Cette perfection n'existerait pas si on ne trouvait en lui tous les degrés de l'être. La providence de Dieu s'est donc appliquée à les produire tous. C'est pourquoi elle a préparé des causes nécessaires pour les effets qu'elle voulait voir arriver nécessairement, et elle a préparé des causes contingentes pour ceux qu'elle a voulu voir arriver d'une manière contingente suivant la condition des causes prochaines.

Il faut répondre au *premier* argument, que la providence de Dieu a pour effet non-seulement de faire arriver les choses d'une manière ou d'une autre, mais de les faire arriver contingemment ou nécessairement. Ainsi ce que la providence a décrété devoir arriver infailliblement et nécessairement, arrive infailliblement et nécessairement, et ce qu'elle a décrété devoir arriver contingemment arrive de la même manière.

Il faut répondre au *second*, que la certitude et la stabilité de l'ordre établi par la providence proviennent de ce que les choses que la providence prévoit arrivent toutes de la manière dont elle les prévoit, soit nécessairement, soit contingemment.

Il faut répondre au *troisième*, que cette indissolubilité et cette immutabilité dont parle Boëce ne regardent que la certitude de la providence, qui ne manque jamais son effet, et qui le produit toujours tel qu'elle l'a prévu, mais qu'elle n'implique point la nécessité des effets eux-mêmes. Il est d'ailleurs bon d'observer que le nécessaire et le contingent sont une conséquence directe de la nature de l'être. Ainsi ces deux modes sont compris sous la providence de Dieu, parce qu'elle embrasse absolument tout l'être, mais il n'en est pas de même de la providence particulière de chaque individu (1).

QUESTION XXIII.

DE LA PRÉDESTINATION.

Après avoir parlé de la providence divine, nous devons nous occuper de la prédestination et du livre de vie. Touchant la prédestination huit questions se présentent : 1° Est-il convenable de dire que Dieu prédestine ? — 2° Qu'est-ce que la prédestination ? Met-elle quelque chose dans celui qui est prédestiné ? — 3° Est-il conforme à la nature de Dieu de réprouver quelques hommes ? — 4° En comparant la prédestination à l'élection, peut-on dire que les prédestinés sont élus ? — 5° Les mérites sont-ils la cause ou la raison de la prédestination, ou de la réprobation, ou de l'élection ? — 6° De la certitude de la prédestination. Les prédestinés sont-ils infailliblement sauvés ? — 7° Le nombre des prédestinés est-il certain ? — 8° Les prières des saints peuvent-elles aider à la prédestination ?

ARTICLE I. — LES HOMMES SONT-ILS PRÉDESTINÉS DE DIEU (2) ?

1. Il semble que les hommes ne soient pas prédestinés de Dieu. Car, dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 30), il faut savoir que Dieu connait à l'avance toutes choses, mais qu'il ne les prédétermine pas toutes. En effet il connait à l'avance ce qui est en nous, mais il ne prédétermine pas nos actions. Nos mérites et nos démérites sont notre œuvre, puisque par le libre arbitre nous sommes maitres de nos actes. Donc ceux qui sont

(1) A l'égard de la providence les scotistes se sont encore mis en désaccord avec saint Thomas, en attribuant la providence exclusivement à la volonté. Mais il est manifeste qu'elle se rapporte tout à la fois à l'intelligence et à la volonté, comme le dit saint Thomas, parce que la providence renferme deux choses : la connaissance des moyens en rapport avec la fin qu'on veut atteindre et l'emploi de ces moyens ; c'est à l'intelligence qu'il appartient de les connaître, et c'est à la volonté qu'il appartient de les mettre en œuvre.

(2) Cet article est une réfutation de l'hérésie de Calvin, qui prétendait que Dieu a créé le genre humain pour la damnation et la mort éternelle.

capables de mériter et de démériter ne sont pas prédestinés de Dieu, et par conséquent les hommes ne sont pas prédestinés.

2. La providence ordonne toutes les créatures par rapport à leur fin, comme nous l'avons dit dans la question précédente (art. 1 et 2). Or, on ne dit pas que les autres créatures sont prédestinées de Dieu. Donc les hommes ne le sont pas non plus.

3. Les anges sont capables de jouir du bonheur éternel aussi bien que les hommes. Or, il semble qu'ils ne soient pas prédestinés, puisqu'il n'y a pas eu en eux de misère, et que la prédestination, d'après saint Augustin (*De Præd. sanct.* cap. 17), n'est qu'un décret de miséricorde. Donc les hommes ne sont pas prédestinés.

4. L'Esprit-Saint révèle aux saints les bienfaits qu'ils ont reçus de Dieu, suivant ces mots de l'Apôtre : *Nous avons reçu non l'esprit de ce monde, mais l'esprit qui est de Dieu, pour que nous sachions ce que Dieu nous a donne* (I. *Cor.* 2, 12). Si donc les hommes étaient prédestinés de Dieu, puisque la prédestination est un bienfait de sa justice, elle devrait être connue des prédestinés eux-mêmes ; ce qui n'est pas évidemment.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit : *Que ceux que Dieu a prédestinés, il les a aussi appelés* (*Rom.* VIII, 30).

CONCLUSION. — Les hommes sont prédestinés de Dieu, c'est-à-dire que la raison de l'ordre qui porte la créature raisonnable à la vie éternelle comme à sa fin suprême préexiste en lui.

Il faut répondre qu'il est convenable que Dieu prédestine les hommes. Car, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 4), tous les êtres sont soumis à la providence de Dieu, et c'est à la providence qu'il appartient d'ordonner les êtres par rapport à leur fin (art. 1 et 2). Or, il y a deux sortes de fin à laquelle Dieu rapporte toutes les créatures. L'une dépasse les proportions et les facultés naturelles de la créature : telle est la vie éternelle qui consiste dans la vision de Dieu qui est au-dessus de toute nature créée, comme nous l'avons vu (quest. XII, art. 4) ; l'autre qui est proportionnée à la nature créée et que les êtres créés peuvent atteindre au moyen des facultés naturelles qu'ils ont reçues. Quand un être ne peut parvenir à sa fin par ses moyens naturels, il faut qu'il soit, pour ainsi dire, porté vers elle par un autre être. C'est ainsi que la flèche est dirigée vers le but par celui qui la lance. Donc, à proprement parler, la créature raisonnable, pour atteindre la vie éternelle, y doit être portée, en quelque sorte, par le bras de Dieu. La raison de cette espèce de mission préexiste en Dieu de la même manière que la raison de l'ordre général qui règle tous les êtres et que nous appelons providence. Car dans l'esprit de l'agent, l'idée de faire une chose avant de l'exécuter es comme une préexistence de la chose qui doit être faite. C'est pourquoi nous donnons le nom de *prédestination* à la raison de ce transport ou de cette mission de la créature intelligente à la vie éternelle qui est sa fin. Car destiner, c'est envoyer. Ainsi la prédestination considérée au point de vue de son objet n'est qu'une partie de la providence (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène appelle prédétermination ce qui rend les êtres nécessaires, comme il arrive dans les choses naturelles dont les effets sont nécessaires. Ce qui le prouve c'est

(1) La providence a un sens plus large que la prédestination. La prédestination ne regarde que les élus, tandis que la providence surnaturelle s'étend aussi aux réprouvés, auxquels elle prépare réellement des moyens de salut. Ainsi, la providence surnaturelle est comme le genre ; la prédestination et la réprobation sont comme les espèces. C'est pourquoi saint Thomas dit que la prédestination est une partie de la providence.

qu'il ajoute que Dieu ne veut pas ce qui est mauvais, et qu'il ne contraint pas la vertu ; d'où l'on voit qu'il ne rejette pas la prédestination.

Il faut répondre au *second*, que les créatures qui ne sont pas raisonnables ne sont pas capables d'atteindre la fin, qui est au-dessus des facultés naturelles de l'homme. C'est pour cela qu'on ne dit pas qu'elles sont prédestinées, quoique par abus on se serve quelquefois de ce terme, par rapport à une autre fin quelconque (1).

Il faut répondre au *troisième*, que les anges sont prédestinés aussi bien que les hommes, quoiqu'ils n'aient jamais été malheureux. En effet, le mouvement ne se spécifie pas d'après son point de départ, mais d'après le but auquel il tend. Car peu importe à la nature du blanc que l'être qui a revêtu cette couleur ait été auparavant noir, pâle ou rouge. De même, à l'égard de la prédestination, il est indifférent que l'être prédestiné à la vie éternelle soit sorti de la misère ou qu'il n'en soit pas sorti. — On pourrait répondre aussi que le bien que Dieu accorde à sa créature au delà de ce qui lui est dû est un effet de sa miséricorde, comme nous l'avons dit plus haut (quest. XXI, art. 3 et 4).

Il faut répondre au *quatrième*, que, par un privilége spécial, quelques hommes ont su qu'ils étaient prédestinés, mais qu'il n'est pas convenable que Dieu le révèle à tout le monde, parce que ceux qui ne sont pas prédestinés en concevraient du désespoir, tandis que dans les autres il y aurait une sécurité qui les rendrait négligents dans l'accomplissement de leur devoir.

ARTICLE II. — LA PRÉDESTINATION MET-ELLE DANS LE PRÉDESTINÉ QUELQUE CHOSE (2) ?

1. Il semble que la prédestination mette quelque chose dans le prédestiné. Car toute action implique d'elle-même passion. Si donc la prédestination est en Dieu action, il faut qu'elle soit passion dans les prédestinés.

2. Origène dit à l'occasion du passage de saint Paul : *Qui prædestinatus est* (*Rom.* I) : La prédestination regarde la chose qui est et la chose qui n'est pas, mais la destination regarde la chose qui est. Et saint Augustin dit (*Lib. de dono perseverantiæ*, cap. 14) : Qu'est-ce que la prédestination, sinon la destination d'un être qui existe? Donc la prédestination a pour objet ce qui existe, et par conséquent elle met dans le prédestiné quelque chose.

3. Toute préparation est quelque chose dans l'objet préparé. Or, la prédestination est la préparation des bienfaits de Dieu, comme le dit saint Augustin (*Lib. de dono perseverantiæ*, cap. 14). Donc la prédestination est quelque chose dans les prédestinés.

4. Ce qui est temporaire ne doit pas entrer dans la définition de ce qui est éternel. Or, la grâce qui est quelque chose de temporaire entre dans la définition de la prédestination ; car on dit que la prédestination est la pré-

(1) Si on s'en tenait à la rigueur du mot, *prédestiner* signifierait décréter ou arrêter une chose avant qu'elle n'arrive ; par conséquent cette expression pourrait s'appliquer non-seulement aux choses naturelles, mais encore à une chose mauvaise. C'est le sens qu'elle a dans saint Augustin (*Ench.* cap. 100, et *Tract. in Joan.* cap. 48) et dans d'autres Pères, mais ce n'est pas l'acception ordinaire dans laquelle on prend ce mot en théologie.

(2) La prédestination ne met rien dans le prédestiné ; c'est pourquoi elle a pu exister avant la constitution du monde, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* I) : *Elegit nos ante mundi constitutionem*. Mais l'exécution de la prédestination met quelque chose dans le prédestiné, et c'est pour cela que la vocation des élus a lieu dans le temps.

paration de la grâce pour le présent, et celle de la gloire pour l'avenir. Donc la prédestination n'est pas quelque chose d'éternel. Elle ne peut donc pas être en Dieu, puisque tout ce qui est en Dieu est éternel; elle est donc dans les prédestinés.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit que la prédestination est la prescience des bienfaits de Dieu (*Lib. de dono perseverantiæ*, cap. 14). Or, la prescience n'est pas dans l'objet que l'on connaît à l'avance, mais dans le sujet qui le connaît. Donc la prédestination n'existe pas dans les prédestinés, mais en Dieu qui les prédestine.

CONCLUSION. — Comme la providence, par là même qu'elle est la règle qui ordonne les choses par rapport à leur fin, existe dans l'esprit de celui qui les ordonne et non dans les choses qu'il a ordonnées, de même la prédestination n'existe que dans l'esprit de Dieu, puisqu'elle n'est que l'idée de l'ordre suivant lequel il a placé ses élus.

Il faut répondre que la prédestination n'est rien dans l'être prédestiné, et qu'elle n'existe que dans l'être qui prédestine. En effet, nous avons dit que la prédestination est une partie de la providence. Or, la providence n'est rien dans les êtres qu'elle embrasse, elle n'existe que dans l'entendement de celui qui en est le sujet, comme nous l'avons dit plus haut (quest. XXII, art. 1). — Quant à l'exécution de la providence qu'on appelle le gouvernement du monde, elle est passivement dans les êtres qui sont gouvernés, et activement dans l'être qui gouverne. D'où il est évident, que la prédestination n'étant que l'idée préexistante de l'ordre suivant lequel Dieu a placé ses créatures par rapport à leur salut éternel, elle existe, quant à son exécution, passivement dans les êtres prédestinés, et activement en Dieu qui est l'être qui les prédestine. Cette exécution de la prédestination est appelée par saint Paul *vocation* et *glorification*, suivant ce passage : *Ceux qu'il a prédestinés il les a appelés, et ceux qu'il a appelés il les a glorifiés* (*Rom.* VIII, 30).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'action, quand elle se produit au dehors par un effet matériel, implique d'elle-même passion, comme l'action de chauffer, de couper, mais qu'il n'en est pas de même des actions qui sont immanentes dans le sujet qui les produit, comme comprendre et vouloir, comme nous l'avons dit plus haut (quest. XIV, art. 4). Or, la prédestination est une action de ce dernier genre. Par conséquent, elle ne met rien dans les êtres prédestinés. Mais son exécution, en se produisant à l'extérieur, imprime en eux un certain effet.

Il faut répondre au *second*, que par destination on entend quelquefois la mission positive que l'on donne à un être pour arriver à un but quelconque, et dans ce sens la destination se rapporte nécessairement à ce qui existe. On entend aussi par destination la résolution que l'on arrête dans son esprit. C'est dans ce sens qu'il est dit aux livre des Machabées : *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem* (II. *Macch.* cap. 6). La destination peut alors avoir pour objet ce qui n'est pas. Mais la prédestination emportant avec elle l'idée d'antériorité, peut avoir pour objet ce qui n'est pas dans quelque acception que l'on prenne le mot *destination*.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a deux sortes de préparation. L'une de l'objet qui la subit, et elle existe dans l'être qui est préparé. L'autre du sujet qui se dispose à agir, et elle existe dans l'agent. Or, la prédestination est une préparation de ce dernier genre, dans le sens qu'on dit qu'un être intelligent se prépare à l'action quand il a préconçu l'idée de ce qu'il doit faire. Ainsi, Dieu a préparé de toute éternité la prédestinatio-

de ses élus, puisqu'il a eu de toute éternité dans l'esprit l'idée de l'ordre suivant lequel il sauverait quelques-unes de ses créatures.

Il faut répondre au *quatrième*, que la grâce n'entre pas dans la définition de la prédestination comme faisant partie de son essence. Elle n'y entre que parce que la prédestination se rapporte à la grâce, comme la cause à l'effet (1), l'acte à l'objet. Il ne suit donc pas de là que la prédestination soit quelque chose de temporel.

ARTICLE III. — Y A-T-IL DES HOMMES QUE DIEU RÉPROUVE (2)?

1. Il semble que Dieu ne réprouve personne. Car on ne réprouve pas ceux que l'on aime. Or, Dieu aime tous les hommes, d'après cette parole du sage (*Sap.* XI, 25) : *Vous aimez, Seigneur, tout ce qui existe, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait.* Donc Dieu ne réprouve personne.

2. Si Dieu réprouve quelqu'un, il faut admettre que la réprobation est aux réprouvés ce que la prédestination est aux prédestinés. Or, la prédestination est la cause du salut des prédestinés. Donc la réprobation sera également la cause de la perte des réprouvés. Cependant cette conséquence est fausse, car on lit dans Osée : *Ta perdition, Israel, vient de toi, et c'est de moi seul que vient ton secours* (Os. XIII, 9). Donc Dieu ne réprouve personne.

3. Ce qu'on ne peut éviter n'est pas imputable. Or, si Dieu réprouve quelqu'un, celui qui est réprouvé ne peut éviter sa perdition ; car il est dit : *Considérez les œuvres de Dieu, et remarquez que personne ne peut redresser celui qu'il méprise* (*Eccles.* VII, 14). Donc on ne doit pas imputer aux hommes leur perdition ; ce qui pourtant est faux. Donc Dieu ne réprouve personne.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit : *J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü* (*Mal.* I, 2).

CONCLUSION. — Puisqu'il est dans les desseins de la providence divine de permettre qu'il y ait des hommes qui s'écartent de la vie éternelle, il entre aussi dans ses desseins qu'il y en ait qui soient conséquemment réprouvés.

Il faut répondre qu'il y a des hommes que Dieu réprouve. Car nous avons dit (art. 1) que la prédestination est une partie de la providence. Or, il appartient à la providence de permettre qu'il y ait des défauts dans les choses soumises à son empire, comme nous l'avons vu (quest. XXII, art. 2). Par conséquent, puisque la providence divine destine les hommes à la vie éternelle, il lui appartient de permettre que quelques-uns manquent d'arriver à leur fin (3), et c'est ce qu'on appelle réprobation. — Ainsi donc, comme la prédestination est une partie de la providence à l'égard de ceux que Dieu dispose au salut éternel, de même la réprobation est une autre partie de la providence relativement à ceux qui s'écartent de cette fin. La réprobation

(1) Parce que sans la grâce il n'y a pas de salut.

(2) Les prédestinatiens ont erré sur ce point, en prétendant que Dieu prédestine au mal comme au bien. Cette erreur, condamnée dans les conciles d'Arles et de Lyon, fut reproduite, au IXe siècle, par Gotescalc, et au XVIe par Calvin (*Inst.* lib. III, cap. 2), qui étendit cette prédestination nécessitante à l'état d'innocence et aux anges eux-mêmes. Ceux qui embrassèrent son sentiment dans toute sa rigueur ont reçu le nom d'*antélapsaires*. D'autres l'ont adouci, en disant que la réprobation n'avait lieu que conséquemment à la prévision du péché originel. Ce dernier sentiment fut celui des jansénistes. Ces erreurs ont été condamnées expressément par les conciles d'Orange, de Valence et de Trente.

(3) Il est bien à remarquer que Dieu se borne à laisser faire le pécheur, mais qu'il n'est cause d'aucune manière de sa chute. Il y a donc entre la prédestination et la réprobation cette différence, c'est que Dieu accorde aux prédestinés les grâces dont ils ont besoin pour se sauver, et qu'il leur procure ainsi les moyens d'arriver à la gloire; il est par là même cause de leur triomphe. Mais il ne contribue en rien à la chute du pécheur ; il lui donne, au contraire, des grâces suffisantes pour qu'il évite le péché, et, comme le dit le concile de Trente, il ne l'abandonne qu'après en avoir été abandonné : *Deus suâ gratiâ semel justificantes non deserit, nisi ab eis priùs deseratur* (*Conc. Trid.* sess. VI, can. 11).

n'emporte donc pas seulement avec elle l'idée de prescience, mais elle y ajoute rationnellement quelque chose comme la providence elle-même, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXII, art. 1). Car, comme la prédestination implique en elle-même la volonté de donner la grâce et la gloire, de même la réprobation implique la volonté de permettre que quelqu'un tombe dans une faute, et que pour ce motif il encoure la damnation.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu aime tous les hommes, et même toutes les créatures, dans le sens qu'il veut du bien à tous, mais cela ne signifie pas qu'il leur veut toute sorte de bien. Pour les créatures auxquelles il ne veut pas cette espèce de bien qu'on appelle la vie éternelle, on dit qu'il les hait ou qu'il les réprouve.

Il faut répondre au *second*, que la réprobation n'est pas cause au même titre que la prédestination. Car la prédestination est cause de la gloire que les prédestinés attendent dans l'autre vie, et de la grâce dont ils jouissent en celle-ci; tandis que la réprobation n'est pas cause de la faute qui souille le réprouvé, elle n'est cause que de l'abandon de Dieu. Elle est néanmoins cause du châtiment éternel que le réprouvé doit subir dans l'autre monde (1). Mais la faute est l'effet du libre arbitre de celui qui est réprouvé et abandonné par la grâce. Ainsi se vérifie cette parole du prophète : *Ta perdition vient de toi, ô Israël.*

Il faut répondre au *troisième*, que la réprobation de Dieu n'ôte rien à la puissance de celui qui est réprouvé. Ainsi, quand on dit que le réprouvé ne peut obtenir la grâce, on ne doit pas entendre qu'il y a pour lui impossibilité absolue, mais seulement impossibilité conditionnelle. Quand nous avons dit (quest. XIX, art. 3) qu'il était nécessaire que le prédestiné fût sauvé, nous avons voulu également parler d'une nécessité conditionnelle qui ne détruit pas le libre arbitre. D'où l'on voit que quoique le réprouvé ne puisse obtenir la grâce, il ne tombe cependant dans tel ou tel péché que par le fait de son libre arbitre, et c'est pourquoi ses fautes lui sont à juste titre imputables.

ARTICLE IV. — LES PRÉDESTINÉS SONT-ILS ÉLUS DE DIEU (2)?

1. Il semble que les prédestinés ne soient pas élus de Dieu. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que comme le soleil répand sa lumière sur tous les êtres sans les choisir, de même Dieu répand sa bonté sur toutes les créatures. Or, la bonté divine se communique principalement aux créatures en les faisant participer à la grâce et à la gloire. Donc Dieu leur donne sa grâce et sa gloire sans qu'il y ait élection de sa part, et c'est précisément dans ce double don que consiste la prédestination.

2. L'élection se rapporte à ce qui existe. Or, la prédestination, par là même qu'elle est éternelle, se rapporte aussi à ce qui n'existe pas. Donc il y a des êtres prédestinés sans être élus.

3. L'élection suppose un certain discernement, une certaine séparation. Or, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, comme le dit saint Paul

(1) Cette espèce de réprobation, qui se rapporte au châtiment éternel, est appelée réprobation *positive*, parce qu'elle a un objet positif. Les théologiens appellent réprobation *négative* celle qui se rapporte purement à la négation de la gloire. Tous les théologiens s'accordent sur un point : c'est que la réprobation positive n'a lieu qu'en raison de la prévision des fautes; mais ils ne sont pas d'accord sur la réprobation négative. Nous ne croyons pas utile de résumer ici toutes leurs controverses; il suffit de savoir que Dieu ne prédestine personne au mal, que ses décrets, quels qu'ils soient, laissent à chacun son libre arbitre, et que ceux qui seront réprouvés le seront uniquement par leur faute.

(2) L'Ecriture emploie fréquemment le mot d'*élu* en parlant des prédestinés (*Ephes.* I) : *Elegit nos*, etc. (Matth. XXIV) : *Dies illi propter electos breviabuntur.* (II. *Tim.* II) : *Omnia autem sustineo propter electos*, etc.

(I. *Tim.* II, 4). Donc la prédestination qui prédispose les hommes par rapport à leur salut, existe sans l'élection.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit : *Il nous a élus avant la création du monde* (*Ephes.* I, 4).

CONCLUSION. — Tous les prédestinés ont été élus et aimés de Dieu, puisque la prédestination est une conséquence de l'élection, et l'élection une conséquence de la dilection.

Il faut répondre que la prédestination présuppose rationnellement l'élection, et l'élection présuppose la dilection ou l'amour. Car la prédestination est une partie de la providence, et celle-ci, comme la prudence, est une raison qui existe dans l'entendement, et qui règle, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 2), le rapport des êtres à leur fin. Or, on ne peut coordonner une chose pour une fin, si l'on ne veut préalablement cette fin. Donc la prédestination de certains hommes au salut éternel présuppose rationnellement en Dieu la volonté de les sauver, et cette volonté implique élection et amour (1). Elle implique amour, puisque par cette volonté Dieu veut aux prédestinés le bien qui constitue le bonheur éternel. Car aimer, comme nous l'avons dit (quest. XX, art. 2), c'est vouloir du bien à quelqu'un. Elle implique élection, puisqu'il veut ce bien aux uns de préférence aux autres qui sont réprouvés. Mais l'élection et l'amour ne sont pas en nous ce qu'ils sont en Dieu. Car, en aimant, notre volonté ne produit pas le bien qui est dans l'objet aimé, c'est au contraire le bien qui existe préalablement dans les choses qui nous portent à les aimer. C'est pourquoi nous choisissons celui que nous aimons, et l'élection précède en nous l'amour. Mais en Dieu c'est le contraire. Car la volonté par laquelle il veut du bien à l'être qu'il aime est cause de ce bien lui-même, et fait que l'être aimé le possède de préférence aux autres créatures. D'où il arrive que l'amour présuppose rationnellement l'élection, et l'élection la prédestination. C'est pourquoi on peut dire que tous les prédestinés sont élus et aimés (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on considère la communication de la bonté divine en général, on peut dire qu'il la communique sans élection, puisqu'il n'y a aucun être qui ne participe à ses dons, comme nous l'avons dit plus haut (quest. VI, art. 4). Mais si on considère la communication de tel ou tel bien en particulier, il ne l'accorde pas sans élection, parce qu'il donne à certains êtres des biens qu'il n'accorde pas à d'autres. Ainsi il y a élection dans le don qu'il fait de la grâce et de la gloire.

Il faut répondre au *second*, que quand la volonté de celui qui fait l'élection est mue par le bien qui préexiste dans l'objet qu'elle choisit, l'élection ne peut porter que sur des choses qui existent. C'est ce qui arrive dans l'élection que nous faisons. Mais en Dieu la volonté n'est pas mue par le même motif, comme nous venons de l'expliquer. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : Dieu choisit ceux qui n'existent pas, et cependant il ne se trompe pas en les choisissant.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme on l'a vu (quest. XIX, art. 6), Dieu veut à la vérité sauver tous les hommes, mais il le veut d'une volonté antécédente, c'est-à-dire d'une volonté relative, et non d'une volonté conséquente, c'est-à-dire d'une volonté simple et absolue.

(1) Ainsi, la prédestination repose uniquement sur l'amour de Dieu, et par conséquent il ne peut pas se faire qu'elle ne soit pas purement gratuite.

(2) Leur prédestination est par là même gratuite comme leur élection, et l'on comprend parfaitement cette parole de saint Paul : que la grâce n'est point donnée par les œuvres (*Rom.* II, 6), et que par conséquent elle ne nous est point donnée selon nos mérites, comme le voulaient les pélagiens.

ARTICLE V. — LA PRESCIENCE DES MÉRITES EST-ELLE CAUSE DE LA PRÉDESTINATION (1)?

1. Il semble que la prescience des mérites soit cause de la prédestination. Car saint Paul dit : *Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés* (*Rom.* VIII, 30). Saint Ambroise, à propos de ce passage de saint Paul : *Miserebor cui miserebor* (*Rom.* IX), fait dire au Seigneur : Je ferai miséricorde à celui que je sais à l'avance devoir revenir à moi de tout son cœur. Donc il semble que la prescience des mérites soit cause de la prédestination.

2. La prédestination étant un dessein de miséricorde, comme le dit saint Augustin, implique nécessairement la volonté de Dieu, qui ne peut être déraisonnable. Or, on ne peut assigner à la prédestination aucun autre motif raisonnable que la prescience des mérites. Donc la prescience des mérites est la cause ou le motif de la prédestination.

3. Il n'y a pas d'iniquité en Dieu, dit saint Paul (*Rom.* IX, 14). Or, il semble injuste de faire à des êtres égaux des dons différents. Or, tous les hommes sont égaux par nature et également souillés par le péché originel. Mais ils sont inégaux quand on regarde aux mérites et aux démérites de leurs propres actions. Donc Dieu ne peut les traiter inégalement, en prédestinant les uns et en réprouvant les autres, que par suite de la prescience de leurs divers mérites.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit : *Ce n'est pas d'après les œuvres de justice que nous avons faites, mais par sa miséricorde que Dieu nous a sauvés* (*Tit.* III, 5). Or, comme Dieu nous a sauvés, ainsi il nous a prédestinés au salut. Donc la prescience des mérites n'est ni la cause ni le motif de la prédestination.

CONCLUSION. — La prédestination étant éternelle n'a point de cause quand on la considère dans l'acte de celui qui prédestine ; elle n'a de cause que quand on la considère dans ses effets. Alors rien n'empêche qu'un des effets de la prédestination ne soit cause d'un autre ; ainsi le mérite est cause de la récompense, la grâce cause de la gloire. Mais l'effet total de la prédestination n'a pas d'autre cause que la bonté divine.

Il faut répondre que la prédestination impliquant en elle-même la volonté divine, nous devons en rechercher la raison comme on recherche la raison de la volonté de Dieu. Or, nous avons dit (quest. XIX, art. 5) qu'on ne peut point assigner de cause à la volonté de Dieu, relativement à l'acte de la volonté elle-même, mais qu'on pouvait lui en assigner par rapport aux objets qu'elle veut. C'est ainsi que Dieu veut qu'une chose existe à cause d'une autre. C'est pourquoi il n'y a jamais eu quelqu'un d'assez insensé pour dire que les mérites sont cause de la prédestination divine, relativement à l'acte de celui qui prédestine. Mais ce qui fait l'objet de la question présente, c'est de savoir si la prédestination considérée dans son effet a une cause, c'est-à-dire qu'on se demande : Dieu a-t-il préordonné qu'il appliquerait les effets de la prédestination à quelque créature à cause de ses mérites ? — Il y en a qui ont dit que l'effet de la prédestination était préordonné en faveur des élus, en vue de mérites préexistant dans une autre vie. Tel fut le sentiment d'Origène (2), qui supposait que les âmes humaines avaient été créées dès le commencement, et qu'elles avaient reçu en ce monde, où elles sont unies aux corps, divers états qui étaient le résultat de la diversité de leurs œuvres antérieures. Mais saint Paul rejette positivement

(1) Cet article a spécialement pour objet de réfuter les pélagiens et les rationalistes modernes, qui veulent que l'homme soit prédestiné à la gloire à cause de ses mérites que Dieu a prévus de toute éternité.

(2) Ce sentiment d'Origène était un emprunt fait aux doctrines platoniciennes.

cette opinion, en disant : *Avant qu'ils fussent nés et qu'ils eussent bien ou mal agi, non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel de Dieu, il fut dit à la mère : l'aîné sera assujetti au plus jeune ; selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü* (*Rom.* x, 11-13). — D'autres ont pensé (1) que les mérites préexistants dans cette vie même étaient la raison et la cause de l'effet de la prédestination. Tels sont les pélagiens (2), qui supposaient que le commencement de nos bonnes œuvres vient de nous, et que leur consommation vient de Dieu. D'après ce principe il arrive que l'effet de la prédestination est appliqué à l'un et non pas à l'autre, parce que l'un a commencé à bien faire en se préparant, tandis que l'autre ne s'est pas préparé. Mais saint Paul s'élève contre cette erreur, car il dit : *Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune bonne pensée comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous en rend capables* (II. *Cor.* III, 5). Or, en nous il n'y a rien d'antérieur à la pensée. Donc on ne peut pas dire qu'il y ait en nous un commencement de bien qui soit la cause de l'effet de la prédestination. — D'autres ont dit que les mérites qui suivent l'effet de la prédestination sont eux-mêmes la raison ou le motif de la prédestination. C'est comme si l'on disait que Dieu donne la grâce à un être et qu'il a décrété à l'avance qu'il la lui donnerait, parce qu'il a eu la prescience du bon usage qu'il en ferait. Ainsi un général donne un cheval à un soldat qu'il sait devoir bien s'en servir. Mais ces théologiens nous semblent avoir distingué entre ce qui est de la grâce et ce qui est du libre arbitre, comme si le même effet ne pouvait pas venir également de cette double cause. Car il est évident que ce qui est de la grâce est l'effet de la prédestination, et qu'il ne peut en rendre raison puisqu'il est compris dans la prédestination même. Si du côté de la créature quelque chose pouvait rendre raison de la prédestination, cette chose devrait être en dehors de l'effet de la prédestination elle-même. Or, l'usage que nous faisons de notre libre arbitre n'est point en dehors de la prédestination. Car les effets du libre arbitre et ceux de la prédestination ne sont pas plus distincts les uns des autres, que les effets de la cause seconde et de la cause première, puisque la providence produit ses effets par l'intermédiaire des causes secondes (q. XIX, art. 5). Donc ce que le libre arbitre opère par la grâce, et ce que la grâce opère avec le libre arbitre, sont également un effet de la prédestination. — Après avoir réfuté tous ces sentiments, il faut dire que nous pouvons considérer l'effet de la prédestination de deux manières. 1° En particulier, et rien n'empêche alors de considérer un effet de la prédestination comme la cause et la raison d'un autre effet. Ainsi le dernier effet sera cause du premier considéré comme cause finale, et le premier sera cause du dernier considéré comme cause méritoire. C'est dans ce sens que nous disons que Dieu a décrété à l'avance qu'il donnerait à quelqu'un la gloire d'après ses mérites, et qu'il lui accorderait sa grâce pour qu'il méritât la gloire. 2° On peut considérer l'effet de la prédestination en général. Dans ce cas, il est impossible que l'effet total de la prédestination en général ait sa cause dans ce qui vient de nous. Car tout ce qui dans l'homme a rapport au salut est compris totalement dans l'effet de la prédestination, même la préparation à la grâce. Car cette préparation résulte elle-même du secours de Dieu, selon ces paroles : *Convertissez-nous, Seigneur, et nous serons convertis* (*Thren.* ult. 21). La prédestination ainsi considérée a

(1) Cette erreur fut celle des semi-pélagiens, qui disaient que la grâce n'était pas nécessaire pour croire, mais qu'elle était nécessaire pour agir.

(2) On sait que saint Augustin a spécialement combattu ces hérétiques.

pour cause la volonté divine à laquelle son effet total se rapporte comme à sa fin et de laquelle il procède comme de son premier principe et de son premier moteur (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la prescience que Dieu a de l'usage qu'on fera de la grâce n'est pas le motif qui le porte à la conférer ; ou du moins ce motif n'en est que la cause finale, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la prédestination, quant à son effet en général, a pour cause la bonté de Dieu elle-même : mais qu'en particulier un de ses effets est cause d'un autre, comme nous l'avons expliqué (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la bonté divine suffit pour nous rendre compte de la prédestination des uns et de la réprobation des autres. Car on dit que Dieu a tout fait par sa bonté afin qu'elle soit reproduite dans tout ce qui existe. Car il est nécessaire que cet attribut de Dieu, qui est un et simple en lui-même, soit représenté de beaucoup de manières dans les créatures parce que ce qui est créé ne peut s'élever à la simplicité divine. De là pour compléter l'univers il a fallu multiplier les divers degrés de l'être, et placer certaines créatures au rang le plus élevé et d'autres au rang le plus inférieur. Pour conserver dans le monde cette infinie variété de formes et d'existences, Dieu a permis qu'il y eût des choses mauvaises afin de fournir à un grand nombre de choses excellentes l'occasion de se produire, comme nous l'avons déjà dit (quest. XXII, art. 2). Or, en considérant le genre humain tout entier comme une sorte d'univers, Dieu a voulu que parmi les hommes il y en eût de prédestinés pour représenter sa bonté qui éclate alors par la miséricorde de son pardon, et il y en eût de réprouvés pour manifester sa justice par le châtiment qu'il leur inflige (2). Voilà le motif pour lequel il élit les uns et réprouve les autres. Saint Paul donne cette raison quand il dit que *Dieu, voulant montrer sa colère et faire reconnaître sa puissance, a souffert*, c'est-à-dire permis, *dans sa patience extrême qu'il y eût des vases de colère préparés pour la perdition, afin de faire paraître avec plus d'éclat les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la glorification* (*Rom.* IX, 22, 23). Et ailleurs il dit encore, que *dans une grande maison il y a non-seulement des vases d'or et d'argent, mais encore des vases de bois et d'argile ; et que les uns sont pour des usages honnêtes, les autres pour des usages honteux* (II. *Tim.* II, 20). Mais si l'on se demande pourquoi il a élu les uns pour la gloire et réprouvé les autres, il n'y a pas d'autre motif à donner que sa volonté. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : Ne cherchez pas à savoir, si vous ne voulez vous tromper, pourquoi il attire à lui celui-ci et pourquoi il n'attire pas celui-là. Car, dans l'ordre naturel, la matière première étant uniforme en elle-même, on peut dire qu'une partie de cette matière a pris sous la main de Dieu la forme du feu, une autre la forme de la terre, pour qu'il y ait variété, diversité dans l'univers. Mais si l'on cherche pourquoi cette partie de matière a cette forme et celle-là une autre, on ne peut qu'alléguer la simple volonté de Dieu, comme on ne peut attribuer qu'à la volonté

(1) Ce que saint Thomas enseigne ici est de foi. Bossuet éclaircit ainsi cette question : La prescience qu'il faut reconnaître dans la prédestination est une prescience par laquelle Dieu prévoit ce qu'il doit faire. Ce n'est donc pas une prescience de ce que l'homme doit faire, mais de ce que Dieu doit faire dans l'homme ; non que Dieu ne prévoie aussi ce que l'homme doit faire, mais c'est que ce qu'il doit faire est une suite de ce que Dieu fait en lui, et qu'il voit le consentement futur de l'homme dans la puissance de la grâce qu'il lui prépare. (*Défense de la tradition*, liv. XII, ch. 14.)

(2) Pour approfondir cette question, on peut voir dans Bossuet les raisons pour lesquelles, d'après saint Augustin, Dieu permet le péché. (*Défense de la tradition*, liv. X, ch. 1.)

de l'ouvrier que cette pierre soit dans telle partie du mur, et celle-là dans telle autre, quoique les règles de l'art exigent qu'il y ait des pierres ici et qu'il y en ait là. Il n'y a pas lieu toutefois d'accuser Dieu d'injustice de ce qu'il distribue inégalement ses dons à des êtres qui sont égaux. En effet la justice serait blessée si l'effet de la prédestination était dû à la créature, et qu'il ne fût pas un don gratuit. Car ce qu'on donne par grâce, on peut le donner à qui on veut en plus ou en moins; pourvu qu'on ne prenne à personne ce qui lui est dû, il n'y a pas d'injustice. C'est ce que dit le père de famille dans l'Evangile : *Prenez ce qui est à vous et allez; ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux* (Matth. xx, 15)?

ARTICLE VI. — LA PRÉDESTINATION EST-ELLE CERTAINE (1)?

1. Il semble que la prédestination ne soit pas certaine. Car à l'occasion de ces paroles de l'Apocalypse : *Conservez ce que vous avez, de peur qu'un autre ne reçoive votre couronne* (*Apoc.* III, 11), saint Augustin dit qu'un autre ne doit pas recevoir la couronne si celui qui l'a ne vient à la perdre. On peut donc perdre et gagner la couronne qui est l'effet de la prédestination. Donc la prédestination n'est pas certaine.

2. Il est possible qu'un prédestiné, tel que Pierre, pèche et qu'il soit tué immédiatement. Or, dans cette hypothèse il arriverait que l'effet de la prédestination serait manqué. Donc cela n'est pas impossible, et par conséquent la prédestination n'est pas certaine.

3. Dieu peut tout ce qu'il a pu. Or, il a pu ne pas prédestiner celui qu'il a prédestiné. Donc il le peut encore, et par conséquent la prédestination n'est pas certaine.

Mais c'est le *contraire*. Car la glose sur ces paroles de saint Paul : *Quos præscivit, hos et prædestinavit*, dit que la prédestination est la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, et que ceux qui sont délivrés par elle le sont très-certainement.

CONCLUSION. — La prédestination n'est pas certaine de telle sorte qu'elle détruise la liberté des prédestinés; mais comme beaucoup de choses arrivent contingemment sans troubler la stabilité et l'infaillibilité de l'ordre établi par la providence, de même l'ordre de la prédestination est certain, bien qu'en raison du libre arbitre son effet soit contingent.

Il faut répondre que la prédestination produit certainement et infailliblement son effet, mais qu'elle n'implique pas nécessité, c'est-à-dire que son effet n'est pas nécessaire. Nous avons dit (art. 1), en effet, que la prédestination est une partie de la providence. Or, tout ce qui est du domaine de la providence n'est pas nécessaire. Il y a des effets contingents qui proviennent de causes prochaines que la providence a disposées pour les produire contingentiellement. Cependant, comme nous l'avons reconnu (quest. XXII, art. 4), l'ordre de la providence n'en est pas moins infaillible (2). Donc l'ordre de la prédestination est également certain, quoiqu'il ne détruise pas le libre arbitre qui est la cause prochaine d'où l'effet de la prédestination provient contingentiellement. — Pour se rendre compte de cette difficulté il faut se reporter à ce que nous avons dit (quest. XIV, art. 13; quest. XIX, art. 4) sur la science et sur la volonté divine, lorsque nous avons

(1) De la certitude de la prédestination il y a des hérétiques qui ont tiré de mauvaises conséquences. Les uns sont partis de là pour détruire le libre arbitre; les autres ont nié la nécessité des bonnes œuvres. Les luthériens ont nié le libre arbitre et attaqué les œuvres; les calvinistes ont proclamé l'inamissibilité de la justice, les prédestinatiens enseignaient que les prédestinés seraient toujours sauvés, quelques crimes qu'ils commissent. Saint Thomas évite toutes ces erreurs en maintenant le dogme de la certitude de la prédestination.

(2) Cette question revient à la certitude de la prescience.

voulu montrer que toutes certaines et tout infaillibles qu'elles sont, elles n'ôtent point aux choses leur contingence (1).

Il faut répondre au *premier*, que la couronne peut être considérée de deux manières : 1° comme l'effet de la prédestination, et dans ce sens personne ne la perd ; 2° comme la récompense des mérites acquis par la grâce. Car ce que nous méritons est pour ainsi dire à nous, et dans ce sens nous pouvons perdre notre couronne par suite d'un péché mortel. Or, un autre reçoit alors la couronne que nous venons de perdre, parce que Dieu le substitue par sa grâce à celui qui est tombé. Car Dieu ne permet pas qu'il y en ait qui tombent sans qu'aussitôt il en relève d'autres, d'après les paroles de Job : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis* (Job, XXXIV, 24). C'est ainsi qu'il a substitué les hommes à la place des anges déchus, les gentils à la place des juifs. Celui qu'il substitue à l'état de grâce reçoit aussi la couronne de celui qui tombe, dans le sens qu'il se réjouira dans la vie éternelle du bien qu'un autre a fait, parce que là chacun se réjouira des bonnes œuvres des autres aussi bien que des siennes.

Il faut répondre au *second*, que bien qu'il soit possible en soi que celui qui est prédestiné meure dans le péché mortel, cependant la chose est impossible dans l'hypothèse dont il s'agit, c'est-à-dire supposé qu'il soit prédestiné. Il ne suit donc pas de là que la prédestination puisse manquer son effet.

Il faut répondre au *troisième*, que la prédestination comprenant en elle-même la volonté divine, il faut raisonner de l'une et de l'autre de la même manière. Or, quand Dieu veut produire une créature il est nécessaire qu'elle existe, puisque sa volonté est immuable, mais cette nécessité est hypothétique et non absolue. De même il faut reconnaître que la prédestination est certaine, et on ne peut pas dire qu'il puisse ne pas prédestiner celui qu'il a prédestiné, en entendant cette proposition dans le sens composé, quoique absolument parlant il puisse prédestiner ou ne pas prédestiner. Mais cela ne détruit pas la certitude de la prédestination (2).

ARTICLE VII. — LE NOMBRE DES PRÉDESTINÉS EST-IL CERTAIN (3)?

1. Il semble que le nombre des prédestinés ne soit pas certain. Car un nombre qui peut être augmenté n'est pas certain. Or, il semble qu'on puisse ajouter au nombre des prédestinés, d'après ces paroles du Deutéronome : *Que le Seigneur notre Dieu ajoute à ce nombre plusieurs milliers* (I, 11). La glose dit que le nombre auquel on devait ajouter était le nombre arrêté par Dieu qui connaît ceux qui sont à lui. Donc le nombre des prédestinés n'est pas certain.

2. On ne pourrait pas donner de raison pour que Dieu en préordonnant les hommes au salut se fût arrêté à un nombre plutôt qu'à un autre. Or, Dieu ne fait rien sans raison. Donc le nombre de ceux qui doivent être sauvés d'après l'ordre antérieurement établi de Dieu n'est pas certain.

3. L'œuvre de Dieu est plus parfaite que l'œuvre de la nature. Or, dans les œuvres de la nature le bien se trouve dans le plus grand nombre des êtres, les défauts et le mal ne sont que dans quelques-uns. Si le nombre de ceux

(1) Ainsi, les solutions qui conviennent à l'ordre naturel sont aussi applicables à l'ordre surnaturel.

(2) Saint Augustin, après avoir exposé ce même dogme, en tire des réflexions consolantes, parce que, dit-il, l'homme qui sait mettre parfaitement sa confiance en Dieu est à l'abri de toute inquiétude, et parce qu'il vaut beaucoup mieux se fier à la fermeté de la promesse de Dieu qu'à la faiblesse de sa propre volonté. (V. *Lib. de Præd.* II, cap. XI, n° 21).

(3) Il est dit dans l'Ecriture (Joan. c. X) : *Nemo potest rapere oves meas de manu mea.* (II. *Tim.* II) : *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc. Novit Dominus qui sunt ejus.* Saint Thomas ne fait qu'expliquer ici ces textes.

qui doivent être sauvés était établi de Dieu il y aurait donc plus de damnés que de sauvés, ce qui est opposé à ces paroles de saint Matthieu (Matth. VII, 13) : *Elle est large et spacieuse la voie qui mène à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par elle. Elle est étroite la porte et elle est resserrée la voie qui mène à la vie, et il y en a peu qui la trouvent.* Donc le nombre de ceux qui doivent être sauvés n'a pas été préalablement établi de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de corrept. et grat.* c. 13) : Le nombre des prédestinés est certain ; il ne peut être ni augmenté, ni diminué.

CONCLUSION. — Pour Dieu, mais pour lui seul le nombre des prédestinés est certain, non-seulement formellement, mais matériellement, non-seulement comme connu, mais comme choisi et préalablement défini et arrêté ; mais le nombre des réprouvés n'est pas certain de la même manière.

Il faut répondre que le nombre des prédestinés est certain. Mais il y en a qui ont dit qu'il l'était formellement, mais non matériellement, c'est-à-dire qu'il était certain qu'il y aurait cent, mille ou tout autre nombre d'hommes sauvés, mais qu'il n'était pas certain que ce seraient ceux-ci ou ceux-là (1). Cette opinion détruit la certitude de la prédestination que nous venons d'établir (art. préc.). Il faut donc dire que pour Dieu le nombre des prédestinés est certain, non-seulement formellement, mais matériellement. Il faut observer, en outre, que ce nombre est certain pour Dieu, non-seulement sous le rapport de la connaissance, c'est-à-dire parce qu'il sait combien il doit y avoir d'élus, car il le sait aussi bien que le nombre des gouttes d'eau qui tombent du ciel et que le nombre des grains de sable qui sont dans la mer, mais encore en raison du choix et de la détermination qu'il en a faits. — Pour s'en convaincre il faut savoir que tout agent tend à produire quelque chose de fini, comme nous l'avons dit (quest. VII, art. 2 et 3). Or, quiconque tend à donner à l'effet qu'il produit une mesure déterminée, imagine un nombre sous lequel doivent être comprises toutes les parties essentielles nécessaires à la perfection du tout. Car pour les parties secondaires il ne s'arrête pas à un nombre déterminé, il les multiplie autant que le demandent les parties essentielles et nécessaires à son œuvre. Ainsi l'architecte pense à déterminer la mesure de la maison qu'il veut construire, le nombre des chambres qu'il y veut faire, les dimensions qu'auront les murailles ou la toiture ; mais quant au nombre de pierres qu'il faudra il ne le détermine point, il dit seulement d'en employer autant qu'il est nécessaire pour construire des murs de la dimension qu'il a fixée. C'est ainsi qu'il faut considérer Dieu par rapport à l'universalité de la création qui est son ouvrage. Il a déterminé à l'avance quelle serait la mesure totale de l'univers, le nombre de ses parties essentielles, c'est-à-dire le nombre des parties qui doivent en quelque sorte perpétuellement durer, et il a par conséquent fixé combien il y aurait de sphères, combien d'étoiles, combien d'éléments, combien d'espèces de choses. Quant aux individus sujets à la corruption, ils ne contribuent pas essentiellement au bien de l'univers, ils ne s'y rapportent que secondairement dans le sens que c'est en eux que le bien de l'espèce se conserve. Par conséquent, quoique Dieu sache le nombre de tous les individus, cependant on ne peut pas dire que le nombre des bœufs, des moucherons ou de tout autre animal ait été à l'avance établi de Dieu. Seulement sa providence produit autant de ces animaux qu'il en faut pour la conservation de leurs espèces. Or, entre toutes les créatures, celles qui sont raisonnables

(1) Cette erreur est la même que ceux qui prétendent que Dieu connait les genres et les espèces, mais qu'il ne connait pas les individus.

tendent plus directement au bien de l'univers, puisqu'en tant que raisonnables elles sont incorruptibles, et parmi les créatures raisonnables celles qui y tendent le plus ce sont surtout celles qui doivent jouir de la béatitude et qui touchent plus immédiatement à leur fin suprême. D'où l'on doit conclure que pour Dieu le nombre des prédestinés est certain, non-seulement à cause de la connaissance qu'il en a, mais encore parce qu'il l'a lui-même à l'avance déterminé. — Il n'en est pas de même du nombre des réprouvés (1) qui paraissent avoir été préordonnés de Dieu pour le bien des élus, suivant cette parole de l'Apôtre, qui dit que tout contribue au bien des élus (*Rom.* VIII, 28). — Quant au nombre des prédestinés, les uns disent qu'il y aura autant d'hommes sauvés qu'il y a eu d'anges tombés; d'autres ont dit au contraire qu'il y en aurait autant que d'anges restés fidèles; d'autres enfin ont pensé que le nombre des hommes sauvés serait égal à celui des anges tombés, augmenté du nombre des anges que Dieu a primitivement créés. Mais il est mieux de dire avec l'Eglise qu'il n'y a que Dieu qui sache le nombre des élus qu'il doit appeler à la félicité suprême (2). (*Collecta pro vivis et def.*)

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage du Deutéronome se rapporte à ceux que Dieu a marqués à l'avance pour exercer sa justice présente. Le nombre de ceux-là peut augmenter et diminuer, mais il n'en est pas de même du nombre des prédestinés.

Il faut répondre au *second*, que le motif qui règle l'étendue ou la quantité d'une partie quelconque se prend du rapport qui existe de cette partie au tout. Ainsi en Dieu il y a la raison pour laquelle il a fait tant d'étoiles, produit tant d'espèces de choses, prédestiné tant d'hommes, et cette raison est prise du rapport qui existe entre chacune de ces parties et le tout à la perfection duquel elles contribuent.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien qui se rapporte à l'état commun de la nature se trouve à la vérité dans le plus grand nombre des êtres et qu'il n'y en a que quelques-uns qui en soient privés. Mais il n'en est pas de même du bien qui est au-dessus des forces ordinaires de la nature; il n'existe que dans le moins grand nombre, et la plupart ne le possèdent pas. Ainsi le plus grand nombre des hommes ont la science suffisante pour se conduire, il y en a moins qui en soient dépourvus et qui méritent le nom de fous et d'insensés, mais il y en a fort peu qui parviennent à avoir une science profonde des choses intelligibles. Donc la béatitude éternelle qui consiste dans la vision de Dieu étant au-dessus de la nature, surtout depuis qu'elle a été privée de la grâce par la corruption du péché originel, il y en a très-peu qui seront sauvés. Et la miséricorde de Dieu éclate surtout en ce qu'il appelle quelques hommes au salut dont la plupart s'écartent selon le cours commun et l'inclination générale de leur nature.

ARTICLE VIII. — LES PRIÈRES DES SAINTS PEUVENT-ELLES SERVIR A LA PRÉDESTINATION (3)?

1. Il semble que les prières des saints ne puissent servir de rien à la prédestination. Car ce qui est éternel ne peut être empêché par ce qui est

(1) Parce qu'il ne les a pas prédestinés à la damnation. Car, comme le dit saint Augustin, Dieu n'a pas fait les ténèbres, il a dit : *Que la lumière soit faite;* mais on ne lit pas qu'il ait dit que les ténèbres soient faites. Quoiqu'il n'ait pas fait les ténèbres, il a fait deux choses en elles : il les a divisées d'avec la lumière, puis il les a mises en leur rang : *Divisit tenebras et ordinavit eas;* c'est ce qu'il fait à l'égard des pécheurs (*Défense de la tradition,* liv. XI, ch. 12).

(2) Quoiqu'on ait beaucoup reproché à la scolastique de s'être occupée de questions oiseuses et inutiles, on voit que saint Thomas connaît les limites véritables de la science, et qu'il ne cherche pas à les franchir.

(3) Il y a deux écueils à éviter dans la solution

temporel, et par suite ce qui est temporel ne peut servir à ce qui est éternel. Or, la prédestination est éternelle, et les prières des saints étant temporelles, elles ne peuvent aider à la prédestination de quelqu'un. Donc les prières des saints ne servent pas à la prédestination.

2. Comme on n'a besoin de conseil qu'autant qu'on manque de connaissance, de même on n'a besoin de secours qu'autant qu'on manque de force. Or, Dieu qui prédestine ne manque ni de connaissance, ni de force. C'est pourquoi saint Paul dit : *Qui a aidé l'esprit du Seigneur? ou quel a été son conseiller* (*Rom.* xi, 34). Donc les prières des saints n'aident pas à la prédestination.

3. Ce qui peut être aidé peut être empêché et réciproquement. Or, la prédestination ne peut être empêchée par rien. Donc elle ne peut pas non plus être aidée.

Mais c'est le *contraire*. Car la Genèse nous apprend qu'Isaac pria Dieu pour Rébecca et qu'elle devint mère. Elle eut pour fils Jacob qui fut prédestiné. Or, cette prédestination ne se serait pas accomplie si Jacob n'était pas né. Donc la prédestination est aidée par les prières des saints.

CONCLUSION. — La prédestination considérée dans son principe ou dans son acte ne peut être aidée d'aucune manière, mais considérée dans son effet elle peut être aidée par les prières des saints et par beaucoup d'autres bonnes œuvres.

Il faut répondre qu'à l'égard de cette question on est tombé dans plusieurs erreurs. Quelques auteurs, ne faisant attention qu'à la certitude de la prédestination, ont dit que les prières étaient vaines ainsi que toutes les bonnes œuvres qu'on pouvait faire en vue du salut éternel, parce que, qu'on les fasse ou qu'on ne les fasse pas, les prédestinés y arriveront toujours, mais les réprouvés jamais. Cette opinion a contre elle tous les préceptes des saintes Écritures qui nous font un devoir de prier et de faire d'autres bonnes œuvres. — D'autres ont dit que les prières pouvaient changer la prédestination divine. Ce fut, dit-on, le sentiment des Égyptiens, qui prétendaient par des sacrifices et des prières empêcher l'exécution des décrets de Dieu et changer ainsi ce qu'ils appelaient le destin. Mais l'Écriture est encore en opposition avec ce sentiment. Car il est dit au livre des Rois : *Celui qui triomphera en Israël ne pardonnera point et ne se laissera pas fléchir par le repentir* (I. *Reg.* xv, 29). Saint Paul dit aussi que *les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir* (*Rom.* xi, 29). — Pour nous, nous distinguons dans la prédestination deux choses, l'acte même de la prédestination et son effet. Quant à l'acte lui-même, les prières des saints ne peuvent être d'aucun secours. Car elles ne peuvent faire que quelqu'un soit prédestiné de Dieu. Quant à l'effet, les prières des saints et toutes les autres bonnes œuvres peuvent contribuer à le produire. Car la providence, dont la prédestination est une partie, n'empêche pas l'action des causes secondes. Mais elle dispose les effets de telle sorte que l'ordre des causes secondes soit assujetti à son empire. Ainsi donc, comme dans l'ordre naturel la providence comprend dans son domaine les effets naturels et les causes qui doivent les produire, de même l'ordre de la prédestination embrasse tout ce qui contribue au salut de l'homme, ses propres prières, celles des autres, toutes les autres bonnes œuvres, en un mot, tout ce qui est essentiel à l'homme

de cette question ; saint Thomas les indique et nous montre la vérité catholique entre ces deux extrêmes. Le premier est celui dans lequel Jean Hus et les prédestinatiens sont tombés, en niant la nécessité des bonnes œuvres ; le second est l'erreur des anciens, qui croyaient que l'on pouvait faire changer de dessein à la Divinité. Toute la difficulté consiste à concilier l'existence de la cause première avec les causes secondes.

pour faire son salut. C'est pourquoi les prédestinés doivent s'exercer à la prière et aux bonnes œuvres, parce que ce sont les moyens par lesquels l'effet de la prédestination doit s'accomplir certainement. C'est ce qui fait dire à l'apôtre saint Pierre : *Mes frères, efforcez-vous de plus en plus d'affermir votre vocation et votre élection par les bonnes œuvres* (II. *Ep.* I, 10).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement prouve que les prières des saints sont inutiles pour l'acte de la prédestination même.

Il faut répondre au *second,* qu'on peut aider quelqu'un de deux manières. 1° En lui donnant une force qu'il n'a pas. C'est ainsi qu'on aide ceux qui sont faibles. Dieu ne peut être aidé de cette manière, et c'est pourquoi saint Paul dit : *Qui vient en aide à l'esprit du Seigneur?* 2° En exécutant ses ordres. C'est ainsi que le ministre aide le maître. C'est de cette manière que nous aidons Dieu en exécutant ses ordres, d'après cette autre parole du même apôtre : *Nous sommes les aides de Dieu* (I. *Cor.* III, 9). Dieu accepte ce secours non par impuissance ou par faiblesse, mais parce qu'il se sert des causes secondes dans l'intérêt de la perfection de l'univers et pour élever ses créatures à la dignité de cause.

Il faut répondre au *troisième,* que les causes secondes ne peuvent sortir du domaine de la cause première et universelle, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 6), et qu'elles ne font qu'exécuter ses ordres. C'est pourquoi les créatures peuvent aider à l'effet de la prédestination, mais elles ne peuvent pas l'empêcher.

QUESTION XXIV.

DU LIVRE DE VIE.

Nous avons maintenant à parler du livre de vie. A ce sujet trois questions se présentent : 1° Qu'est-ce que le livre de vie? — 2° A quelle vie ce livre se rapporte? — 3° Quelqu'un peut-il être effacé du livre de vie?

ARTICLE I. — LE LIVRE DE VIE EST-IL LA MÊME CHOSE QUE LA PRÉDESTINATION (1)?

1. Il semble que le livre de vie ne soit pas la même chose que la prédestination. Car, d'après la glose sur ces paroles : *Hæc omnia liber vitæ* (*Eccl.* XXIV, 32), le livre de vie c'est l'Ancien et le Nouveau Testament. Or, ce n'est pas là la prédestination. Donc le livre de vie n'est pas la même chose que la prédestination.

2. Saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. XX, cap. 14) que le livre de vie est une certaine force divine qui rappelle à la mémoire de chacun ses bonnes et ses mauvaises actions. Or, cette force divine ne semble pas appartenir à la prédestination, mais plutôt à la puissance. Donc le livre de vie n'est pas la même chose que la prédestination.

3. La réprobation est le contraire de la prédestination. Donc si le livre de vie était la prédestination, il y aurait aussi un livre de mort.

Mais c'est le *contraire.* La glose dit à l'occasion de ces paroles du Psalmiste : *qu'ils soient effacés du livre des vivants* (*Psal.* LXVIII), que ce livre est la connaissance de Dieu par laquelle il a prédestiné à la vie ceux qu'il a connus à l'avance.

(1) Il est fait mention du livre de vie dans l'Apocalypse (III, 5, XII, 8, et XXI vers. ult.). Saint Augustin en parle dans son livre (*De Corrup. et Grat.* cap. 9), et il l'appelle : *Memoriale Patris, in quo filii Dei inconcussâ stabilitate conscripti sunt;* ce qui revient à la définition qu'en donne saint Thomas.

CONCLUSION. — On appelle par métaphore livre de vie la connaissance expresse et solidement arrêtée que Dieu possède des prédestinés.

Il faut répondre qu'on dit qu'il y a en Dieu un livre de vie, selon une métaphore empruntée à ce qui se passe dans les choses humaines. Car nous avons l'habitude lorsque nous nommons quelqu'un à un emploi, d'inscrire son nom sur un livre ; c'est ce qu'on fait, par exemple, pour les soldats, ou pour les conseillers qui portaient autrefois dans le sénat de Rome le titre de *Pères conscripts*. Or, d'après tout ce que nous avons dit (quest. préc. art. 4), les prédestinés sont élus de Dieu pour posséder la vie éternelle. C'est donc leur inscription qu'on appelle *Livre de vie*. Car par métaphore on dit qu'une chose est écrite dans l'esprit quand elle est fortement fixée dans la mémoire. C'est ainsi qu'il est dit (*Prov.* III, 3) : *N'oubliez pas ma loi et que votre cœur garde mes préceptes*, et peu après : *Ecrivez-les sur les tables de votre cœur*. Car on écrit sur des livres matériels pour soulager la mémoire. On a donc appelé *livre de vie*, la connaissance d'après laquelle Dieu conserve invariablement le souvenir de ceux qu'il a prédestinés. Et comme ce qu'il y a d'écrit dans un livre est pour nous l'indication des choses que nous devons faire, de même cette connaissance est pour Dieu le signe de ceux qui doivent arriver à la vie éternelle, d'après cette parole de saint Paul : *Le solide fondement de Dieu subsiste, ayant pour signe et sceau cette parole : le Seigneur connaît ceux qui sont à lui* (II. *Tim.* II, 19).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut entendre le *livre de vie* de deux manières. 1° On appelle *livre de vie*, le livre où sont inscrits ceux qui sont élus pour la vie éternelle, et c'est dans ce sens que nous l'entendons ici. 2° On appelle encore *livre de vie* le livre qui renferme ce qui mène à la vie éternelle, soit qu'il s'agisse des choses que l'on doit faire, et alors c'est l'Ancien et le Nouveau Testament, soit qu'il s'agisse des choses que l'on a faites, et c'est alors cette force divine qui remet à chacun en mémoire ses actions. C'est ainsi qu'on peut appeler *livre de guerre*, celui qui renferme les noms des soldats, ou celui qui contient les notions de l'art militaire, ou enfin celui qui rapporte les exploits des guerriers.

Cette explication rend la solution du *second* argument évidente.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on n'a pas l'habitude d'inscrire ceux qu'on rejette, mais seulement ceux que l'on choisit. C'est pourquoi il n'y a pas pour les réprouvés un livre de mort, comme il y a pour les prédestinés un livre de vie. — Enfin il faut dire que le livre de vie diffère rationnellement de la prédestination (1). Car il implique la connaissance de la prédestination même, comme on le voit d'après le passage cité de la glose.

ARTICLE II. — LE LIVRE DE VIE NE RENFERME-T-IL QUE LA VIE GLORIEUSE DES PRÉDESTINÉS (2) ?

1. Il semble que le livre de vie n'ait pas seulement rapport à la vie glorieuse des prédestinés. Car le livre de vie est la connaissance de la vie. Or, c'est par sa vie que Dieu connaît toute autre vie. Donc le livre de vie se rapporte principalement à la vie de Dieu et ne se rapporte pas qu'à celle des prédestinés.

(1) Il en diffère rationnellement, puisqu'il en est une conséquence. Ce livre de vie n'est, en dernière analyse, qu'une connaissance spéculative, qui revient à la *science de vision*.

(2) Dans toute l'Ecriture, le livre de vie se rapporte à la gloire. Il est dit (Hebr. IX) : *In capite libri scriptum est de me*, parce que le Christ est le chef de tous les prédestinés et de tous les élus. Daniel parle de la vie de la gloire quand il dit (Dan. II) : *Salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro*. Tous les passages de l'Apocalypse que nous avons indiqués se rapportent à la gloire. (Luc. X) : *Nomina vestra scripta sunt in cœlis*, etc.

2. Comme la vie de la gloire vient de Dieu, de même la vie de la nature. Si donc la connaissance de la vie de la gloire s'appelle livre de vie, on devrait aussi donner le même nom à la connaissance de la vie de la nature.

3. Il y en a qui sont élus pour la grâce et qui ne le sont pas pour la gloire. C'est ce qui est évident d'après ces paroles de saint Jean : *Ne vous ai-je pas choisi tous les douze, et un de vous n'est-il pas un démon* (Joan. VI, 71). Or, le livre de vie est le livre sur lequel sont inscrits ceux que Dieu a choisis, d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Donc il a aussi rapport à la vie de la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Car le livre de vie est la connaissance de la prédestination, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la prédestination ne se rapporte à la vie de la grâce qu'autant que celle-ci conduit à la gloire. Car les prédestinés ne sont pas ceux qui ont la grâce, mais ceux qui arrivent à la gloire. Donc le livre de vie ne se rapporte qu'à la vie glorieuse.

CONCLUSION. — Le livre de vie ne se rapporte, à proprement parler, qu'à la vie de la gloire, puisqu'il n'y a que ceux qui sont élus de Dieu qui y soient inscrits.

Il faut répondre que le livre de vie, comme nous l'avons dit (art. préc.), n'est que la liste ou la notice des élus. Mais l'élection suppose toujours l'élévation à un état supérieur à la nature, et le terme de l'élection est toujours la fin dernière du sujet élu. Car on n'élit et on n'inscrit pas un soldat pour qu'il soit armé, mais pour qu'il combatte. Telle est en effet la fin directe de l'état militaire. Or, la fin qui est au-dessus de notre nature est la vie de la gloire, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). Donc le livre de vie se rapporte, à proprement parler, à cette vie.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vie de Dieu même considérée au point de vue de la vie de la gloire lui est naturelle; par conséquent il n'y a pas élection par rapport à lui, et il n'y a pas de livre de vie. Car nous ne disons pas qu'un homme est élu pour avoir des sens ou toute autre faculté essentielle à sa nature.

La solution du *second* argument est ainsi évidente. Car à l'égard de la vie naturelle il n'y a pas élection, et il ne peut y avoir par là même un livre de vie.

Il faut répondre au *troisième*, que la vie de la grâce n'est pas la fin de l'homme, mais un moyen d'y parvenir. C'est pourquoi on ne dit pas que l'on est élu pour la vie de la grâce, ou si l'on se sert de cette expression ce n'est qu'autant que la vie de la grâce se rapporte à la vie de la gloire. C'est pour ce motif que ceux qui ont la grâce, mais qui n'arrivent pas à la gloire, ne sont pas élus absolument, mais relativement (*secundum quid*). De même on ne dit pas absolument qu'ils sont inscrits au livre de vie, mais on le dit relativement dans le sens que, suivant les pensées et les desseins de Dieu, ils se rapportent à la vie de la gloire en raison de ce qu'ils participent à la vie de la grâce.

ARTICLE III. — QUELQU'UN PEUT-IL ÊTRE EFFACÉ DU LIVRE DE VIE (1)?

1. Il semble que l'on ne puisse être effacé du livre de vie. Car saint Augustin dit (*De civit. Dei.* lib. XX, cap. 13) que le livre de vie c'est la prescience de Dieu qui ne peut être trompée. Or, on ne peut rien soustraire à la

(1) Les théologiens qui confondent le livre de vie avec la prédestination répondent à cette question négativement, parce qu'elle revient à la certitude et à l'immortalité de la prescience et de la prédestination. Mais saint Thomas donne au livre de vie plus d'extension. Il y comprend non-seulement les prédestinés mais encore les justes qui ne sont justes que pendant un temps, parce qu'il leur manque le don de persévérance. Dans son sentiment, il rend mieux compte des passages de l'Ecriture qui paraissent opposés à l'opinion contraire.

prescience de Dieu ni à la prédestination. Donc on ne peut rien effacer du livre de vie.

2. Tout ce qui est dans un être y est selon le mode d'existence que cet être a lui-même. Or, le livre de vie est quelque chose d'éternel et d'immuable. Donc tout ce qui y est écrit n'y est pas pour un temps, mais pour toujours et d'une manière ineffaçable.

3. Effacer c'est le contraire d'écrire. Or, on ne peut être inscrit à nouveau (1) dans le livre de vie. Donc on ne peut pas non plus en être effacé.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans les Psaumes : *Qu'ils soient effacés du livre des vivants* (*Ps.* LXVIII, 29).

CONCLUSION. — Le livre de vie renfermant les noms de ceux qui sont en rapport avec la vie éternelle par la prédestination et la grâce présente, il faut affirmer qu'il y en a qui sont effacés de ce livre, non-seulement suivant notre manière de penser, mais en réalité.

Il faut répondre que suivant le sentiment de quelques-uns on ne peut être en réalité effacé du livre de vie (2), mais qu'on peut l'être d'après notre manière de penser. Car l'Ecriture a coutume de dire une chose faite quand elle nous paraît telle. Ainsi elle dit inscrits au livre de vie tous les hommes qu'on regarde comme tels d'après la justice qu'on voit actuellement briller en eux. Mais aussitôt qu'on voit dans ce siècle ou dans l'autre que ces hommes se sont écartés de la droite voie on dit qu'ils sont effacés du livre de vie où ils étaient inscrits. Et c'est ainsi que la glose explique et développe ces paroles du Psalmiste : *qu'ils soient effacés du livre des vivants.* — Mais comme on place parmi les récompenses des justes de n'être pas effacé du livre de vie, d'après ces paroles de l'Apocalypse : *Celui qui sera victorieux sera vêtu de blanc et je n'effacerai point son nom du livre de vie* (*Apoc.* III, 5), et qu'on ne promet pas aux saints des récompenses imaginaires, mais réelles, on peut dire qu'être effacé du livre de vie ne se rapporte pas seulement à la manière dont nous entendons les choses ici-bas, mais qu'il faut prendre ces paroles dans un sens direct et réel. Car le livre de vie renferme les noms de ceux qui sont en rapport avec la vie éternelle. Or, on peut y être de deux manières : 1° par la prédestination qui ne manque jamais son effet ; 2° par la grâce. Car celui qui a la grâce est par là même digne de la vie éternelle. Mais cette dernière manière n'obtient pas toujours son effet, puisque ceux que la grâce rend maintenant dignes de la vie éternelle peuvent en être privés par un seul péché mortel. — D'après cette distinction nous pouvons dire que ceux qui sont ordonnés par la prédestination divine pour la vie éternelle, sont inscrits irrévocablement au *livre de vie*, parce qu'ils y sont portés pour obtenir certainement ce bonheur, et leurs noms ne peuvent jamais en être effacés. Mais ceux qui y sont ordonnés non par la prédestination, mais par la grâce, ne sont pas inscrits irrévocablement au livre de vie ; ils ne le sont que d'une certaine manière parce qu'ils n'y ont pas été portés pour obtenir la vie éternelle elle-même, mais pour en jouir seulement dans sa cause, c'est-à-dire dans la grâce. Ces derniers peuvent être effacés du livre de vie. Ce n'est pas que ce fait atteigne la connaissance de Dieu, de façon que l'on puisse dire que ce que Dieu savait avant il ne le sait plus après. Car cette radiation ne se rapporte qu'à la chose sue, c'est-à-dire que Dieu sait que telle créature était d'abord bien disposée pour la vie éternelle et qu'ensuite elle ne l'a plus été par suite de la perte qu'elle a faite de la grâce.

(1) A nouveau, *de novo*, porte le texte.

(2) On voit, d'après l'explication que nous avons donnée, que la discussion porte beaucoup plus sur les mots que sur le fond des choses.

Il faut répondre au *premier* argument, que la suppression faite au livre de vie ne regarde pas la prescience de Dieu comme s'il y avait en lui quelque changement, elle ne se rapporte qu'aux choses qu'il connaît à l'avance et qui sont muables.

Il faut répondre au *second*, que quoique les choses soient en Dieu d'une manière immuable, elles sont cependant muables en elles-mêmes. C'est pourquoi on peut être effacé du livre de vie.

Il faut répondre au *troisième*, que comme on peut être effacé du livre de vie on peut aussi y être inscrit à nouveau, soit qu'on donne à cette expression le sens vulgaire, soit qu'on l'applique à ceux qui commencent à vivre de la vie de la grâce et à être par là même en rapport avec la vie éternelle. La connaissance de Dieu embrasse toutes ces variations quoiqu'elles n'aient rien de nouveau pour elle.

QUESTION XXV.

DE LA PUISSANCE DE DIEU.

Après avoir parlé de la prescience de Dieu, de sa volonté et des choses qui s'y rapportent, il nous reste à traiter de sa puissance. A cet égard six questions se présentent : 1° Y a-t-il en Dieu puissance? — 2° Sa puissance est-elle infinie? — 3° Dieu est-il tout-puissant? — 4° Peut-il faire que ce qui a existé n'ait pas existé? — 5° Peut-il faire ce qu'il ne fait pas ou ne pas faire ce qu'il fait? — 6° Pourrait-il faire des choses meilleures que celles qu'il fait?

ARTICLE I. — LA PUISSANCE EST-ELLE UN ATTRIBUT DE DIEU (1)?

1. Il semble que la puissance ne soit pas un attribut de Dieu. Car Dieu qui est l'agent premier est à l'acte ce que la matière première est à la puissance. Or, la matière première considérée en elle-même est absolument sans acte. Donc Dieu est pareillement sans puissance.

2. D'après Aristote (*Met.* lib. VI, text. 19), l'acte vaut mieux que la puissance qui le produit. Car la forme vaut mieux que la matière, et l'action est meilleure que la puissance active puisqu'elle est sa fin. Or, il n'y a rien de meilleur que ce qui est en Dieu, puisque tout ce qui est en lui c'est lui-même, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 3). Donc il n'y a pas de puissance en Dieu.

3. La puissance est le principe de l'opération. Or, l'opération de Dieu est son essence, puisqu'il n'y a pas en lui d'accidents, et son essence n'a pas de principe. Donc il n'y a en lui aucune puissance.

4. Nous avons prouvé (quest. XIV, art. 8) que la science de Dieu et sa volonté sont la cause des êtres. Or, la cause et le principe sont une seule et même chose. Donc il ne faut pas reconnaître en Dieu de puissance, il suffit d'admettre sa science et sa volonté.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*Ps.* LXXXVIII, 9) : *Vous êtes puissant, Seigneur, et votre vérité est autour de vous.*

CONCLUSION. — Puisque Dieu est un acte pur et qu'il est infiniment parfait, il faut reconnaître en lui un principe essentiellement actif et par conséquent une puissance qui agit toujours, mais non une puissance passive.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de puissance, l'une passive qui n'est d'aucune manière en Dieu, l'autre active qu'il possède au degré le plus élevé. Car il est évident que la perfection d'un être est toujours proportionnée à son activité, et son imperfection à sa passivité. Or, nous avons

(1) David de Dinant avait prétendu que Dieu était la matière première, c'est-à-dire une puissance passive. Saint Thomas le réfute dans cet article.

prouvé (quest. II, art. 3; quest. IV, art. 1 et 2) que Dieu est un acte pur, qu'il est simple et infiniment parfait, et qu'il n'y a pas lieu de supposer en lui la moindre imperfection. Par conséquent, nous devons reconnaître qu'il est un principe essentiellement actif et qu'il n'y a en lui aucune sorte de passivité. Or, la nature du principe actif convient à la puissance active. Car la puissance active est le pouvoir qu'a un être d'agir sur un autre, tandis que la puissance passive est la faculté de recevoir ou de subir l'action des autres êtres, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 17). Donc il faut reconnaître en Dieu la puissance active au degré le plus élevé.

Il faut répondre au *premier* argument, que la puissance active ne se divise pas par opposition à l'acte (1), mais elle repose sur lui. Car tout être agit selon qu'il est en acte. Mais la puissance passive se divise par opposition à l'acte; car tout être pâtit selon qu'il est en puissance. Par conséquent cette puissance n'existe pas en Dieu mais il n'en est pas de même de la puissance active.

Il faut répondre au *second*, que quand l'acte est autre que la puissance, il faut qu'il soit plus noble qu'elle. Or, l'action de Dieu n'est pas autre chose que sa puissance, puisqu'elles sont l'une et l'autre son essence, et qu'en Dieu l'être ne diffère pas de l'essence. Donc il n'est pas nécessaire d'admettre en lui quelque chose de plus noble que sa puissance.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les choses créées la puissance n'est pas seulement le principe de l'action, mais elle est encore le principe de l'effet. Ainsi en Dieu la puissance existe comme principe de l'effet, mais non comme principe de l'action qui est l'essence divine, à moins que par hasard, d'après notre manière de comprendre, par là même que l'essence divine renferme tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures on ne puisse lui attribuer l'action et la puissance, comme on lui attribue la nature et le suppôt qui la possède. Par conséquent la puissance existe en Dieu comme le principe de l'effet (2).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne regarde pas la puissance de Dieu comme quelque chose qui diffère en réalité de sa science et de sa volonté. Elle n'en est distincte que selon notre manière de concevoir, en ce sens que la puissance désigne la raison d'un principe qui exécute ce que la volonté commande et ce que la science indique, comme le but vers lequel on doit tendre. Ces trois choses conviennent par là même également à Dieu.

On peut encore répondre que la science ou la volonté, en tant que principe effectif, est une sorte de puissance. Mais en Dieu la science et la volonté précèdent la puissance, comme la cause précède l'opération et l'effet.

ARTICLE II. — LA PUISSANCE DE DIEU EST-ELLE INFINIE (3)?

1. Il semble que la puissance de Dieu ne soit pas infinie. Car tout ce qui est infini est imparfait, d'après Aristote (*Phys.* lib. III, text. 63). Or, la puissance de Dieu n'est pas imparfaite. Donc elle n'est pas infinie.

(1) ***Potentia activa non dividitur contra actum.*** Dans l'être, Aristote distingue l'acte et la puissance; ces deux choses sont corrélatives: l'acte est l'être existant, la puissance est la possibilité de recevoir l'être, et par conséquent la passivité. Ainsi, l'acte a pour terme corrélatif la puissance passive et non la puissance active, et c'est la distinction que saint Thomas fait ici valoir.

(2) Ainsi, en Dieu la puissance n'est en réalité que le principe des effets qu'elle produit, tandis que dans les créatures elle est tout à la fois le principe de l'effet et de l'action.

(3) Wiclef ayant admis que Dieu agissait par la nécessité de sa nature, fut obligé de regarder la création comme la mesure de sa puissance. Et, comme la création n'est pas infinie, il s'ensuivait que la puissance de Dieu ne l'est pas non plus. Cet article est une réfutation de cette erreur.

2. Toute puissance se manifeste par un effet, autrement elle serait vaine.)onc si la puissance de Dieu était infinie elle pourrait produire un effet nfini, ce qui est impossible.

3. Aristote prouve (*Phys.* lib. VIII, text. 79) que si la puissance d'un corps tait infinie, le mouvement qui en résulterait serait instantané. Or, Dieu e meut pas les êtres instantanément, mais il agit sur la créature spiri-ıelle dans le temps, et sur la créature corporelle dans le temps et dans espace, d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. VIII, cap. 20, 22). Donc sa uissance n'est pas infinie.

Mais c'est le *contraire*. Car, dit saint Hilaire (*De Trin.* lib. VIII), Dieu est ne puissance vivante d'une vertu immense. Or, tout ce qui est immense st infini. Donc la puissance de Dieu est infinie.

CONCLUSION. — L'être de Dieu étant infini, sa puissance active l'est aussi.

Il faut répondre que la puissance active existe en Dieu selon qu'il est en cte. Or, son être est infini, puisque, comme nous l'avons dit en traitant de infinité de son essence (quest. VII, art. 1), il ne peut être limité par rien. Il st donc nécessaire d'admettre que sa puissance active l'est aussi. D'ailleurs,)ut agent a d'autant plus de puissance dans son action, que la forme par ıquelle il agit est plus parfaite. C'est ainsi qu'un corps est d'autant plus ropre à échauffer qu'il est lui-même plus chaud, de telle sorte qu'il aurait ne puissance infinie de chauffer si sa chaleur était infinie. Or, puisque essence de Dieu par laquelle il agit est infinie, comme nous l'avons prouvé quest. VII, art. 1), il s'ensuit que sa puissance l'est aussi.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle de l'infini qui se apporte aux êtres matériels qui ne sont pas limités, terminés par une orme. Cette sorte d'infini est l'infini potentiel qui convient à la quantité. lais ce n'est pas dans ce sens qu'il faut entendre l'infinité de l'essence de ieu (quest. VII, art. 1), ni l'infinité de sa puissance (1). Donc il ne suit pas de ı que sa puissance soit imparfaite.

Il faut répondre au *second*, que la puissance d'un agent qui est de même ature que l'être qu'il produit se manifeste tout entière dans son effet. insi, dans l'homme, la puissance d'engendrer se borne à produire son emblable, mais elle ne va pas au delà. Mais la puissance d'un agent qui 'est pas de même nature que l'être qu'il produit ne se manifeste pas tout ntière dans la production de son effet. Ainsi la puissance du soleil ne se ıanifeste pas tout entière dans la production d'un animal engendré par la utréfaction. Or, il est évident que Dieu n'est pas un agent de même nature ue ses créatures. Car il n'y a rien qui soit de même espèce, ni de même enre que lui, comme nous l'avons vu (quest. III, art. 5; quest. IV, art. 3). 'aı conséquent l'effet qu'il produit est toujours inférieur à sa puissance. n'est donc pas nécessaire que la puissance de Dieu se manifeste tout ntière dans ses effets, et qu'elle produise des effets infinis. Au reste, quand ı puissance de Dieu ne produirait aucun effet, elle ne serait pas vaine our cela, parce qu'il n'y a de vain que les êtres qui n'atteignent pas la fin our laquelle ils ont été créés. Or, la puissance de Dieu ne se rapporte pas l'effet qu'elle produit comme à sa fin, elle est plutôt elle-même la fin de es effets.

Il faut répondre au *troisième*, qu'Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 79) prouve ı la vérité que si un corps avait une puissance infinie, il communiquerait e mouvement instantanément. Mais il montre aussi que la puissance du

(1) L'infini se prend ici d'une manière absolue.

moteur céleste est infinie, parce qu'il peut communiquer le mouvement pendant un temps infini. Il faut donc reconnaître que dans sa pensée la puissance infinie d'un corps, si elle existait, communiquerait un mouvement éternel, mais qu'il n'en est pas de même de la puissance d'un moteur incorporel. Le motif de cette différence c'est qu'un corps qui en meut un autre est un agent univoque, c'est-à-dire de même nature que l'être sur lequel il agit. Dans ce cas toute la puissance de l'agent devrait se manifester dans le mouvement qu'il imprime. Car plus la puissance du moteur est grande, plus rapide est le mouvement qu'il communique. Il est donc nécessaire d'admettre que si la puissance du moteur est infinie, la rapidité du mouvement échappera à tous les calculs et ne pourra plus être soumise aux conditions du temps. Mais un moteur spirituel n'est pas un agent de même nature que l'effet qu'il produit. Par conséquent il n'est pas nécessaire que toute sa vertu se déploie dans le mouvement qu'il imprime de telle sorte que le mouvement soit absolument instantané ; surtout quand on considère qu'il ne communique le mouvement qu'en raison des dispositions de sa volonté (1).

ARTICLE III. — DIEU EST-IL TOUT-PUISSANT (2)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas tout-puissant. Car tous les êtres peuvent être mus et subir l'action d'un autre être. Or, Dieu ne peut pas être mû, puisqu'il est immobile, comme nous l'avons prouvé (quest. IX, art. 1), et il ne peut être passif. Donc il n'est pas tout-puissant.

2. Pécher c'est faire quelque chose. Or, Dieu ne peut pas pécher, ni se nier lui-même (II. *Tim.* II). Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

3. On dit de Dieu qu'il manifeste sa toute-puissance surtout en pardonnant et en exerçant sa miséricorde. Le dernier degré de sa puissance c'est donc de pardonner et d'être miséricordieux. Cependant il y a quelque chose de plus grand que ces actes, par exemple, de créer un autre monde ou faire quelque chose de semblable. Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

4. A propos de ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* I) : *Dieu a montré que la sagesse de ce monde était folie*, la glose dit que Dieu a fait voir que la sagesse de ce monde était folie en prouvant que ce qu'elle jugeait impossible est réellement possible. D'où l'on voit qu'il ne faut pas juger de la possibilité ou de l'impossibilité d'une chose d'après les causes secondes, comme le fait la sagesse du siècle, mais qu'il faut en juger d'après la puissance de Dieu. Donc, si Dieu est tout-puissant, tout est possible et rien n'est impossible. Si rien n'est impossible il n'y a plus rien de nécessaire. Car ce qui est nécessaire c'est ce qui ne peut pas ne pas être. Il n'y aura donc plus rien de nécessaire si Dieu est tout-puissant, ce qui répugne. Donc il ne l'est pas.

Mais c'est le *contraire*. Car, dit saint Luc, *aucune parole n'est impossible à Dieu* (Luc. I, 37).

CONCLUSION. — Dieu pouvant faire tout ce qui peut exister, on dit avec raison qu'il est tout-puissant quoiqu'il ne puisse pas faire ce qui implique contradiction.

Il faut répondre qu'en général tout le monde avoue que Dieu est tout-puissant, mais qu'il semble difficile d'assigner en quoi consiste sa toute-

(1) C'est en effet la liberté de Dieu qui nous permet d'échapper au raisonnement d'Aristote. Car si Dieu agissait d'après la nécessité de sa nature, il agirait selon toute l'étendue de son être et de sa puissance, et il n'y aurait rien à répondre à cet argument.

(2) Cet article est une réfutation des bérانites, qui disaient que Dieu n'est pas tout-puissant, et du rabbin Moise, qui prétendait qu'il y a des choses que Dieu ne peut faire, par exemple un accident sans sujet.

puissance. Car on peut être incertain sur l'étendue du sens qu'il faut donner à cette proposition : *Dieu peut tout.* Mais si on voit bien la chose à fond, puisque le mot puissance se rapporte au mot possible, quand on dit que Dieu peut tout on doit naturellement entendre qu'il peut tout ce qui est possible, et que pour ce motif on dit qu'il est tout-puissant. Or, d'après Aristote (*Met.* lib. v, text. 17), le possible s'entend de deux manières. 1° On le considère relativement à une puissance quelconque. C'est ainsi que par rapport à l'homme on regarde comme possible tout ce qui n'est pas au-dessus de ses forces. On ne peut pas dire que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qui est possible à ses créatures. Car sa puissance s'étend bien au delà. — D'un autre côté, si on dit que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à sa puissance, on fait un cercle vicieux, puisque cela revient à dire qu'il est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut. Il faut donc admettre qu'il est tout-puissant, parce qu'il peut tout ce qui est possible absolument, ce qui est une autre manière d'entendre le possible. 2° Le possible ou l'impossible absolu se juge d'après le rapport qu'ont entre eux les termes d'une proposition. Ainsi le possible existe absolument quand le prédicat ne répugne pas au sujet, comme quand on dit : *Socrate est assis.* L'impossible existe absolument quand le prédicat répugne au sujet, comme si l'on disait qu'un homme est un âne. — Il faut remarquer que tout agent produisant son semblable, le possible qui correspond à la puissance active de chaque être, comme son objet propre, est en raison de l'activité essentielle de cette puissance. C'est ainsi que la puissance d'échauffer se rapporte, comme à son objet propre, à tout être qui est susceptible d'être échauffé. Or, l'être de Dieu qui est le fondement de la divine puissance est un être infini qui n'est limité à aucune espèce d'être, mais qui possède en lui-même préalablement les perfections de tout ce qui existe. Donc tout ce qui existe ou tout ce qui peut exister est absolument possible, et c'est à l'égard de ces possibles que Dieu est tout-puissant. — Et comme il n'y a que le non-être qui puisse être opposé à la nature de l'être, il n'y a donc que ce qui implique en soi tout à la fois l'être et le non-être qui répugne à la nature du possible absolu. Si la toute-puissance de Dieu ne s'étend pas à ce qui répugne ainsi, ce n'est pas défaut de force, mais c'est parce que ces choses ne peuvent être faites et qu'elles sont, par conséquent, impossibles. Mais ce qui n'implique pas contradiction est compris dans le domaine des possibles, et c'est à l'égard de ces choses qu'on dit que Dieu est tout-puissant. Ce qui implique contradiction, au contraire, n'est pas soumis à la toute-puissance de Dieu, parce que ces choses sortent de la nature des possibles. Il serait, par conséquent, plus convenable de dire qu'elles ne peuvent être faites, que de dire que Dieu ne peut les faire. Ce qui n'est point d'ailleurs contraire à ces mots de l'ange : *Aucune parole n'est impossible à Dieu.* Car ce qui est contradictoire ne peut être exprimé par la parole (1), parce qu'aucune intelligence ne peut le comprendre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la toute-puissance de Dieu s'entend de sa puissance active et non de sa puissance passive (art. 1 huj. quæst.). Il ne répugne donc pas qu'il ne puisse être mû, ni souffrir.

Il faut répondre au *second*, que pécher c'est s'éloigner de la perfection de l'action, et la possibilité de pécher n'est que la possibilité de faillir en

(1) Ce qui est contradictoire n'existe pas ; c'est un pur néant ; le néant ne peut être l'objet d'aucune puissance.

agissant, ce qui répugne à la toute-puissance. C'est pour cela que Dieu qui est tout-puissant ne peut pécher. A la vérité Aristote dit (*Top.* lib. IV, cap. 3) que Dieu peut faire des choses mauvaises. Mais il fait de cela une proposition conditionnelle dont l'antécédent est impossible. C'est comme si l'on disait que Dieu, s'il le voulait, pourrait faire le mal. On peut admettre comme vraie une proposition conditionnelle dont l'antécédent et le conséquent sont l'un et l'autre impossibles. Ainsi on pourrait dire : *Si l'homme est un âne, il a quatre pieds.* On peut encore entendre par là que Dieu peut faire des choses qui nous semblent mauvaises, mais qui deviendraient bonnes du moment où il les ferait. Ou encore, Aristote a parlé dans cet endroit d'après le sentiment général des gentils qui faisaient des hommes des dieux, comme Jupiter, Mercure, etc. (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la toute-puissance de Dieu se manifeste surtout en pardonnant et en exerçant sa miséricorde, parce que Dieu montre par là sa souveraine puissance en remettant librement les péchés. Car celui qui est soumis à la loi n'a pas le droit d'en exempter les autres. On peut dire en second lieu que, par sa miséricorde et son pardon, Dieu met les hommes en participation du bien infini qui est l'effet le plus élevé de sa puissance. Ou encore que, comme nous l'avons dit (quest. XXI, art. 3), l'effet de la miséricorde de Dieu est le fondement de toutes ses œuvres. Car il n'est rien dû à un être qu'en raison de ce qu'il a reçu de Dieu d'abord gratuitement, et la toute-puissance divine se révèle surtout dans cet acte de miséricorde, puisqu'il est la source de tous les biens qu'il accorde à ses créatures.

Il faut répondre au *quatrième*, que le possible absolu ne se considère ni par rapport aux causes supérieures, ni par rapport aux causes inférieures, mais en lui-même. Ce qui est possible par rapport à une puissance quelconque est ainsi appelé relativement à la cause prochaine qui doit le réaliser. Ainsi, ce que Dieu seul peut faire immédiatement, comme créer, remettre les péchés, etc., on dit que ces choses sont possibles à la cause supérieure dont elles dépendent. Ce que les causes inférieures peuvent faire on le dit possible par rapport à elles. Car l'effet emprunte son caractère de contingence ou de nécessité à la cause prochaine qui le produit, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 13). Ce qui a fait appeler folie la sagesse du monde, c'est qu'elle considérait comme impossible à Dieu ce qui est impossible à la nature. D'après ce que nous venons de dire, il est évident que la toute-puissance de Dieu n'empêche pas qu'il y ait des choses nécessaires, et qu'il y en ait d'impossibles (2).

ARTICLE IV. — DIEU PEUT-IL FAIRE QUE LES CHOSES PASSÉES N'AIENT POINT EXISTÉ (3)?

1. Il semble que Dieu puisse faire que des choses passées n'aient pas existé. Car ce qui est impossible par soi est plus impossible que ce qui l'est par accident Or, Dieu peut faire ce qui est impossible par soi. Ainsi, il peut faire voir les aveugles, ressusciter les morts. Donc, à plus forte raison, peut-il faire ce qui est impossible par accident. Or, telles sont les choses passées. Car, que Socrate n'ait pas couru, ce n'est qu'un

(1) Et qui leur prêtaient par là même les défauts des hommes.

(2) La toute-puissance de Dieu ne peut rien, par conséquent, sur l'essence des choses, et saint Thomas se trouve ici en opposition avec le sentiment de quelques cartésiens.

(3) Cette question revient à celle-ci : *Dieu peut-il faire des choses contradictoires?* elle rentre par conséquent dans la question précédente.

fait accidentel tout passé qu'il est. Donc Dieu peut faire que des choses passées n'aient pas existé.

2. Tout ce que Dieu a pu faire, il le peut faire encore, puisque sa puissance n'est pas affaiblie. Or, avant que Socrate courût, il a pu faire qu'il ne courût pas. Donc, après qu'il a couru, il peut encore faire qu'il n'ait pas couru.

3. La charité est une vertu plus grande que la virginité. Or, Dieu peut réparer la charité quand on l'a perdue. Il peut donc aussi réparer la virginité, et par conséquent faire que la personne qui a été corrompue ne l'ait pas été.

Mais c'est le *contraire*. Car, dit saint Jérôme (*Ep.* II), quoique Dieu puisse tout, il ne peut pas faire une personne pure d'une personne qui a été souillée. Donc, pour la même raison, il ne peut faire que ce qui est passé n'ait pas existé.

CONCLUSION. — La toute-puissance de Dieu ne peut pas faire que les choses passées n'aient pas existé, parce que cette proposition est contradictoire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, la toute-puissance de Dieu ne va pas à faire ce qui est contradictoire. Or, il y a contradiction à supposer que le passé n'a pas été. Car il est aussi contradictoire de dire : *Socrate s'est assis* et *Socrate ne s'est pas assis*, que de dire : *il est assis* et *il ne l'est pas*. C'est pour cette raison que la toute-puissance divine ne peut faire qu'une chose passée n'ait pas existé. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son Traité contre Fauste (lib. XXIX, cap. 5) : Ceux qui veulent que Dieu, pour prouver sa toute-puissance, fasse que ce qui a été n'ait point été, ne s'aperçoivent pas qu'ils demandent que le Tout-Puissant fasse que ce qui est vrai soit faux, précisément parce que cela est vrai. Et Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 2) que Dieu n'est privé que d'une seule chose, c'est qu'il ne peut faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'il ne soit impossible qu'accidentellement qu'une chose passée n'ait pas existé, si on considère la chose en elle-même, comme la course de Socrate ; cependant, si on la considère comme chose passée, non-seulement elle est impossible par elle-même, mais elle implique contradiction, et dans ce sens elle est beaucoup plus impossible que la résurrection d'un mort, parce qu'une résurrection n'est point une chose contradictoire. C'est un fait impossible à une puissance naturelle, mais qui n'est pas impossible à la puissance divine.

Il faut répondre au *second*, que Dieu peut tout si on regarde à la perfection de sa puissance, mais qu'il y a des choses qu'il ne peut pas faire, parce qu'elles ne sont pas dans le rang des choses possibles. De même, il peut tout ce qu'il a pu si l'on considère son immutabilité. Cependant, il y a des choses qui, avant d'être faites, étaient possibles, et qui ne le sont plus depuis qu'elles se sont accomplies. C'est pourquoi on dit que Dieu ne peut plus les faire, parce qu'elles ont cessé d'être possibles.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu peut détruire dans une femme qui a été souillée tout ce qu'il y a eu de souillure dans son corps et dans son âme, mais il ne peut faire qu'elle n'ait pas été souillée. Il peut de même pardonner le pécheur, mais il ne peut faire qu'il n'ait pas péché et perdu la charité.

ARTICLE V. — DIEU PEUT-IL FAIRE CE QU'IL NE FAIT PAS (1)?

1. Il semble que Dieu ne puisse faire autre chose que ce qu'il fait. Car

(1) Cette question se rattache au libre arbitre de Dieu, comme saint Thomas le fait remarquer.

Dieu ne peut faire que ce que dans sa prescience et sa providence il a décrété. Or, il n'a décrété et ordonné que les choses qu'il fait. Donc il ne peut pas faire autre chose.

2. Dieu ne peut faire que ce qu'il doit, et que ce qui est juste. Or, Dieu ne doit pas faire ce qu'il ne fait pas, et il n'est pas juste qu'il le fasse. Donc il ne peut faire que ce qu'il fait.

3. Dieu ne peut faire que ce qui est bon et que ce qui convient aux choses qu'il a faites. Or, il n'est bon ni convenable, pour les choses faites par Dieu, qu'elles soient autrement qu'elles ne sont. Donc Dieu ne peut faire que ce qu'il fait.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans saint Matthieu : *Ne pourrais-je pas prier mon Père, et ne m'enverrait-il pas à l'instant plus de douze légions d'anges* (Matth. XXVI, 53). Or, Jésus-Christ n'a pas demandé ces légions d'anges, et son Père ne les lui a pas envoyées pour résister aux Juifs. Donc Dieu peut faire ce qu'il ne fait pas.

CONCLUSION. — Puisque Dieu fait tout par sa bonté et que cet attribut, qui dépasse infiniment tout ce qu'il a créé, n'est limité ni par sa nature, ni par aucun motif intrinsèque à un certain ordre de choses, il peut faire des choses plus grandes et plus nombreuses que celles qu'il fait.

Il faut répondre que sur cette question il y a deux sortes d'erreurs. Les uns ont supposé que Dieu agissait par la nécessité de sa nature (1). Ainsi, comme les créatures ne peuvent naturellement produire que ce qu'elles produisent, car un homme ne peut donner naissance qu'à un homme, et la semence de l'olive ne peut produire qu'une olive; de même, dans ce sentiment, Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, et il ne lui serait pas possible de créer un autre monde que celui qui existe actuellement. Or, nous avons prouvé (quest. XIX, art. 3) que Dieu n'agit pas par nécessité, mais que sa volonté est cause de ce qui existe, et qu'elle n'est contrainte ni par sa nature, ni par la nécessité à produire ce qu'elle a créé. Par conséquent, le monde actuel n'a pas été tellement l'effet de la nécessité, que Dieu ne puisse pas en produire un autre. — D'autres ont pensé que la puissance de Dieu avait été déterminée à créer le monde actuel par la sagesse et la justice (2), qui doivent éclater dans toutes ses œuvres. Mais comme la puissance de Dieu qui est son essence n'est pas autre chose que sa sagesse, on peut très-bien dire qu'il n'y a rien dans la puissance qui ne soit dans la sagesse divine, puisque celle-ci embrasse tout le domaine de celle-là. — Cependant, l'ordre que la sagesse de Dieu a mis dans la création, et qui en fait la justice, comme nous l'avons dit (quest. XXI, art. 2), n'est pas tellement adéquat à la sagesse divine elle-même qu'elle ne puisse rien produire au delà. Or, il est évident que l'ordre que la sagesse de Dieu a mis dans la création doit être apprécié d'après la fin que le créateur s'est proposée. Donc, quand la fin est proportionnée aux choses qui sont faites pour elle, la sagesse de celui qui fait ces choses se trouve limitée par rapport à un ordre déterminé. Mais la divine bonté, qui est la fin des œuvres de Dieu, est infiniment supérieure (3) à toutes les choses créées. Donc la sagesse incréée n'est point contrainte de produire tel ou tel ordre de choses, de manière qu'elle ne puisse en produire un autre. Il faut donc dire absolument que Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait.

(1) Nous avons signalé cette erreur.

(2) Cette erreur fut celle d'Abeilard (Introd. liv. III, ch. 5).

(3) Quelle que soit la perfection de l'ordre que Dieu ait choisi, cette perfection n'est que relative; par conséquent on pourrait toujours y ajouter.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en nous la puissance et l'essence sont autres que la volonté et l'intelligence, l'intelligence est autre que la sagesse, et la volonté autre que la justice, et que, par conséquent, il peut se faire que notre puissance s'étende à des choses qui ne peuvent exister dans une volonté juste, ou dans une intelligence sage. Mais en Dieu la puissance et l'essence, la volonté et l'intelligence, la sagesse et la justice sont une seule et même chose. Il ne peut donc pas se faire qu'il y ait dans sa puissance des choses qui répugnent à la droiture de sa volonté et à la sagesse de son intelligence. En conséquence, sa volonté n'étant nécessitée qu'hypothétiquement à faire telle ou telle chose, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3), sa sagesse et sa justice n'étant pas tenues, comme nous venons de le démontrer, à produire le monde qui existe, rien n'empêche qu'il n'ait le pouvoir de faire ce qu'il ne veut pas, et ce qui n'est pas compris dans le plan de la création. Et, comme on voit dans la puissance la faculté qui exécute, dans la volonté celle qui commande, dans l'intelligence et la sagesse celle qui dirige, on dit que Dieu peut d'une puissance *absolue* tout ce qui tombe dans le domaine de sa puissance considérée en elle-même; ce qui renferme tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui a la nature de l'être, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Quant à ce que la puissance de Dieu exécute d'après l'ordre de sa volonté, on dit qu'il le peut d'une puissance *ordinaire*. D'après ces explications il est donc clair que la puissance absolue de Dieu s'étend à des choses que dans sa prescience et sa providence il n'a pas décrétées. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il fera ce qu'il n'a pas ainsi préalablement décrété, parce que sa prescience et sa providence déterminent ce qu'il doit faire, mais non ce qu'il peut. Car sa puissance est un des attributs de sa nature. C'est pourquoi Dieu fait une chose parce qu'il veut la faire (1), mais il ne la peut pas parce qu'il la veut, mais parce qu'il est dans sa nature de pouvoir tout ce qui est possible.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne doit rien à personne qu'à lui-même. Ainsi, quand on dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il doit, cela signifie seulement qu'il ne peut faire que ce qui est juste et convenable pour lui. Mais on peut entendre de deux manières cette proposition : 1° on peut joindre ces mots *juste* et *convenable* au verbe *est*, de telle sorte qu'on en restreigne l'application à ce qui existe naturellement. Ils se rapporteraient alors à la puissance, et offriraient un sens faux; car ils voudraient dire, dans ce cas : que Dieu ne peut faire que ce qui est en ce moment convenable et juste. Mais si on joint ces mots au verbe *peut*, et qu'on veuille dire : Dieu ne peut agir sans que ce qu'il fait ne soit convenable et juste, cette proposition est exacte, mais elle n'est pas contraire à ce que nous avons établi.

Il faut répondre au *troisième*, que bien que l'ordre de choses actuel ait été déterminé pour les créatures qui existent maintenant, il ne s'ensuit pas que la puissance et la sagesse de Dieu soient bornées à cet ordre. Par conséquent, quoique pour le monde tel qu'il est il n'y ait aucun autre ordre qui soit bon et convenable comme celui qui existe, cependant Dieu pourrait produire un autre univers et le soumettre à d'autres lois (2).

(1) Il y a des théologiens qui confondent la volonté de Dieu avec sa puissance, d'après cette pensée de Tertullien (Lib. adversus Praxeam, cap. 10) : *Dei posse, velle est, et non posse, nolle.* Mais, d'après saint Thomas, la puissance se distingue de la volonté et de l'intelligence comme étant la faculté exécutrice qui produit l'action.

(2) Ainsi la liberté de Dieu existe par rapport à la fin, mais elle n'existe pas par rapport aux moyens. Il pouvait se proposer dans la création une autre fin, et produire par conséquent un autre monde. Mais une fois qu'il s'est arrêté à une fin sa sagesse l'oblige à choisir les moyens qui sont le plus directement en rapport avec elle.

ARTICLE VI. — DIEU PEUT-IL FAIRE DES CHOSES MEILLEURES QUE CELLES QU'IL A FAITES (1)?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas faire des choses meilleures que celles qu'il a faites. Car tout ce que Dieu fait, il le fait en déployant une puissance et une sagesse infinie, et ce qu'il produit est d'autant meilleur qu'il suppose plus de puissance et de sagesse. Donc Dieu ne peut pas faire mieux qu'il ne fait.

2. Saint Augustin fait ce raisonnement (*Cont. Maxim.* lib. III, cap. 7) : Si Dieu a pu engendrer un fils égal à lui, et qu'il ne l'ait pas voulu, c'est un envieux. Pour le même motif, si Dieu a pu faire des choses meilleures que celles qu'il a faites, et qu'il ne l'ait pas voulu, il a aussi été envieux. Or, Dieu ne peut être envieux. Donc il a fait tout ce qu'il y a de meilleur, et il ne peut faire mieux que ce qu'il a fait.

3. On ne peut rien faire de mieux que ce qui est infiniment bon, parce qu'il n'y a rien de plus grand que ce qui l'est infiniment. Or, saint Augustin dit (*Ench.* cap. 10) : Chacune des choses que Dieu a faites est bonne. Mais l'ensemble de la création est infiniment bon, parce qu'il ressort de l'universalité des êtres une admirable beauté. Donc Dieu ne peut rien faire de mieux que l'univers actuel.

4. Le Christ, en tant qu'homme, est plein de grâce et de vérité, et il a reçu le Saint-Esprit sans mesure. Il ne peut donc rien y avoir de plus parfait. On dit aussi que la béatitude créée est le souverain bien et que rien ne peut la surpasser. La bienheureuse vierge Marie a été élevée au-dessus des anges, et il ne peut y avoir de créature meilleure qu'elle. Donc Dieu a fait des êtres tels qu'il n'en peut créer de meilleurs.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit *que Dieu peut faire infiniment plus que nous ne lui demandons ou que nous ne pensons* (*Ephes.* III, 20).

CONCLUSION. — Dieu ne peut pas faire qu'une chose soit meilleure qu'il ne l'a faite substantiellement, tout en restant la même, mais il peut la rendre meilleure accidentellement ; il peut aussi, absolument parlant, faire des choses meilleures que celles qui sont sorties de ses mains.

Il faut répondre que la bonté d'une chose peut se considérer sous deux aspects : 1° Quant à l'essence de la chose ; c'est ainsi que l'être raisonnable tient à l'essence de l'homme. En ce sens Dieu ne peut faire une chose meilleure qu'elle n'est, quoiqu'il puisse en faire une meilleure que celle-là. Ainsi il ne peut pas faire le nombre quatre plus grand qu'il n'est, parce que s'il était plus grand, ce ne serait plus le nombre quatre, mais un nombre supérieur. Or, d'après Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 10), quand on ajoute une différence substantielle à une définition, c'est comme quand on ajoute une unité à un nombre (2). 2° La bonté peut être considérée en dehors de l'essence des choses. Ainsi la vertu et la sagesse sont des perfections qui ne sont pas de l'essence de l'homme. On peut dire qu'à l'égard de cette espèce de bonté qui n'est qu'accidentelle, Dieu peut rendre les choses qu'il a créées meilleures qu'elles ne sont. Absolument parlant, Dieu peut faire des choses meilleures que celles qu'il a faites.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit que Dieu peut faire quelque chose de mieux que ce qu'il fait, si le mot *mieux* (*melius*) se prend substantivement, la proposition est vraie. Car Dieu peut toujours faire une autre chose meilleure que celle qu'il a faite, quelle que soit la bonté de celle-ci. Quant à la même chose il peut la faire meilleure accidentellement, mais

(1) L'optimisme moderne diffère du sentiment d'Abeilard, que saint Thomas combat ici. Cependant, malgré cette différence, il est probable que saint Thomas eût été loin de l'admettre.

(2) Cette addition en change l'espèce.

non substantiellement, comme nous l'avons dit. Si le mot *mieux* se prend adverbialement et qu'on l'applique à la manière dont Dieu opère, la proposition est fausse. Car Dieu ne peut faire mieux qu'il ne fait, parce qu'il ne peut agir avec plus de sagesse et de bonté. Si on l'applique aux choses qu'il produit, il est vrai de dire qu'il peut faire mieux, parce qu'il peut donner à ses créatures une meilleure manière d'être, sinon essentiellement, du moins accidentellement.

Il faut répondre au *second*, qu'il est dans la nature du fils d'égaler le père quand il est arrivé à la perfection; mais il n'est pas dans la nature des créatures d'être ce que Dieu peut faire de mieux. Il n'y a donc pas de parité entre les deux termes de cette comparaison.

Il faut répondre au *troisième*, qu'en supposant le monde formé des êtres qui existent, il ne peut être meilleur, parce que Dieu a soumis les êtres qu'il a créés à l'ordre qui convient le mieux à leur nature, et que c'est précisément dans cet ordre que consiste la bonté et la beauté de l'univers. On ne pourrait rendre meilleure une des créatures qui le composent, sans troubler la proportion et l'harmonie de l'ensemble (1). C'est comme une lyre dont on ne peut forcer une corde sans détruire la mélodie des sons. Dieu pourrait cependant faire d'autres choses que celles qui existent, ou ajouter aux créatures qu'il a faites d'autres créatures, et former ainsi un autre univers qui serait meilleur que celui qui existe maintenant.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'humanité du Christ, par là même qu'elle est unie à Dieu; que la béatitude créée, par là même qu'elle est la jouissance de Dieu; que la B. Vierge, par là même qu'elle est mère de Dieu, ont une dignité infinie qu'elles empruntent au bien infini qui est Dieu; et sous ce rapport il n'y a pas de créature qui puisse être meilleure que celles-là, comme il n'y a rien qui soit meilleur que Dieu (2).

QUESTION XXVI.

DE LA BÉATITUDE DE DIEU.

Après avoir traité de ce qui a rapport à l'unité de l'essence de Dieu, nous devons nous occuper en dernier lieu de sa béatitude. A cet égard quatre questions se présentent : 1° La béatitude est-elle un attribut de Dieu? — 2° En quel sens peut-on dire que Dieu est heureux? Sa béatitude consiste-t-elle dans son intelligence? — 3° Est-il essentiellement lui-même la béatitude de tous les bienheureux? — 4° Toute béatitude est-elle renfermée dans la béatitude de Dieu?

ARTICLE I. — LA BÉATITUDE EST-ELLE UN ATTRIBUT DE DIEU (3)?

1. Il semble que la béatitude ne soit pas en Dieu. Car, d'après Boëce (*Cons.* 4, pros. 2), la béatitude est l'état de perfection qui résulte de la réunion de tous les biens. Or, la réunion de tous les biens n'est pas plus possible en Dieu que toute autre espèce de composition. Donc la béatitude n'existe pas en lui.

2. La béatitude ou la félicité, d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 9), est la récompense de la vertu. Or, en Dieu il n'y a ni récompense, ni mérite. Donc il n'y a pas béatitude.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul appelle Dieu : *le seul heureux et le seul puissant, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs* (I. *Tim.* VI, 15).

(1) L'optimisme de saint Thomas ne porte que sur les moyens et non sur la fin. *Voyez* page 257, note 2. Quoique saint Thomas ne le réfute pas directement, cependant il est évident que ce grand docteur n'était pas de ce sentiment.

(2) Mallebranche a prétendu que l'incarnation donnait au monde un prix infini, et il s'est placé à ce point de vue pour soutenir son optimisme.

(3) Cet article et le suivant n'offrent pas de difficulté sérieuse.

CONCLUSION. — Dieu étant une nature intellectuelle qui possède de la manière la plus parfaite toutes les perfections, il est par là même infiniment heureux.

Il faut répondre que la béatitude souveraine convient à Dieu. En effet, on doit entendre par béatitude, le bonheur parfait d'une nature intellectuelle qui trouve sa satisfaction dans le bien qu'elle possède, qui sent qu'aucun accident passager ne peut l'atteindre, et qui reste toujours maîtresse de ses actions. Or, toutes ces conditions de bonheur se trouvent en Dieu, puisqu'il est la perfection et l'intelligence même. Donc la béatitude convient au suprême degré à la Divinité.

Il faut répondre au *premier* argument, que la réunion de tous les biens n'est pas en Dieu sous forme de composition, mais qu'elle se trouve dans la simplicité même de son être, parce que les perfections multiples qui sont dans les créatures préexistent en lui d'une manière simple et une, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que la béatitude est la récompense de la vertu quand il s'agit de la béatitude qu'un être acquiert. C'est ainsi que l'être est le terme de la génération quand il s'agit d'un être qui passe de la puissance à l'acte ou qui de possible devient réel. Donc comme Dieu a l'être sans être engendré, de même il a la béatitude sans mériter.

ARTICLE II. — LA BÉATITUDE DE DIEU EST-ELLE DANS SON INTELLIGENCE?

1. Il semble que Dieu ne soit pas heureux selon son intelligence. Car la béatitude est le souverain bien. Or, le bien est en Dieu suivant son essence, parce que le bien se rapporte à l'être de cette manière, comme le dit Boëce (*De Hebd. lib.*). Donc la béatitude est en Dieu suivant son essence et non selon son entendement.

2. La béatitude est la fin d'un être. La fin est l'objet de la volonté, comme le bien. Donc la béatitude est en Dieu suivant sa volonté et non suivant son intelligence.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXII, cap. 7) : Il est glorieux celui qui jouit de lui-même sans avoir besoin de la louange qu'on lui adresse. Or, être glorieux, c'est être heureux. Donc, puisque nous jouissons de Dieu par l'intelligence, d'après ce que dit saint Augustin (*De civ., Dei.* lib. XXII) que toute la récompense des élus est dans la vue qu'ils ont de lui, il semble que la béatitude soit en Dieu selon l'entendement.

CONCLUSION. — Puisque la béatitude est la perfection même de l'intelligence, nous disons que Dieu est heureux d'après l'acte même de son entendement.

Il faut répondre que la béatitude, comme nous l'avons dit (art. préc.), est la perfection même de toute nature intellectuelle. Et comme tout être tend à sa perfection, de même la nature intellectuelle tend naturellement à être heureuse. Or, ce qu'il y a de plus parfait dans la nature de l'intelligence, c'est l'opération intellectuelle par laquelle elle saisit en quelque sorte toutes choses. C'est ce qui fait que la béatitude de toute créature intellectuelle consiste dans l'acte de l'entendement. En Dieu l'être et l'intelligence ne diffèrent pas en réalité, ils ne diffèrent que rationnellement. Il faut donc reconnaître qu'en Dieu la béatitude consiste dans l'intelligence et qu'il en est de même pour lui que pour les bienheureux qui ne jouissent d'ailleurs de la félicité qu'autant qu'ils sont assimilés à son bonheur.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison prouve que Dieu est essentiellement heureux, mais non pas que la béatitude lui convienne plutôt sous le rapport de son essence que sous le rapport de son entendement.

Il faut répondre au *second*, que la béatitude est l'objet de la volonté, puis-

qu'elle est le bien; mais que l'acte de l'intelligence précède celui de la volonté. Ainsi, d'après notre manière de comprendre, la béatitude de Dieu est antérieure à l'acte de la volonté qui se repose en elle. Elle ne peut donc pas être autre chose que l'acte de l'entendement, par conséquent elle consiste dans cet acte.

ARTICLE III. — DIEU EST-IL LUI-MÊME LA BÉATITUDE DE TOUS LES BIENHEUREUX?

1. Il semble que Dieu soit la béatitude de tous les bienheureux. Car Dieu est le souverain bien, comme nous l'avons dit (quest. VI, art. 2 et 4), et il est impossible qu'il y ait plusieurs souverains biens, comme nous l'avons prouvé (quest. XI, art. 3). Donc, puisqu'il est dans la nature de la béatitude d'être le souverain bien, il semble que la béatitude ne soit pas autre chose que Dieu.

2. La béatitude est la fin dernière de tout être raisonnable. Or, il n'y a que Dieu qui puisse être la fin dernière d'un être raisonnable. Donc il n'y a que lui qui soit la béatitude de tous les bienheureux.

Mais c'est le *contraire*. Car la béatitude de l'un est plus grande que la béatitude de l'autre, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Les étoiles diffèrent l'une de l'autre en clarté* (I. *Cor.* XV, 41). Or, il n'y a rien de plus grand que Dieu. Donc la béatitude est autre chose que Dieu.

CONCLUSION. — Dieu est la béatitude de tous les bienheureux, mais il n'est la béatitude formelle que de lui-même.

Il faut répondre que la béatitude de l'être spirituel consiste dans l'acte de l'entendement. Or, il y a deux choses à considérer dans cet acte : l'objet de l'acte qui est la chose intelligible et l'acte lui-même qui est le fait de l'intelligence. Si on considère la béatitude par rapport à l'objet intelligible, Dieu seul est la béatitude des bienheureux, parce qu'ils n'ont de bonheur qu'autant qu'ils le comprennent, d'après ces paroles de saint Augustin : *Il est heureux celui qui vous connaît, quand même il ignorerait tout le reste* (*Conf.* lib. V, cap. 4). Mais si on considère la béatitude comme l'acte même de l'entendement, on doit dire que dans les créatures elle est quelque chose de créé, tandis qu'en Dieu elle est quelque chose d'incréé.

Il faut répondre au *premier* argument, que la béatitude, quant à son objet, est le souverain bien absolu, mais quant à l'acte elle n'est pas dans les créatures bienheureuses le bien suprême absolument parlant, elle est un de ces biens en participation desquels les créatures sont admises.

Il faut répondre au *second*, que la fin peut être envisagée, d'après Aristote, de deux manières : ainsi on peut considérer la chose elle-même et l'usage qu'on en fait, comme l'avare a pour fin l'argent et le gain ou l'accumulation de l'argent. Dieu est à la vérité la fin dernière de l'être raisonnable, c'est la chose vers laquelle il tend; mais la béatitude créée n'est que l'usage ou plutôt la jouissance de cette chose.

ARTICLE IV. — TOUTE BÉATITUDE EST-ELLE RENFERMÉE DANS LA BÉATITUDE DE DIEU?

1. Il semble que la béatitude divine n'embrasse pas toutes les béatitudes. Car il y a des béatitudes fausses, et en Dieu il ne peut rien y avoir qui ne soit vrai. Donc la béatitude divine n'embrasse pas toute espèce de béatitude.

2. D'après quelques hommes, il y a une sorte de béatitude ou de bonheur dans les voluptés, les richesses et les autres choses semblables. Or, aucune de ces béatitudes ne peut exister en Dieu puisqu'il est spirituel. Donc sa béatitude ne comprend pas toutes les béatitudes possibles.

Mais c'est le *contraire*. Car la béatitude est une perfection. Or, la perfection de Dieu embrasse toutes les autres perfections, comme nous l'avons

prouvé (quest. IV, art. 2). Donc sa béatitude embrasse également toute béatitude.

CONCLUSION. — Tout ce qu'il y a de désirable dans une félicité quelconque existe éminemment dans la béatitude de Dieu.

Il faut répondre que tout ce qui dans le bonheur vrai ou faux peut exciter le désir, préexiste dans la béatitude de Dieu et d'une façon plus éminente. En effet, s'agit-il du bonheur contemplatif, Dieu en jouit par le spectacle incessant et toujours vrai qu'il a de lui-même et de toute la création. S'agit-il du bonheur actif, il en jouit en gouvernant tout l'univers. Parlez-vous de la félicité terrestre qui consiste, d'après Boëce (*Cons.* III, pros. 10), dans le plaisir, les richesses, la puissance, les honneurs et la gloire; il possède toutes ces choses suréminemment. La joie qu'il trouve en lui-même dans ses œuvres lui tient lieu de plaisir, sa plénitude absolue remplace les richesses qui ne sont qu'un moyen de satisfaire tous nos besoins; sa toute-puissance est son pouvoir, le sceptre de la création sa dignité, et l'admiration de toutes les créatures sa gloire.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'un bonheur est faux suivant qu'il s'éloigne de la nature du vrai bonheur, et c'est pour cela qu'il n'existe pas en Dieu. Mais tout ce qui approche du bonheur en général, quelle que soit la faiblesse de sa ressemblance, préexiste tout entier dans la béatitude de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que ce qui existe matériellement dans les choses matérielles se trouve spirituellement en Dieu suivant sa manière d'être.

Telles sont les considérations que nous avions à faire sur l'unité de l'essence divine (1).

TRAITÉ DE LA TRINITÉ.

Après avoir traité les questions qui se rapportent à l'unité de l'essence de Dieu, il nous reste maintenant à parler de celles qui regardent la trinité des personnes divines. Et puisqu'elles se distinguent entre elles par les relations d'origine, l'ordre scientifique exige que nous nous occupions 1° de l'origine et de la procession des personnes; 2° des relations d'origine; 3° des personnes elles-mêmes.

QUESTION XXVII.

DE LA PROCESSION DES PERSONNES DIVINES.

A l'égard de la procession des personnes divines cinq questions se présentent : 1° Y a-t-il procession en Dieu? — 2° Y a-t-il une procession qu'on puisse appeler génération? — 3° Outre la génération, y a-t-il en Dieu une autre procession? — 4° Cette seconde procession pourrait-elle être appelée génération? — 5° En Dieu y a-t-il plus de deux processions?

ARTICLE I. — Y A-T-IL PROCESSION EN DIEU (2)?

1. Il semble qu'en Dieu il ne puisse y avoir aucune procession. Car le

(1) Parmi les ouvrages anciens on peut lire sur le *Traité de Dieu* les deux apologies de saint Justin, son traité de la monarchie et son exhortation aux Grecs, l'exhortation aux gentils de saint Clément d'Alexandrie, l'apologétique de Tertullien, l'Octavius de Minucius Félix, le traité d'Origène contre Celse, les Institutions de Lactance, le traité des idoles de saint Cyprien, la réfutation des livres de Julien par saint Cyrille, les discours de Théodoret sur la Providence, l'ouvrage de Salvien sur le même sujet, et les principaux traités de saint Augustin.

(2) Saint Thomas établit dans cet article le sens que l'Eglise attache à ces mots : *ex Deo*

mot procession signifie un mouvement au dehors (*ad extrà*), et il n'y a en Dieu rien de mobile, ni d'extérieur. Donc il n'y a pas procession.

2. Tout être qui procède diffère de l'être dont il procède. Or, en Dieu il n'y a pas de diversité possible, puisqu'il est la souveraine simplicité. Donc il n'y a en Dieu aucune procession.

3. Procéder d'un autre semble contraire à la nature du premier principe. Or, Dieu est le premier principe, comme nous l'avons prouvé (quest. II, art. 3). Donc il n'est pas possible qu'il y ait procession en lui.

Mais c'est le *contraire*. Car le Seigneur dit lui-même : *Je procède de Dieu* (Joan. VIII, 42).

CONCLUSION. — Dieu étant au-dessus de tout par sa nature intellectuelle, il n'y a pas en lui d'autre procession que celle qui découle de l'acte même de son intelligence et qui est immanente en lui.

Il faut répondre que les saintes Ecritures en parlant de Dieu se servent d'expressions qui indiquent qu'il y a en lui procession. Cette procession a été entendue de différentes manières par ceux qui se sont occupés de cette question. Les uns ont entendu cette procession de la même manière que la procession de l'effet produit par la cause (1). C'est ainsi qu'Arius l'a entendu quand il a dit que le Fils procède du Père, comme sa première créature, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme la créature de l'un et de l'autre; ce qui est contraire à ces paroles de saint Jean : *Afin que nous vivions en son vrai Fils, lequel est vrai Dieu* (I. cap. ult. 20), et ce qui est aussi opposé à ces paroles de saint Paul : *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit* (I. *Cor.* VI, 19)? Car il n'appartient qu'à Dieu d'avoir un temple. — D'autres ont voulu que le mot *procession* n'exprimât que le rapport de la cause à l'effet, en tant que la cause imprime à l'effet qu'elle produit son mouvement et sa ressemblance. C'est ainsi que l'entendait Sabellius (2), quand il disait que Dieu le Père s'était appelé Fils en prenant naissance dans le sein d'une vierge, et que c'était le même qui prenait le nom de Saint-Esprit lorsqu'il sanctifie les créatures raisonnables et qu'il leur donne la vie. Mais Notre-Seigneur nous fournit lui-même le moyen de combattre cette erreur quand il dit : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même* (Joan. V, 19), et qu'il montre par une foule d'autres paroles que le Père n'est pas le même que le Fils. — Maintenant si on examine attentivement ces deux sentiments, on verra que leurs auteurs n'entendent par procession qu'un mouvement dont l'effet est extérieur (*ad extrà*). Ils ne reconnaissent par conséquent ni l'un ni l'autre qu'il y a procession en Dieu. Mais toute procession étant déterminée par une action, il s'ensuit que quand l'action a pour terme un objet extérieur il y a procession *ad extrà*, tandis que quand l'action est immanente dans le sujet qui la produit, il y a procession *ad intrà* (3). C'est ce qui est surtout évident pour l'intellect dont l'action est immanente dans le sujet qui comprend. En effet dans tout être intelligent, par là même qu'il comprend, il y a une procession qui est le concept de la chose comprise, qui

processi (Joan. XXVIII), *Exivi à Patre* (*Id.* XVII), et il pose les principes d'après lesquels il combat tous ceux qui ont erré sur le dogme de la sainte Trinité.

(1) Arius détruisait l'unité des personnes, et faisait du Fils et du Saint-Esprit autant de substances séparées.

(2) L'erreur de Sabellius était directement opposée à celle d'Arius : il niait la trinité des personnes, et ne voyait dans les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit qu'une désignation d'actions différentes faites par la même personne. En allant au fond de la question, saint Thomas montre que ces sentiments, tout contraires qu'ils sont, reposent cependant sur la même erreur.

(3) Nous conservons ces mots *ad extrà, ad intrà*, parce qu'ils sont absolument consacrés. Il serait d'ailleurs difficile de leur trouver des équivalents bien exacts.

procède de sa connaissance. La parole exprime ce concept, et on appelle *parole du cœur* ce que l'organe de la voix exprime (1). — Mais Dieu étant au-dessus de tout, ce qui se passe en lui ne doit pas être compris de la même manière que ce qui se passe dans les corps qui sont ses plus humbles créatures. Il faut par la pensée s'élever aux substances intellectuelles, et encore ne voir en celles-ci qu'un pâle reflet, une image imparfaite de la Divinité. Ainsi il ne faut pas comparer la procession des personnes divines à la procession des créatures corporelles qui sont soumises aux lois du mouvement et à l'ordre qui règle le rapport des causes naturelles avec leur effet extérieur, comme la chaleur se communique d'un corps chaud à un corps échauffé. Mais pour s'en faire une idée il faut la comparer à l'émanation des idées qui s'échappent par la parole de l'esprit de celui qui parle, tout en restant en lui (2). C'est ainsi que la foi catholique reconnaît qu'il y a procession en Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection suppose que la procession est un mouvement local ou qu'elle est déterminée par une action qui a pour terme un objet extérieur. Cette procession est celle des créatures, mais nous venons de dire qu'on ne devait pas entendre ainsi la procession des personnes divines.

Il faut répondre au *second* argument, que l'être qui procède suivant la procession *ad extrà* doit être différent de celui dont il procède. Mais il n'en est pas de même quand la procession a lieu *ad intrà*. Dans ce cas plus la procession est parfaite et plus l'union est étroite entre l'être qui procède et celui dont il procède. En effet, il est évident que la conception est d'autant plus intimement unie à l'être qui comprend que celui-ci saisit mieux ce qui en fait l'objet. Car plus l'intelligence est en acte et plus elle est une avec l'objet compris. C'est pourquoi l'intelligence étant élevée en Dieu à sa plus haute perfection (quest. XIV, art. 2), il faut que le Verbe de Dieu soit parfaitement un avec celui dont il procède et qu'il n'y ait point entre eux de diversité.

Il faut répondre au *troisième*, que procéder de quelqu'un *ad extrà*, et différer de celui dont on procède, est contraire à la nature du premier principe; mais procéder *ad intrà* sans qu'il y ait diversité et division, d'une manière purement intellectuelle, est une chose qu'implique la nature du premier principe. Car quand nous disons que celui qui bâtit une maison est le principe de son édifice, nous comprenons qu'il a en lui-même la conception de son art, et nous disons que cette conception en est le premier principe, si l'architecte était lui-même un premier principe. Or, Dieu, qui est le premier principe des choses, est aux créatures ce que l'artisan est à son ouvrage, c'est-à-dire qu'il est par son entendement ou par son Verbe le principe de toutes choses.

ARTICLE II. — Y A-T-IL EN DIEU UNE PROCESSION QU'ON PUISSE APPELER GÉNÉRATION (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas en Dieu de procession qu'on puisse appeler génération. Car la génération est un changement opposé à la corruption;

(1) Pour rendre ici la pensée plus claire, on peut distinguer, avec les philosophes anciens, l'intellect passif et l'intellect actif; l'intellect passif reçoit les espèces ou images, qui se détachent des objets, et qu'on appelle *species impressæ*, parce qu'elles s'impriment en quelque sorte en lui; l'intellect actif se sert de ces espèces pour reproduire formellement leur objet, et alors l'image qu'il en forme prend le nom de *species expressa*; c'est-à-dire qu'il produit l'expression qui doit rendre l'idée, et c'est cette expression que saint Thomas appelle le *verbe du cœur*, que le verbe de la bouche ou la parole ne fait que traduire.

(2) Bossuet s'est littéralement servi de la même comparaison, et c'est aussi l'analogie qui satisfait le plus Leibnitz (Voyez ses remarques sur le livre d'un antitrinitaire anglais).

(3) L'Écriture dit en plusieurs endroits que le Fils a été engendré : saint Paul lui applique ces paroles du Psalmiste : *Ego hodiè genui te*, et ailleurs : *Ex utero antè luciferum genui* (Ps. CIX). Les quatre grands conciles œcuméniques de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine ont défini que le Verbe avait été engendré.

elle va du non-être à l'être, tandis que la corruption va de l'être au non-être; et la matière est le sujet de l'une et de l'autre. Or, en Dieu il ne peut y avoir rien de semblable. Donc il ne peut y avoir en lui génération.

2. En Dieu il y a procession d'une manière intellectuelle, comme nous venons de le prouver (art. préc.). Or, nous ne donnons pas en nous à cette procession le nom de génération. Donc on ne doit pas non plus l'appeler ainsi en Dieu.

3. Tout ce qui est engendré reçoit l'être de celui qui l'engendre. Donc tout ce qui est engendré n'a qu'un être qu'il a reçu d'un autre. Un être reçu ou communiqué ne subsiste pas par lui-même. Et puisque l'être de Dieu est un être qui subsiste par lui-même, comme nous l'avons prouvé (quest. VII, art. 1), il s'ensuit qu'il n'y a pas d'être engendré qui soit un être divin. Donc il n'y a pas génération en Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans les Psaumes : *Je vous ai engendré aujourd'hui* (*Psal.* II, 7).

CONCLUSION. — La procession du Verbe dans les personnes divines est une génération, non dans le sens général, mais dans le sens propre; cette génération est l'origine d'un être vivant qui procède d'un être vivant avec lequel il est uni par la similitude parfaite de la même nature.

Il faut répondre que la procession du Verbe dans les personnes divines prend le nom de génération. Mais il est à remarquer que ce mot peut être pris en deux sens. 1° On appelle génération en général tout ce qui est susceptible d'être engendré et de se corrompre. La génération dans ce sens n'est que le changement ou le passage du non-être à l'être. 2° Dans un sens propre on applique ce mot aux êtres vivants. Dans ce cas la génération exprime l'origine d'un être vivant qui sort d'un principe vivant avec lequel il est uni; c'est à proprement parler la naissance. Toutefois, il ne faut pas croire que tout ce qui naît soit engendré; on ne donne cette qualification qu'aux êtres qui ont de la ressemblance avec leur principe. Ainsi la barbe et les cheveux ne sont pas engendrés, parce qu'ils n'ont aucune ressemblance avec le principe qui leur donne naissance. Les vers qui se forment de la substance des animaux, n'ont pas non plus les caractères de la génération et de la filiation quoiqu'il y ait entre eux et l'animal qui les a produits ressemblance de genre. Il faut, pour qu'il y ait réellement génération, que l'être qui procède ait tous les caractères de ressemblance qui constituent la nature de l'espèce d'où il sort. C'est ainsi que l'homme procède de l'homme et le cheval du cheval. — Dans les êtres vivants qui passent de la puissance à l'acte, du non-être à l'être, comme les hommes et les animaux, on trouve ces deux sortes de génération. Mais s'il y a un être vivant dont la vie ne soit pas soumise ainsi au passage de la puissance à l'acte, la procession (s'il y en a une pour un tel être) exclut entièrement la première espèce de génération, mais elle peut avoir tous les caractères de la seconde qui est propre aux êtres vivants. — C'est dans ce dernier sens que la procession du Verbe est appelée génération. Car il procède de l'action intellectuelle de Dieu, qui est son opération vivante, il procède, comme nous l'avons dit (art. préc.), d'un principe avec lequel il est uni et il en procède par ressemblance. Car la conception intellectuelle est l'image de la chose comprise, et elle existe dans la même nature, parce qu'en Dieu l'être et le comprendre sont une seule et même chose (1), comme nous l'avons prouvé (quest. III,

(1) Dans un traité spécial, saint Thomas s'est appliqué à faire ressortir les différences qu'il y a entre le Verbe divin et le Verbe humain. Il en reconnaît trois : la première c'est qu'en nous le Verbe est une puissance avant d'être un acte, tandis qu'en Dieu le Verbe est toujours en acte; la se-

art. 4; quest. XIV, art. 4). C'est pourquoi la procession du Verbe est appelée en Dieu génération, et le Verbe lui-même qui procède a reçu le nom de Fils.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection ne tombe que sur la première espèce de génération, celle qui regarde l'être en tant qu'il passe de la puissance à l'acte. Nous avons dit que cette sorte de génération n'existait pas en Dieu.

Il faut répondre au *second*, qu'en nous *le comprendre* n'est pas la substance même de l'entendement. Par conséquent, le Verbe que produit en nous l'action de l'intelligence n'est pas de même nature que le sujet dont il procède. C'est pour ce motif que le mot de *génération* ne lui convient pas dans son sens propre et dans toute l'étendue de son acception. Mais en Dieu *le comprendre* est la substance même de son entendement, comme nous l'avons prouvé (quest. XIV, art. 4). En conséquence, le Verbe qui en procède est de même nature et il est substantiel comme le principe qui le produit. C'est pourquoi on dit, à proprement parler, qu'il est engendré, et on lui donne le nom de Fils. De là, pour exprimer la procession de la sagesse divine, l'Ecriture se sert des mots conception et enfantement. Ainsi il est dit de la divine sagesse dans les Proverbes : *Les abîmes n'existaient pas encore, et j'étais déjà conçue; j'étais enfantée avant les collines* (*Prov.* VIII, 24). Nous employons aussi le mot conception pour exprimer la ressemblance qu'il y a entre notre parole et la chose comprise, bien qu'il n'y ait pas identité de nature entre l'idée et son expression.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas nécessaire que ce qui vient d'un autre être soit reçu dans un sujet quelconque. Autrement on ne pourrait pas dire que la substance entière de la créature vient de Dieu, puisqu'il n'y a pas de sujet pour la recevoir dans sa totalité. Ainsi en Dieu celui qui est engendré reçoit l'être de celui qui l'engendre, mais il ne le reçoit pas comme dans un sujet ou dans une matière quelconque; ce qui répugnerait à la nature de l'être divin qui doit subsister par lui-même. Seulement on dit qu'il le reçoit, parce que l'être divin qu'il possède procède d'un autre, bien qu'il n'en diffère pas essentiellement. Car la perfection de Dieu comprend le Verbe qui procède de l'intelligence et le principe du Verbe, comme elle comprend absolument tous les attributs divins, ainsi que nous l'avons démontré (quest. IV, art. 2; quest. XIV, art. 4) (1).

ARTICLE III. — Y A-T-IL DANS LES PERSONNES DIVINES UNE AUTRE PROCESSION QUE LA GÉNÉRATION DU VERBE (2) ?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans les personnes divines une autre procession que la génération du Verbe. Car si on admet une seconde procession, il n'y aura pas de raison pour n'en pas admettre une troisième, et ainsi de suite indéfiniment; ce qui répugne. Il faut donc n'en reconnaître qu'une seule.

2. Tous les êtres n'ont qu'une seule manière de communiquer leur na-

conde, c'est que le Verbe est en nous imparfait, puisque nous ne pouvons, *uno verbo*, exprimer toutes nos pensées, et qu'il nous faut pour cela une multitude de paroles, tandis que le Verbe divin embrasse tout ce qui est en Dieu par un seul et même acte; la troisième c'est que notre Verbe n'est pas de même nature que nous, tandis que le Verbe est de même nature que Dieu, puisque l'être et le comprendre sont en Dieu une même chose. De là il tire trois conséquences, c'est que le Verbe divin est coéternel à son Père, puisqu'il est toujours en acte; c'est qu'il lui est égal, puisqu'il est parfait; c'est qu'il lui est consubstantiel, puisqu'il subsiste dans sa nature (Voyez *opusc.* XI, edit. Venet.).

(1) Sur la génération du Verbe saint Thomas se livre à de magnifiques développements (*Summ. contra Gentiles*, lib. IV, cap. 11).

(2) Saint Jean parle de la procession de l'Esprit-Saint comme de celle du Fils. (Joan. XV) : *Spiritus sanctus procedit à Patre*. (*Id.* XIV) : *Alium Paracletum dabit vobis*.

ture; c'est ce qui fait que dans toutes leurs opérations il y a unité et diversité. Or, la procession dans les personnes divines n'est que la communication de la nature de Dieu même. Donc, par là même que la nature divine est une, comme nous l'avons prouvé (quest. xi, art. 3), il faut qu'il n'y ait en Dieu qu'une seule procession.

3. S'il y avait en Dieu une autre procession que celle du Verbe qui procède de l'intelligence, ce serait la procession de l'amour qui procéderait de la volonté. Mais cette procession ne peut pas être différente de la procession qui vient de l'intelligence, puisque en Dieu la volonté n'est pas autre chose que l'intellect, comme nous l'avons prouvé plus haut (quest. xix, art. 1). Donc en Dieu il n'y a pas d'autre procession que la procession du Verbe.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit en saint Jean (xv, 16) que le *Saint-Esprit procède du Père*, et ailleurs : que l'Esprit-Saint est autre que le Fils. *Je prierai mon Père, et il vous enverra un autre consolateur* (xiv, 16). Donc en Dieu il y a une autre procession que celle du Verbe.

CONCLUSION. — Outre la procession du Verbe qui se rapporte à l'action de l'entendement, il y a une autre procession qui se rapporte à l'action de la volonté.

Il faut répondre qu'en Dieu il y a deux processions, celle du Verbe et une autre. Pour s'en convaincre il faut observer qu'en Dieu la procession n'est pas déterminée par un acte qui se produit au dehors, mais par un acte qui est immanent dans l'agent lui-même. Or, dans un être spirituel il n'y a d'action immanente que celle de l'intelligence et celle de la volonté. La procession du Verbe résultant de l'action de l'intelligence, il y a en nous une autre procession qui résulte de l'action de la volonté ; c'est la procession de l'amour qui fait que l'objet aimé est dans celui qui l'aime, comme par la conception la chose comprise est dans l'esprit de celui qui la comprend. Il faut donc, outre la procession du Verbe, admettre en Dieu une autre procession qui est la procession de l'amour.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est pas nécessaire d'admettre des processions à l'infini. Car dans un être spirituel il n'y a plus d'autre procession *ad intrà* que celle qui vient de la volonté.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. iii, art. 3 et 4), tout ce qui est en Dieu est Dieu. Ce qui n'a pas lieu dans les autres êtres. C'est pourquoi la nature divine est communiquée par toute procession *ad intrà* ; ce qui n'arrive pas à une autre nature.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique en Dieu la volonté ne soit pas autre chose que l'intellect, cependant il est dans la nature de la volonté et de l'intellect que leurs processions qui sont déterminées par l'action de l'une et de l'autre soient distinctes, et qu'il y ait entre elles un certain ordre; car la procession de l'amour n'existe qu'autant qu'elle se rapporte à la procession du Verbe, puisque la volonté ne peut aimer que l'objet dont la conception est dans l'Esprit (1). Ainsi, comme il y a rapport du Verbe à son principe, bien qu'en Dieu l'intellect et la conception de l'intellect soient une même substance, de même, quoiqu'en Dieu la volonté et l'intellect soient une même chose, il est dans la nature de l'amour qu'il procède de la conception de l'intellect, et c'est ce qui fait qu'il y a entre la procession de l'amour et la procession du Verbe une distinction de rapport ou de relation (2).

(1) On voit déjà par là que le Saint-Esprit procède nécessairement du Fils comme du Père.

(2) Saint Augustin a spécialement développé ce système (*De Trin.* lib. vi, cap. 12, et lib. xv, cap. 17); mais la plupart des Pères s'étaient aussi appliqués avant lui à démontrer que le Fils procède de l'intelligence et le Saint-Esprit de la volonté. Tatien, Athénagore, saint Irénée, saint Cyrille, Tertullien, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Athanase sont formels à ce sujet. Tous les

ARTICLE IV. — LA PROCESSION DE L'AMOUR EN DIEU EST-ELLE UNE GÉNÉRATION (1)?

1. Il semble que la procession de l'amour soit en Dieu une génération. Car parmi les êtres vivants tout ce qui procède et qui ressemble par sa nature au principe dont il procède, on dit qu'il est né, engendré. Or, ce qui procède dans les personnes divines par manière d'amour, procède selon la ressemblance de la nature divine; autrement il lui serait étranger et il en procéderait *ad extrà*. Donc en Dieu la procession de l'amour est une génération, une naissance.

2. Comme la ressemblance est dans la nature du Verbe, elle est aussi dans la nature de l'amour. C'est pourquoi il est dit que tout animal aime son semblable (*Eccl.* XIII, 19). Si l'on dit que le Verbe est engendré, qu'il est né, parce qu'il y a en lui ressemblance, on doit donc dire la même chose de l'amour qui procède.

3. Ce qui n'existe pas dans l'espèce d'une manière quelconque, n'existe pas non plus dans le genre. S'il y a une procession d'amour en Dieu, il faut donc qu'indépendamment de ce nom général elle ait un nom spécial. Or, il n'y a pas d'autre nom à employer que celui de génération. Donc il semble que la procession de l'amour soit en Dieu une génération.

Mais c'est le *contraire*. Car il suit de là que le Saint-Esprit qui procède de l'amour, procéderait comme engendré; ce qui est opposé à ces paroles du symbole de saint Athanase : *Le Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, mais il en procède.*

CONCLUSION. — Puisque la procession de l'amour n'a pas pour fondement la ressemblance, on ne peut aucunement lui donner le nom de génération, et le terme de cette procession ne reçoit ni le nom d'engendré, ni le nom de Fils, mais on l'appelle Esprit.

Il faut répondre qu'en Dieu la procession de l'amour ne peut s'appeler génération. Pour le comprendre il faut savoir qu'il y a cette différence entre l'intelligence et la volonté, c'est que l'intelligence est en acte par là même qu'elle possède en elle l'image de la chose qu'elle comprend, tandis que la volonté est en acte, non quand l'image de l'objet qu'elle veut est en elle, mais quand elle se sent portée vers lui. On peut donc dire que la procession intellectuelle a pour fondement la ressemblance, et qu'on lui donne avec raison le nom de génération, parce que tout être engendre son semblable. Mais la procession de la volonté ayant pour fondement, non la ressemblance, mais l'impulsion, le mouvement qui porte vers un objet quelconque, il s'ensuit qu'en Dieu le terme de la procession de l'amour ne peut recevoir ni le nom d'engendré, ni celui de Fils, mais on l'appelle *Esprit* (2).

théologiens ont adopté ce sentiment, parce qu'il permet d'expliquer de la manière la plus facile pourquoi on donne le nom de Verbe à la seconde personne et non à la troisième; pourquoi la procession du Fils est appelée génération plutôt que celle de l'Esprit-Saint; pourquoi la procession du Fils a la priorité sur celle de l'Esprit-Saint; pourquoi le Saint-Esprit procède du Fils; pourquoi il n'y a que deux processions; pourquoi elles existent *ad intrà*, etc., etc.

(1) Le symbole de saint Athanase dit de l'Esprit-Saint : *Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec natus, nec genitus, sed procedens.* Le concile de Tolède, tenu contre les priscillianistes, s'exprime ainsi : *Est ergò ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed à Patre Filioque procedens.* Ce qui établit une différence entre la procession de l'Esprit-Saint et celle du Verbe.

(2) Les sentiments des théologiens sont là-dessus très-partagés. Richard de Saint-Victor et Alain de Lisle prétendent qu'on donne au Verbe le nom de Fils, parce qu'il reçoit du Père une nature féconde, et qu'on ne le donne pas au Saint-Esprit, parce que la nature qu'il reçoit est inféconde. Saint Bonaventure dit que le Fils doit procéder selon la nature, comme Seth procède d'Adam, et qu'on ne peut donner au Saint-Esprit le nom de Fils parce qu'il procède de la volonté. Scot dit que la procession du Verbe est par elle-même une génération et celle de l'Esprit-Saint une opération. Vasquez, Suarez se rapprochent beaucoup du sentiment

Par ce mot on exprime un mouvement, une impulsion de vie analogue à ce que nous éprouvons quand l'amour nous excite et nous pousse à faire quelque chose.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce qui est en Dieu est un avec sa nature. Ce n'est donc pas de l'unité de la nature qu'il faut prendre la raison propre qui distingue une procession d'une autre. Mais il faut prendre cette raison du rapport que les processions ont entre elles. Or, ce rapport se conçoit d'après la nature de la volonté et de l'intellect. C'est pourquoi, comme ces deux processions ont chacune leur raison d'être, il est nécessaire qu'on leur donne à chacune un nom qui exprime leur nature propre. C'est pourquoi ce qui procède par manière d'amour et ce qui reçoit ainsi la nature divine, n'est pas appelé *né* ou *engendré*.

Il faut répondre au *second*, que la ressemblance se rapporte au Verbe et à l'amour, mais d'une manière différente. Car elle se rapporte au Verbe dans le sens qu'il est lui-même la ressemblance de la chose comprise, comme l'être engendré est l'image de celui qui l'engendre. Et elle se rapporte à l'amour, non parce que l'amour est lui-même la ressemblance de l'objet aimé, mais parce qu'il a pour principe cette ressemblance. Il ne suit pas de là que l'amour soit engendré, mais qu'il a pour principe celui qui est engendré (1).

Il faut répondre au *troisième*, que nous ne pouvons donner de nom à Dieu que d'après les créatures, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 1). Et comme les créatures ne communiquent leur nature que par la génération, la procession en Dieu n'a pas d'autre nom propre ou spécial que celui-là. C'est pourquoi pour la procession qui n'est pas une génération, nous n'avons pas de nom particulier qui lui convienne spécialement. Cependant on peut l'appeler *spiration* (*spiratio*), puisque c'est d'elle que procède l'*Esprit* (*Spiritus*).

ARTICLE V. — Y A-T-IL EN DIEU PLUS DE DEUX PROCESSIONS (2)?

1. Il semble qu'en Dieu il y ait plus de deux processions. Car, comme en Dieu il y a science et volonté, il y a aussi puissance. Par conséquent si on reconnaît en Dieu deux processions qui résultent l'une de l'intelligence et l'autre de la volonté, il faut en admettre une troisième qui aura la puissance pour principe.

2. La bonté paraît être surtout le principe de la procession, puisque le bon tend naturellement à se répandre (3). Il semble donc qu'on devrait reconnaître en Dieu une procession qui aurait la bonté pour principe.

3. Dieu est plus fécond que nous ne le sommes. Or, en nous il n'y a pas seulement une procession du Verbe, mais il y en a une multitude. Car d'une parole nous en faisons procéder une autre. Il en est de même de l'amour duquel procède en nous un autre amour, et cela indéfiniment. Donc en Dieu il y a plus de deux processions.

Mais c'est le *contraire*. Car en Dieu il n'y a que le Fils et le Saint-Esprit qui procèdent; il n'y a par conséquent que deux processions.

CONCLUSION. — Puisque en Dieu les processions ne sont déterminées que par

de saint Thomas, qui est d'ailleurs le plus suivi. Bossuet dit que c'est un secret réservé à la vision bienheureuse (*Voyez* Elévation, p. 48, édit. de Vers.).

(1) Par conséquent, l'Eglise romaine a eu raison contre les Grecs, en mettant dans son Symbole : *A Patre Filioque procedit.*

(2) Si l'on admettait en Dieu plus de deux processions, et qu'on en reconnût trois, par exemple, il y aurait une quaternité au lieu d'une trinité de personnes, et l'on tomberait dans l'erreur de l'abbé Joachim, qui a été exposée et condamnée par le pape Innocent III au concile de Latran (*De sum. Trin. et fid. cath.*).

(3) *Bonum est sui diffusivum.*

les opérations immanentes, et que dans l'être intellectuel et divin il n'y a que deux opérations qui aient ce caractère, l'intelligence et la volonté, il ne peut y avoir en Dieu que deux processions, celle du Verbe et celle de l'amour.

Il faut répondre qu'en Dieu il ne peut y avoir d'autres processions que celles qui sont déterminées par des actions immanentes dans le sujet qui les produit. Or, il n'y a dans l'être intellectuel et divin que deux actions de cette nature, qui sont : *comprendre* et *vouloir*. Car la sensation qui paraît être une opération immanente dans le sujet qui sent, n'est pas l'acte d'une nature spirituelle, et il y a d'ailleurs dans l'acte de sentir quelque chose qui suppose un mouvement *ad extrà*. La sensation n'est pas un phénomène purement interne, puisque la faculté de sentir a besoin pour que son opération soit parfaite du concours des choses extérieures. Il faut donc en conclure qu'il ne peut pas y avoir en Dieu d'autre puissance que celle du Verbe et de l'amour.

Il faut répondre au *premier*, que la puissance est le principe d'action qu'un être a sur un autre. Tous les actes de la puissance sont donc des actes extérieurs. Par conséquent, d'après cet attribut, il ne peut pas y avoir procession en Dieu. Il n'y a qu'une procession *ad extrà*, qui est la procession des créatures (1).

Il faut répondre au *second*, que le bon, comme le dit Boëce (*lib. de Hebdom.*), se rapporte à l'essence de Dieu et non à son action, sinon comme objet de la volonté. Par conséquent, puisque les processions divines sont nécessairement déterminées par les actions, pour la bonté et les autres attributs semblables il n'est pas nécessaire de reconnaître d'autres processions que celles du Verbe et de l'amour ; car c'est par elles que Dieu comprend et aime son essence, sa vérité et sa bonté.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 5), Dieu comprend tout par un seul et même acte, et il veut tout de la même manière. Par conséquent, en lui il ne peut se faire qu'un Verbe procède d'un autre Verbe, un amour d'un autre amour. Il n'y a en lui qu'un seul Verbe qui est parfait, et un seul amour qui est parfait aussi. Et c'est en cela que se manifeste la perfection même de sa fécondité.

QUESTION XXVIII.

DES RELATIONS DIVINES.

Nous avons maintenant à traiter des relations divines. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il en Dieu des relations réelles ? — 2° Ces relations sont-elles l'essence divine elle-même ou quelque chose qui lui est extérieur ? — 3° Peut-il y avoir en Dieu plusieurs relations réellement distinctes les unes des autres ? — 4° Quel est le nombre de ces relations ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL EN DIEU DES RELATIONS RÉELLES (2) ?

1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas de relations réelles. Car Boëce dit dans son livre de la Trinité (*De Trin. in med.*), que quand on affirme de Dieu quelque chose, tout ce qu'on affirme est substantiel, et qu'on ne peut absolument rien en affirmer de relatif. Or, on peut affirmer de Dieu

(1) D'ailleurs la puissance n'est pas une faculté distincte de la volonté.

(2) La réalité des relations divines est indiquée par ces paroles du Symbole de saint Athanase : *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*. Le pape Innocent III l'a expressément définie en ces termes : *Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum proprietates (id est relationes) personales discreta*. Le concile de Tolède (ses. XI, can. 1) s'exprime ainsi : *In relativis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrumque refertur*. Le concile de Florence : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*.

tout ce qui existe réellement en lui. Donc la relation n'y existe pas réellement puisqu'elle ne se dit pas de lui.

2. Boëce dit encore dans le même livre (*circ. fin.*) que dans la sainte Trinité la relation du Père au Fils, et la relation de l'un et de l'autre au Saint-Esprit sont semblables, parce que c'est toujours la relation du même au même. Or, une relation de cette nature n'est qu'une relation de raison, parce qu'une relation réelle suppose deux extrêmes qui sont réels aussi. Donc les relations qui sont en Dieu ne sont pas des relations réelles, mais des relations de raison.

3. La relation de paternité est une relation de principe. Or, quand on dit que Dieu est le principe des créatures, cela ne suppose pas qu'il y ait de lui à elles une relation réelle, mais seulement une relation de raison. Donc la paternité n'est pas en Dieu une relation réelle, et pour le même motif on peut en dire autant des autres relations.

4. La génération en Dieu est la procession de l'intelligence. Or, les relations qui ont pour principe l'action de l'intelligence sont des relations de raison. Donc la paternité et la filiation qui sont en Dieu les termes de la génération ne sont que des relations de raison.

Mais c'est le *contraire.* Car le Père n'étant ainsi appelé qu'à cause de sa paternité et le Fils qu'en raison de sa filiation, si la paternité et la filiation ne sont pas réelles en Dieu, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement père ou fils, et que ces dénominations ne sont que des êtres de raison ; ce qui retombe dans l'hérésie de Sabellius (1).

CONCLUSION. — Les relations en Dieu étant déterminées par des processions qui reposent sur l'identité de nature, il est nécessaire qu'elles soient réelles.

Il faut répondre qu'en Dieu il y a des relations réelles. Pour le comprendre il faut observer qu'il n'y a que dans les relations qu'on puisse distinguer des relations réelles et des relations de raison. Dans les autres genres (2) cette distinction n'a pas lieu. Car les autres genres, tels que la quantité et la qualité, par exemple, signifient nécessairement quelque chose d'inhérent à un sujet quelconque, et par conséquent quelque chose de réel, tandis que les relations n'expriment dans le sens strict que le simple rapport d'une chose à une autre. Mais ce rapport est quelquefois fondé sur la nature même des choses. Il en est ainsi quand il a pour termes des êtres qui sont naturellement liés l'un à l'autre, qui ont une inclination réciproque et appartiennent au même ordre. Ces relations doivent être nécessairement réelles. Ainsi les corps sont toujours attirés vers le centre. Le rapport de pesanteur forme une relation réelle, et il en est de même de toutes les relations semblables. Mais le rapport peut n'exister que dans le langage, et il ne consiste alors que dans le rapprochement que l'esprit fait de deux choses quand il les compare. Il n'y a dans ce cas entre ces deux choses qu'une relation de raison. Telle est la relation que l'esprit crée quand il compare l'homme à l'animal comme l'espèce au genre. — Lors donc qu'un être procède d'un principe de même nature que lui, il est nécessaire que tous les deux, c'est-à-dire celui qui procède et celui dont il procède, soient du même ordre. Il faut, par conséquent, qu'il y ait entre eux des relations réelles. Donc, puisque les processions divines reposent sur l'identité de nature, comme nous l'avons prouvé (quest. préc. art. 2 et 4), il est nécessaire que les relations qu'elles déterminent soient réelles.

(1) Cette question est fondamentale ; cependant Witasse fait mention d'un théologien qui a nié la réalité des relations.

(2) Ces genres sont les dix catégories d'Aristote. (*Voyez* les Catégories, chap. VII, Des relatifs.)

Il faut répondre au *premier* argument, que la relation ne se dit pas de Dieu selon sa nature propre, parce que par sa nature propre la relation ne se rapporte pas au sujet, mais au terme. Boëce n'a pas voulu dire par là qu'il n'y avait pas relation en Dieu, mais qu'elle ne s'affirmait pas de lui selon sa nature propre; elle exprime seulement en Dieu un rapport entre celui qui procède et le principe dont il procède.

Il faut répondre au *second*, que la relation du même au même n'est qu'une relation de raison si on prend le mot même dans un sens absolu. Car cette relation ne peut exister que d'après le rapport que l'esprit établit sur le même être considéré sous deux aspects différents. Mais il en est autrement quand deux êtres sont les mêmes, non numériquement, mais dans le genre ou dans l'espèce. Boëce assimile les relations qui sont en Dieu à une relation d'identité. Toutefois il ne veut pas dire que cette identité est absolue, mais il veut faire comprendre que malgré ces relations la substance est une.

Il faut répondre au *troisième*, que la créature qui procède de Dieu n'ayant pas la même nature que lui, Dieu n'est pas du même ordre qu'elle, et il n'est pas dans son essence d'être en rapport avec les êtres qu'il a créés. Car il ne les produit pas nécessairement; leur création est l'œuvre de son intelligence et de sa volonté (quest. XIX, art. 3 et 4; quest. XIV, art. 8). C'est pourquoi il n'y a pas de rapport réel de Dieu à la créature, mais il y en a un de la créature à Dieu. Car les créatures se rapportent nécessairement à Dieu, et il est dans leur nature qu'elles en dépendent. Mais les processions divines étant dans une seule et même nature, il n'y a donc pas de parité (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que les relations qui résultent exclusivement de l'action de l'intellect ne sont pour les choses que l'entendement comprend que des relations de raison, parce que c'est la raison qui les établit entre nos divers objets de connaissance. Mais les relations qui résultent de l'action de l'intellect et qui consistent dans le rapport qu'il y a entre le Verbe qui procède de l'intelligence et le principe dont il procède, ne sont pas seulement des relations de raison, mais ce sont des relations réelles, parce que l'intellect et la raison sont eux-mêmes une réalité, et que le rapport qu'il y a entre eux et ce qui en procède intellectuellement est aussi réel que celui qui existe entre un être matériel et ce qui en procède matériellement. Ainsi la paternité et la filiation sont des relations réelles en Dieu.

ARTICLE II. — EN DIEU LA RELATION EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE SON ESSENCE (2)?

1. Il semble qu'en Dieu la relation ne soit pas la même chose que son essence. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. V, cap. 5) que tout ce qu'on dit de Dieu ne se rapporte pas à sa substance. Car on dit de lui des choses relatives, comme le mot *père* qui se rapporte au *fils*. Or, ces choses ne se disent pas de sa substance. Donc la relation n'est pas l'essence divine.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII, cap. 1) : Tout ce qui est relatif est encore quelque chose, indépendamment de son caractère de *relativité*. Ainsi le seigneur est homme, et l'esclave l'est aussi. Si donc en Dieu il y a des relations, il faut qu'il y ait encore quelqu'autre chose que ces relations,

(1) Ainsi, cette réponse a pour but de faire ressortir la différense qu'il y a entre la procession des puissances divines et la procession des créatures.

(2) Cette question revient à celle-ci : les attributs de Dieu sont-ils distincts de son essence? Ceux qui soutiennent qu'ils en sont distincts disent la même chose des relations. C'est ainsi que l'abbé Joachim établit en Dieu une quaternité, en séparant les personnes de l'essence.

et cette autre chose ne peut être que son essence. Donc l'essence diffère en Dieu des relations.

3. Etre relatif c'est se rapporter à un autre être, comme le dit Aristote (*in Prædic. in cap. ad aliquid*). Si donc en Dieu la relation est son essence, il s'ensuit que l'essence divine se rapporte à un autre être, ce qui répugne à la perfection de l'être divin qui est infiniment absolu et qui subsiste par lui-même, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 4; quest. IV, art. 2). Donc la relation n'est pas l'essence de Dieu elle-même.

Mais c'est le *contraire*. Car toute chose qui n'est pas l'essence de Dieu est une créature. Or, la relation existe réellement en Dieu. Si elle n'était pas l'essence de Dieu elle serait une créature, et on ne devrait pas l'adorer; ce qui serait opposé à ce qu'on chante dans la Préface : *Nous adorons la propriété dans les personnes, l'unité dans l'essence, l'égalité dans la majesté.*

CONCLUSION. — La relation qui existe réellement en Dieu est la même chose en réalité que son essence, elle n'en diffère que rationnellement dans le sens que la relation suppose un rapport entre deux termes, ce que ne suppose pas l'essence.

Gilbert de la Porrée (1) a avancé à ce sujet une grave erreur qu'il a ensuite rétractée au concile de Reims. Il avait dit qu'en Dieu les relations sont assistantes, c'est-à-dire qu'elles sont extrinsèquement liées entre elles. — Pour éclaircir cette question il faut remarquer que dans chacun des neuf genres d'accidents il y a deux choses à considérer : La première c'est l'être qui convient à chacun d'eux comme accident, et ce qui leur convient à tous c'est d'être dans un sujet, puisqu'il n'y a pas d'accident qui ne soit dans un sujet. La seconde c'est la nature propre de chacun d'eux. Dans les autres genres que la relation, par exemple dans la quantité ou la qualité, la raison propre du genre repose sur son rapport avec le sujet. Ainsi la quantité est la mesure de la substance, la qualité sa disposition. Mais la raison propre de la relation ne se fonde pas sur son rapport avec le sujet dans lequel la relation existe, elle se fonde sur son rapport avec quelque chose d'extérieur. Si donc nous envisageons dans les créatures les relations en elles-mêmes, nous remarquerons qu'elles sont assistantes, non conjointes intrinsèquement, et qu'elles n'expriment que le rapport d'une chose à une autre. Mais si au contraire nous envisageons les relations comme des accidents, nous verrons qu'elles sont inhérentes au sujet et qu'elles ont leur être accidentel en lui. Gilbert de la Porrée n'a considéré la relation que sous le premier de ces deux aspects (2). Or, tout ce qui est accidentel dans les créatures devient substantiel quand on le transporte en Dieu. Car il n'y a rien qui soit en lui comme l'accident est dans le sujet, puisque tout ce qui est en Dieu est son essence. Par conséquent, dès que dans les créatures la relation est accidentelle dans le sujet, si elle existe réellement en Dieu, elle doit y être substantiellement et ne faire qu'une seule et même chose avec son essence. D'ailleurs, dans une expression de rapport il ne faut pas voir quelque chose de relatif à l'essence, mais seulement la relation d'un être à un autre. Ainsi, il est donc évident que la relation qui existe réellement en Dieu est en réalité la même chose que son essence, et elle n'en diffère que rationnellement dans le sens que la relation implique un rapport entre deux termes, ce que n'implique pas l'essence (3). Donc en Dieu la relation et l'essence ne diffèrent point; elles ne sont qu'une seule et même chose.

(1) L'erreur de Gilbert de la Porrée a été condamnée au concile de Reims, et le concile de Florence a coupé court à toute difficulté sur ce sujet, en posant ce principe : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*

(2) Il n'a considéré les relations que dans leur nature propre et non comme accidents.

(3) Les théologiens sont divisés entre eux pour

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles de saint Augustin ne signifient pas que la paternité ou toute autre relation qui existe en Dieu ne soit pas une seule et même chose que son essence. Mais elles signifient seulement qu'elles ne sont pas en lui à la manière de sa substance, puisqu'elles supposent le rapport d'un être à un autre, tandis que la substance existe en elle-même. On dit aussi, pour ce motif, qu'il n'y a en Dieu que deux catégories, parce que toutes les autres se rapportent au sujet auquel on les applique non-seulement suivant leur être, mais encore suivant la nature propre de leur genre, tandis qu'en Dieu il ne peut pas se faire qu'un prédicat ait avec son essence d'autre rapport qu'un rapport d'identité, à cause de la souveraine simplicité de son être.

Il faut répondre au *second* argument, que si dans les créatures une expression de rapport n'indique pas seulement la relation d'une chose à une autre, mais signifie encore quelque autre chose, il en est de même en Dieu, mais d'une autre manière. En effet ce qui existe dans la créature indépendamment de ce qui est renfermé dans le sens de l'expression du rapport, est autre chose que ce rapport même. Mais en Dieu c'est une seule et même chose. L'expression de rapport est impuissante à la rendre, et elle ne peut la comprendre dans sa signification, quelle que soit son étendue. Car nous avons dit (quest. XIII, art. 2) que quand on parlait de Dieu on ne pouvait trouver dans la langue humaine des expressions assez riches pour rendre ses divines perfections. Par conséquent il ne suit pas de là qu'en Dieu, outre la relation, il y ait en réalité quelque autre chose, mais cela n'est vrai qu'autant qu'on s'en rapporte au sens que le mot présente.

Il faut répondre au *troisième*, que si la perfection divine ne renfermait rien de plus que ce que l'expression de rapport signifie, il s'ensuivrait que l'être divin serait imparfait, puisqu'il se rapporterait à un autre être. De même, s'il n'y avait en Dieu que ce que le mot de sagesse exprime, il ne serait pas un être subsistant par lui-même. Mais la perfection de l'essence divine étant trop grande pour être rendue adéquatement par une expression quelconque, il ne s'ensuit pas, si un mot relatif ou tout autre qu'on emploie à l'égard de Dieu ne rend pas tout ce qu'il y a en lui de parfait, il ne s'ensuit pas, dis-je, que son essence soit imparfaite (1). Car, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 2), elle renferme en elle toute espèce de perfections.

ARTICLE III. — LES RELATIONS QUI SONT EN DIEU SONT-ELLES RÉELLEMENT DISTINCTES ENTRE ELLES (2) ?

1. Il semble que les relations qui sont en Dieu ne soient pas réellement distinctes entre elles. Car tous les êtres qui sont identiques à un seul et même être sont aussi identiques entre eux. Or, toute relation qui existe en Dieu est en réalité une seule et même chose que l'essence divine. Donc les relations ne sont pas réellement distinctes entre elles.

2. Comme la paternité et la filiation se distinguent de l'essence divine en raison du mot qui exprime ces relations, de même la puissance et la bonté. Or, cette distinction de raison n'établit pas une distinction réelle entre la bonté et la puissance de Dieu. Donc il en faut dire autant de la paternité et de la filiation.

savoir si les relations existent en Dieu, *secundum esse in*, ou si elles y existent *secundum esse ad*. Saint Thomas est pour ce dernier sentiment, qui parait le seul soutenable, parce que les personnes divines ne se distinguent entre elles que par les relations opposées qu'elles ont l'une à l'autre.

(1) C'est la conséquence contraire, puisque le langage humain est dans l'impuissance de rendre tout ce qu'il y a en Dieu de perfection.

(2) Cet article est une réfutation directe de l'hérésie de Sabellius, qui fut condamnée par le premier concile de Nicée et par un concile tenu à Rome sous le pape saint Sylvestre.

3. Il n'y a de distinction réelle en Dieu que les distinctions d'origine. Or, il semble qu'une relation ne puisse naître d'une autre. Donc les relations ne sont réellement pas distinctes entre elles.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce dit (*De Trin.*) : La substance fait en Dieu l'unité, et la relation fait la multiplicité dans la Trinité. Donc, si les relations n'étaient pas réellement distinctes entre elles, il n'y aurait pas en Dieu une Trinité réelle, il n'y aurait qu'une Trinité de raison; ce qui est l'erreur de Sabellius.

CONCLUSION. — Les relations divines sont réellement distinctes entre elles, non dans un sens absolu, mais dans un sens relatif.

Il faut répondre que si on reconnaît un attribut à un être, on doit lui reconnaître tout ce qui est compris dans la nature même de cet attribut. Ainsi tout être qu'on appelle homme doit être reconnu pour un être raisonnable. Or, la relation implique de sa nature rapport d'une chose à une autre, et ce rapport doit être tel qu'une chose soit relativement opposée à l'autre. Les relations en Dieu étant réelles, il faut que leur opposition soit réelle aussi. Cette opposition implique dans sa nature une distinction. Donc il faut qu'il y ait en Dieu une distinction réelle qui repose, non sur son être absolu qui est son essence dans laquelle réside sa suprême unité et sa souveraine simplicité, mais sur les relations qui sont en lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après Aristote (*Phys.* lib. III, text. 21), ce principe : *les êtres qui sont identiques à un seul et même être sont aussi identiques entre eux* (1), ne s'applique qu'aux êtres qui sont rationnellement et réellement identiques, comme la tunique et l'habit; mais il n'est pas applicable aux êtres qui diffèrent rationnellement. Ainsi, comme le dit Aristote lui-même, quoique l'activité et la passivité se rapportent également au mouvement, ce n'est pas à dire qu'elles sont une seule et même chose. Car dans l'activité il y a un rapport qui indique la communication du mouvement, et dans la passivité il y a un autre rapport qui indique que le mouvement est reçu. De même, quoique la paternité et la filiation soient l'une et l'autre une seule et même chose avec l'essence divine, cependant ces deux relations impliquent dans leurs raisons propres des rapports opposés. Donc elles sont distinctes entre elles.

Il faut répondre au *second*, que la puissance et la bonté n'impliquent pas un rapport d'opposition. Par conséquent il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les relations, à proprement parler, ne naissent pas ou ne procèdent pas l'une de l'autre, cependant elles sont opposées entre elles suivant qu'un être procède d'un autre.

ARTICLE IV. — N'Y A-T-IL EN DIEU QUE QUATRE RELATIONS RÉELLES : LA PATERNITÉ, LA FILIATION, LA SPIRATION ET LA PROCESSION (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait en Dieu d'autres relations réelles que les quatre suivantes : la paternité, la filiation, la spiration et la procession. Car il y a en Dieu les relations du sujet qui comprend à l'objet compris, du sujet qui veut à l'objet voulu ; ces relations paraissent réelles, et cependant elles ne sont pas comprises parmi les précédentes. Il y a donc en Dieu plus de quatre relations.

2. Les relations réelles sont prises en Dieu de la procession intelligible du

(1) Saint Thomas, comme on le voit, se garde bien de répondre, avec quelques auteurs scolastiques, que ce principe n'est pas applicable à la Trinité ; ce que blâme avec raison Leibnitz, en disant que ce qui est contradiction dans les termes l'est partout. Saint Thomas le distingue, et prouve que sa doctrine n'a rien d'opposé à la logique.

(2) Tous les théologiens sont d'accord sur ce point, qui est d'ailleurs fondamental.

Verbe. Or, les relations intelligibles se multiplient à l'infini, comme le dit Avicenne. Donc en Dieu il y a une infinité de relations réelles.

3. Les idées sont en Dieu de toute éternité, comme nous l'avons dit (quest. xv, art. 1). Elles ne sont distinctes entre elles qu'en raison du rapport qu'elles ont avec les choses qu'elles signifient, comme nous l'avons prouvé (quest. xv, art. 2). Donc il y a en Dieu un nombre immense de relations éternelles.

4. L'égalité, la ressemblance et l'identité sont des relations, et elles sont en Dieu de toute éternité. Donc il y a en Dieu de toute éternité plus de quatre relations.

Mais c'est le *contraire*. Il semble même qu'il y en ait moins. Car, dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 23), c'est le même chemin qui conduit d'Athènes à Thèbes et de Thèbes à Athènes. Il semble donc pour cette raison que la relation du père au fils qu'on appelle paternité, soit la même que celle du fils au père, qu'on appelle filiation. Dans ce sens il n'y aurait pas quatre relations en Dieu.

CONCLUSION. — Il n'y a en Dieu que quatre relations réelles : la paternité, la filiation, la spiration et la procession. Ce sont les seules relations qui existent réellement en Dieu et qui y soient intrinsèquement.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Met.* lib. v, text. 20), toute relation se fonde ou sur la quantité, comme le double et la moitié, ou sur l'activité et la passivité, comme ce qui fait et ce qui est fait, le père et le fils, le maître et le serviteur, etc. Puisque la quantité n'est pas en Dieu et que, selon l'expression de saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 1), il est grand sans mesure, il faut que la relation réelle qui est en lui soit fondée sur l'activité intrinsèque de Dieu, mais non sur cette activité par laquelle il produit des êtres en dehors de lui ; parce que les relations de Dieu à la créature ne sont point, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 7), des relations qui existent réellement en lui. On ne peut donc admettre en Dieu d'autres relations réelles que celles qui sont fondées sur les actions qui déterminent non ses processions extérieures ou *ad extrà*, mais ses processions intérieures ou *ad intrà*. Or, il n'y a que deux processions de cette sorte, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 3). L'une qui est la procession du Verbe émane de l'action de l'intelligence ; l'autre qui est la procession de l'amour émane de l'action de la volonté. Pour chacune de ces processions il faut admettre deux relations opposées, dont l'une appartient à celui qui procède du principe et l'autre au principe lui-même. La procession du Verbe s'appelle génération, d'après l'expression propre qu'on emploie pour les êtres vivants. Or, dans les êtres parfaits la relation du principe générateur reçoit le nom de *paternité*, tandis que celle du sujet engendré s'appelle *filiation*. Mais la procession de l'amour n'a pas de nom propre, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 4). Il en est de même des relations qui en dérivent. Mais on appelle la relation du principe de cette procession *spiration* et la relation du sujet qui en procède *procession*, quoique ces noms conviennent aux processions ou aux origines elles-mêmes et non aux relations qu'elles déterminent.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand le sujet qui comprend et l'objet compris, le sujet qui veut et l'objet voulu ne sont pas une seule et même chose, il peut y avoir une relation réelle, comme celle qui existe en nous entre la science et son objet, entre celui qui veut et la chose qu'il veut. Mais en Dieu le sujet qui comprend et l'objet compris sont absolument une seule et même chose, parce qu'en se comprenant il comprend tout le reste. Pour la même raison il y a identité entre la volonté et son

objet. Il ne peut donc pas y avoir en Dieu de relations réelles entre ces choses, puisque ce n'est qu'un rapport du même au même. Mais la relation du Verbe est réelle, parce que le Verbe est compris comme procédant par l'action des choses intelligibles, mais non comme une chose comprise. Car quand nous avons l'idée d'une pierre, ce que l'intellect conçoit d'après la chose qu'il a comprise, nous lui donnons le nom de Verbe.

Il faut répondre au *second,* qu'en nous les relations intelligibles se multiplient à l'infini, parce que c'est par un premier acte que l'homme comprend une pierre, c'est par un second acte qu'il comprend qu'il a cette intelligence, et ainsi de suite, de telle sorte que les actes de l'intelligence et par conséquent les relations intellectuelles se multiplient indéfiniment. Or, il n'en est pas ainsi en Dieu, parce qu'il comprend tout d'un seul et même acte.

Il faut répondre au *troisième,* que Dieu comprend tous les rapports d'idées. Leur pluralité ne prouve pas qu'il y ait en lui plusieurs relations, mais seulement que Dieu connaît une multitude de rapports (1).

Il faut répondre au *quatrième,* que la ressemblance et l'égalité ne sont pas en Dieu des relations réelles, mais des relations de raison, comme nous le verrons (quest. XLII, art. 3 ad 4).

Il faut répondre au *cinquième,* que d'un terme à un autre le chemin est le même, peu importe lequel on choisisse pour point de départ, mais que cependant les rapports sont divers. On ne peut donc pas dire que la relation du père au fils soit la même que celle du fils au père. On ne pourrait le conclure que d'une chose absolue qui tiendrait le milieu entre deux extrêmes (2).

QUESTION XXIX.

DES PERSONNES DIVINES.

Après avoir préalablement exposé ce qu'il était nécessaire de connaître sur les processions et les relations, il faut maintenant en venir aux personnes divines. — Des considérations générales nous passerons ensuite aux considérations particulières. Ainsi nous traiterons d'abord des personnes divines en général et nous considérerons ensuite chacune d'elles en particulier. — Touchant les personnes divines en général nous aurons quatre questions principales à traiter. Nous nous occuperons 1° de la signification du mot personne; 2° du nombre des personnes; 3° de ce qui est la conséquence du nombre et de ce qui lui est opposé, comme la diversité, la ressemblance, etc.; 4° de ce qui a rapport à la connaissance des personnes. — A l'égard de la signification du mot personne, quatre questions se présentent : 1° Quelle est la définition du mot personne? — 2° Le mot *personne* signifie-t-il la même chose que les mots *essence, substance,* et *hypostase?* — 3° Peut-on employer le mot *personne* en parlant de la sainte Trinité? — 4° Que signifie ce mot quand on l'applique à la sainte Trinité?

ARTICLE I. — DE LA DÉFINITION DE LA PERSONNE (3).

1. Il semble qu'on ne puisse admettre cette définition que donne Boëce dans son livre (*des Deux Natures*) : *La personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable.* Car aucun être singulier (*singulare*) ne se définit. Or, la personne est un être singulier. Donc on a tort de la définir.

2. Le mot *substance,* employé dans la définition de la personne, s'entend de la substance première, ou des substances secondes. S'il s'entend de la

(1) Comme il les connaît par un seul acte, c'est pour ce motif qu'il n'y a pas pluralité.

(2) Par exemple, si le milieu était absolu comme la ligne qui est entre deux points, il serait toujours le même; mais la relation du Père au Fils est spécifiée par le Fils, et celle du Fils au Père par le Père; la filiation et la paternité sont donc différentes.

(3) Il est essentiel de bien saisir cette définition, puisque c'est là la base de toute la discussion.

substance première, il était inutile d'ajouter le mot *individuelle*, parce que la substance première ne peut pas être autrement. S'il s'entend de la substance seconde, l'épithète est fausse et contradictoire. Car on appelle substances secondes les genres ou les espèces, et non les individus. Donc cette définition est mal faite.

3. On ne doit pas mettre dans une définition de chose un mot d'intention (1). En effet, il ne serait pas bien de dire que l'homme est une espèce d'animal. Car le mot *homme* est un mot de chose, et le mot *espèce* est un mot d'intention. Donc, puisque le mot personne est un mot de chose (car il signifie une substance d'une nature raisonnable), on ne peut lui donner l'épithète d'*individuelle*, qui est un mot d'*intention*, et qui entre dans sa définition.

4. La nature, d'après Aristote (*Phys.* lib. II, text. 3), est le principe du mouvement et du repos dans le sujet où elle existe par elle-même et non par accident. Or, la personne existe dans les êtres qui ne se meuvent pas, comme Dieu et les anges. Donc, pour définir la personne, il eût été mieux d'employer le mot *essence* que le mot *nature*.

5. On pourrait dire de l'âme humaine, considérée à part, qu'elle est *la substance individuelle d'une nature raisonnable*. Elle n'est cependant pas une personne. Donc la définition que Boëce donne de la personne n'est pas convenable.

Mais c'est le *contraire*. Cette définition est de Boëce qui fait ici autorité.

CONCLUSION. — La personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable.

Il faut répondre que, quoique l'universel et le particulier soient dans tous les genres, cependant l'individuel se trouve d'une manière spéciale dans le genre de la substance. Car la substance s'individualise par elle-même, tandis que les accidents s'individualisent par leur sujet, qui est la substance elle-même. Ainsi, on ne parle de la blancheur qu'autant qu'elle existe dans tel sujet. C'est pourquoi il est convenable qu'on donne aux individualités substantielles un nom spécial, de préférence aux autres, et qu'on les nomme hypostases ou premières substances (2). — De plus, le particulier et l'individuel existe d'une manière plus spéciale et plus parfaite dans les substances raisonnables qui sont maîtresses de leurs actes. Car ces substances ne sont pas seulement mues comme les autres êtres, mais elles agissent par elles-mêmes. Or, il n'y a que les individus qui agissent. C'est pourquoi les individus raisonnables ont reçu entre toutes les autres substances un nom spécial qui les distingue, et ce nom c'est le mot *personne*. C'est pour cela que dans la définition de la personne nous avons dit que c'était une *substance individuelle* pour exprimer ce qu'elle a de singulier dans le genre de la substance, et nous avons ajouté qu'elle était *d'une nature raisonnable* pour signifier une individualité du genre des substances raisonnables.

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoiqu'on ne puisse définir tel ou tel être singulier, cependant on peut définir en général ce qui constitue la singularité de chaque être. C'est ainsi qu'Aristote définit la substance première (voy. les *Cat.* au ch. *De la substance*), et Boëce la personne.

Il faut répondre au *second*, que, d'après quelques philosophes, le mot substance, qui entre dans la définition de la personne, est pris pour la substance première, qui est l'hypostase. Néanmoins, il n'est pas inutile d'ajouter l'épithète d'*individuelle*, parce que par le mot d'*hypostase*, ou

(1) *Nomen intentionis* est ici par opposition au *nomen reale*; le premier n'exprime que les choses de raison et le second les choses réelles.

(2) Aristote appelle substance première les individus comme Pierre, Paul, etc.; et donne le nom de substance seconde, aux genres et aux espèces, comme l'homme, l'animal.

de substance première, on exclut l'univerel et le partitif. Car nous ne disons pas que l'homme en général soit une hypostase, ni que la main, qui est une des parties de l'homme, en soit une aussi. Puis, par le mot *individuel* on refuse le titre de personne à tout être qui peut être assumé par un autre. Ainsi, la nature humaine dans le Christ n'est pas une personne, parce qu'elle est assumée par un être plus digne, qui est le Verbe de Dieu. Mais il vaut mieux dire que la substance est prise dans la définition de la personne d'une manière générale, qu'on peut entendre par ce mot la substance première et la substance seconde, mais que par l'addition de l'épithète d'*individuelle* on est obligé de l'entendre de la substance première (1).

Il faut répondre au *troisième*, que les différences substantielles ne nous étant pas connues, et n'ayant pas de noms dans notre langue, nous sommes obligés de les remplacer par des différences accidentelles. Comme si l'on disait par exemple : Le feu est un corps simple, chaud et sec. Car les accidents propres sont les effets des formes substantielles et les manifestent. De même on peut employer les noms des intentions pour définir les choses, en leur donnant le sens de quelques noms de choses qui ne sont pas usités. C'est ainsi qu'on fait entrer le mot *individuel* dans la définition de la personne, pour désigner une manière de subsister qui convient aux substances particulières.

Il faut répondre au *quatrième*, que, d'après Aristote (*Met.* lib. v, text. 5), le mot de nature a été d'abord employé pour exprimer la génération des êtres vivants, c'est-à-dire la naissance. Comme cette génération provient d'un principe intrinsèque, on a étendu la signification de ce mot au principe intrinsèque de tout mouvement. C'est ainsi qu'Aristote définit la nature (*Phys.* lib. ii, text. 3). Ce principe étant formel ou matériel, on a appliqué le mot *nature* en général à la matière aussi bien qu'à la forme. Et parce que l'essence de chaque chose est complétée par la forme, on a appelé nature l'essence de chaque chose en général, c'est-à-dire ce qu'exprime sa définition. C'est dans ce sens qu'il faut prendre le mot nature dans la définition que nous avons donnée de la personne. C'est ce qui fait dire à Boëce que la nature est ce qui détermine la différence spécifique d'un être. Car la différence spécifique se prend de la forme propre de la chose, et complète sa définition. C'est pourquoi il est mieux, dans la définition de la personne qui est quelque chose de particulier, d'individuel dans un genre déterminé, d'employer le mot *nature* que celui d'*essence*, qui désigne l'être dans ce qu'il a de plus général.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'âme n'est qu'une partie de l'espèce humaine. C'est pourquoi, comme elle n'en est pas moins, toute séparée qu'on la suppose, appelée à vivre en union avec un autre être, on ne peut pas dire que c'est une substance individuelle, c'est-à-dire une hypostase ou une substance première, pas plus qu'on ne peut le dire de la main ou de toute autre partie de l'homme. C'est pour ce motif que ni la définition de la personne, ni son nom ne lui conviennent.

ARTICLE II. — LA PERSONNE EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE L'HYPOSTASE, LA SUBSISTANCE ET L'ESSENCE (2)?

1. Il semble que la personne soit la même chose que l'hypostase, la sub-

(1) Le mot *substance* ou *subsistance* indique un être qui subsiste par lui-même, et montre qu'on ne peut donner le nom de *personne* à des accidents, et le mot *individuelle* indique que la substance est singulière, complète et incommunicable à un autre suppôt.

(2) La définition de tous ces termes est essentielle pour éviter les équivoques dans lesquelles on peut tomber.

sistance et l'essence. Car Boëce dit, dans son livre *des Deux Natures*, que les Grecs ont donné le nom d'hypostase à la substance individuelle de la nature raisonnable. Or, cette substance est précisément ce que nous entendons par le mot *personne*. Donc la personne est absolument la même chose que l'hypostase.

2. Comme nous disons qu'il y a en Dieu trois personnes, de même nous disons qu'il y a trois subsistances. Il n'en serait pas ainsi si la personne n'était pas la même chose que la *subsistance*. Donc la personne signifie la même chose que la subsistance.

3. Boëce dit encore (*in comment. Prædic.*) que l'essence signifie ce qui est composé de matière et de forme. Or, ce qui est composé de cette manière, c'est la substance individuelle, c'est-à-dire ce que l'on appelle *hypostase*, et *personne*. Donc tous les noms préalablement cités paraissent avoir le même sens.

4. Il en est cependant autrement, car Boëce dit (*in Lib. de duab. nat.*): Les genres et les espèces ne sont que des subsistances, mais les individus sont des substances. Car le mot *subsistance* vient du verbe *subsistere*, et le mot *substance*, ou *hypostase*, vient du verbe *substare*. Puisque les genres et les espèces ne peuvent être des substances ou des hypostases, il s'ensuit que l'hypostase ou la personne ne signifient pas la même chose que la subsistance.

5. Boëce dit encore (*in comment. Prædic.*) que l'hypostase est la matière, la subsistance la forme. Or, la forme et la matière ne sont pas la même chose que la personne. Donc la personne diffère de l'hypostase et de la subsistance.

CONCLUSION. — A l'égard des substances raisonnables, le mot personne a le même sens que ceux de subsistance, de substance, d'essence et d'hypostase, à l'égard des substances en général.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Met.* lib. v, text. 15), le mot *substance* peut s'entendre de deux manières : 1° On appelle substance l'essence ou la quiddité de la chose qu'implique sa définition ; ainsi, nous disons que la définition exprime la substance de la chose. Les Grecs appellent cette substance οὐσίαν, mot que nous traduisons par celui d'essence. 2° On appelle substance le sujet ou le suppôt qui subsiste dans le genre de la substance. Dans l'acception générale la plus étendue, le mot suppôt est celui que l'on emploie, mais on peut encore se servir des mots *choses de nature*, *hypostases*, *subsistance*, suivant les divers aspects sous lesquels on considère la substance. Ainsi, on l'appelle *subsistance* quand elle existe par soi-même sans le secours d'aucun autre être. Car nous disons des êtres qui existent en eux-mêmes, et non dans un autre sujet, qu'ils subsistent. Nous appelons *chose de nature* ou *essence* ce qui est commun à tous les êtres d'un même genre. L'homme est par exemple une *chose de la nature humaine*, c'est-à-dire qu'il y a en lui ce qui constitue l'humanité. Enfin, nous donnons le nom d'*hypostase* ou de *substance* à tout sujet qui soutient ses propres accidents. Ce que ces trois mots expriment quand on les applique en général à toute espèce de substance, le mot *personne* l'exprime quand on l'applique en particulier aux substances raisonnables.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en grec le mot *hypostase* (1)

(1) Le mot grec d'*hypostase* a été le sujet des discussions les plus vives, précisément à cause du double sens qu'il présente. Après le concile de Nicée, les catholiques se divisèrent entre eux pour savoir si l'on devait admettre en Dieu une ou trois hypostases. La difficulté provenait de ce que les uns entendaient par hypostase l'essence et les autres la personne. Ce ne fut qu'après de longs dé-

signifie, dans son sens propre et direct, tout individu substantiel, c'est-à-dire toute substance qui subsiste par elle-même. Mais on est maintenant dans l'usage d'entendre par ce mot un individu de nature raisonnable.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous disons qu'en Dieu il y a trois personnes ou trois substances, les Grecs disent qu'il y a trois hypostases. Le mot de *substance* répond, à la vérité, par son étymologie, au mot hypostase. Mais comme parmi nous tantôt ce mot signifie essence, et tantôt hypostase, pour éviter toute équivoque et toute essence, on a mieux aimé traduire le mot hypostase par celui de *subsistance* que par celui de *substance.*

Il faut répondre au *troisième*, que l'essence, à proprement parler, est ce que la définition renferme. Or, la définition comprend les principes constitutifs de l'espèce, et non ceux de l'individu. Par conséquent, dans les choses qui se composent de forme et de matière, l'essence comprend non-seulement l'un de ces éléments, mais en général l'être qui en est composé, c'est-à-dire les principes constitutifs de son espèce. Mais l'être qui est composé de telle matière et de telle forme déterminée est une hypostase et une personne. Car l'âme, la chair et les os appartiennent en général à la nature humaine. Mais telle âme en particulier, telle chair, tels os appartiennent à tel ou tel homme individuellement. C'est ce qui fait que l'hypostase et la personne ajoutent à la nature de l'essence les principes qui l'individualisent, et qu'elles ne sont pas une seule et même chose avec l'essence dans les êtres où il y a matière et forme, comme nous l'avons dit en traitant de la simplicité de Dieu (quest. III, art. 3).

Il faut répondre au *quatrième*, que Boëce dit que les genres et les espèces subsistent, dans le sens qu'il y a des individus qui subsistent dans tous les genres et dans toutes les espèces compris dans la catégorie de la substance. Ce qui ne signifie pas que les espèces et les genres subsistent eux-mêmes; car il n'y a que Platon qui ait supposé que les espèces existaient à part sans les individus (1). Mais on dit que ces mêmes individus sont des substances (*substare*), par rapport aux accidents qui sont en dehors de la nature du genre et de l'espèce.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'individu, qui se compose d'une matière et d'une forme, soutient par sa matière les accidents. C'est pourquoi Boëce dit (*De Trinit.* lib. II) qu'une forme simple ne peut être un sujet. Mais ce qui subsiste par lui-même doit à sa forme qui ne s'ajoute pas à une chose subsistante, mais qui donne à la matière son être actuel, de subsister ainsi comme individu. C'est pourquoi il attribue l'hypostase à la matière et la subsistance (οὐσίωσιν) à la forme, parce que la matière est le principe de la substance, et la forme celui de la subsistance.

ARTICLE III. — LE NOM DE PERSONNE CONVIENT-IL A DIEU (2)?

1. Il semble qu'en parlant de Dieu on ne doive pas employer le mot de *personne*. Car, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), personne ne doit jamais avoir la présomption de rien dire, même de rien penser touchant la

bats qu'on finit par s'entendre. Le P. Pétau a parfaitement résumé toutes ces discussions (*Vid.* Pet. lib. IV, cap. 1 et 4).

(1) Nous avons déjà dit que c'était le vice de sa théorie.

(2) Cet article est une réfutation des déistes, qui ne veulent pas admettre de personnes en Dieu. Il combat aussi ceux qui, comme Laurent Valla, ont eu la témérité d'avancer que le mot *personne* n'exprimait qu'une qualité. Les sociniens, qui disaient qu'il n'y avait pas en Dieu plusieurs personnes, et les sabelliens sont tombés dans la même erreur.

suressentielle et mystérieuse nature de Dieu, que ce que le Saint-Esprit nous a dit dans les saintes Écritures. Or, le mot *personne* n'est employé ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, à l'égard de Dieu. Donc il y a de la témérité à se servir de cette expression.

2\. Boëce dit (*Lib. de duab. nat.*) : Le mot *personne* semble emprunté primitivement aux personnages qui paraissaient sur la scène, pour y jouer une tragédie ou une comédie. Car le mot latin *persona* vient du verbe *personare* qui signifie retentir à travers, parce que le bruit s'échappe avec plus de violence quand l'air a été comprimé d'une manière quelconque. Les Grecs ont donné le nom de πρόσωπα (1) aux masques que les acteurs mettaient devant eux pour voiler leur visage. Or, une pareille expression ne peut convenir à Dieu que métaphoriquement. Donc on ne s'en sert pas à son égard dans un autre sens.

3\. Toute personne est une hypostase. Or, le mot d'hypostase ne semble pas convenir à Dieu, puisque, d'après Boëce, il signifie ce qui supporte les accidents, et qu'en Dieu il n'y a pas d'accidents. Saint Jérôme dit d'ailleurs que sous ce beau nom d'hypostase il y a du poison (*Epist. ad Damas.*). Donc on ne doit pas plus employer le mot *personne*.

4\. Quand la définition d'une chose ne convient pas à un être, la chose définie ne lui convient pas non plus. Or, la définition de la personne, que nous avons donnée (art. 1), ne paraît pas convenir à Dieu. D'abord la raison suppose une connaissance discursive qui n'est pas en Dieu, comme nous l'avons prouvé (quest. XIV, art. 12), et pour ce motif on ne peut pas dire que Dieu a une nature raisonnable. On ne peut pas dire davantage qu'il est une substance individuelle, puisque la matière est le principe de l'individualité et qu'il est absolument immatériel. Enfin, le mot substance ne lui convient pas puisqu'il n'y a pas en lui d'accidents. Donc on ne peut pas se servir en parlant de Dieu du mot *personne*.

Mais c'est le *contraire*. Car nous lisons dans le Symbole de saint Athanase : *Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit.*

CONCLUSION. — Comme on applique à Dieu tous les noms qui expriment une perfection, on peut lui attribuer le nom de *personne*, mais dans un sens plus élevé que quand on l'attribue aux créatures.

Il faut répondre que le mot *personne* exprime ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, c'est-à-dire l'être qui subsiste avec une nature raisonnable. Or, comme toute perfection possible convient à Dieu puisqu'il est dans son essence de réunir tout ce qui est parfait, il est convenable d'employer ce mot en parlant de lui, non pas cependant dans le même sens que quand nous parlons des créatures, mais dans un sens plus élevé. Au reste, il en est de même de tous les noms que nous empruntons aux créatures pour les donner à Dieu, comme nous l'avons montré (quest. XIII, art. 3) en parlant des noms divins.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à la vérité on ne trouve ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament le mot de *personne* employé pour Dieu, mais que dans une multitude d'endroits de l'Écriture sainte on dit de lui l'équivalent ; par exemple on dit qu'il est souverainement l'être par lui-même, qu'il est l'être intelligent par excellence. Or, si on ne devait absolument user à l'égard de Dieu que des expressions qui se trouvent dans

(1) Le mot grec et le mot latin ont la plus grande affinité ; cependant les théologiens traduisent plus volontiers le mot *persona* par le mot ὑπόστασις, parce qu'ils expriment l'un et l'autre une substance complète qui subsiste par elle-même.

l'Ecriture sainte, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas possibilité de parler de lui dans une autre langue que celle dans laquelle ont été primitivement écrits l'Ancien et le Nouveau Testament (1). Mais la nécessité de combattre les hérétiques nous a obligés à créer des mots nouveaux pour exprimer sur Dieu la foi que l'on a eue dans tous les temps. Cette nouveauté n'est pas du genre de celles que l'on doit éviter, puisqu'elle n'a rien de profane, et qu'elle n'est pas en désaccord avec le sens des saintes Ecritures; car l'Apôtre n'engage à éviter que les nouveautés profanes qui corrompent la foi (I. *Tim.* cap. ult.).

Il faut répondre au *second*, que si le mot de *personne* ne convient pas à Dieu, quand on considère ce mot dans son étymologie, il n'en est plus de même quand on le considère suivant le sens qu'on y attache. Car, comme dans les tragédies et les comédies on représentait des individus fameux, le mot *personne* a été employé pour désigner ceux qui ont une dignité quelconque. De là, dans l'Eglise on a coutume de donner le nom de *personne* à tous les dignitaires. C'est pour ce motif qu'il y en a qui définissent la personne en disant que c'est une hypostase qui se distingue par la propriété inhérente à sa dignité. Et parce qu'il est de la dignité d'un être d'avoir une nature raisonnable, on donne le nom de personne à tout individu de cette nature. Or, la dignité de la nature divine surpasse infiniment toutes les autres. Donc le nom de personne convient à Dieu éminemment.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot d'*hypostase* ne convient pas à Dieu quand on le considère dans son étymologie, puisque Dieu n'est pas un sujet qui supporte des accidents, mais il lui convient si on s'arrête au sens qu'on veut lui faire exprimer, en désignant par là une chose subsistante. Saint Jérôme dit que le poison se cache sous ce nom, parce qu'avant que la signification de ce nom ne fût parfaitement connue chez les Latins, les hérétiques trompaient les simples par ce moyen, en leur faisant reconnaître plusieurs essences comme on reconnaît plusieurs hypostases, et ils les induisaient en erreur d'autant plus facilement, que le mot de *substance* auquel correspond le mot grec ὑπόστασις est en général pris parmi nous pour le synonyme de celui d'essence.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on peut dire que Dieu a une nature raisonnable, ce qui ne signifie pas que la raison est en lui discursive, mais qu'il a en général une nature intelligente. Dieu peut être aussi appelé un individu, sans que la matière soit le principe de son individualité, mais seulement parce que sa substance est incommunicable. Enfin on peut dire qu'il est une substance parce qu'il existe par lui-même. Il y en a cependant qui disent que la définition donnée par Boëce n'est pas la définition de la personne telle qu'elle est en Dieu. C'est pourquoi Richard de Saint-Victor a dit, dans le but de corriger cette définition, que la personne, quand il s'agit de Dieu, est *l'existence incommunicable de la nature divine* (*De Trinit.* lib. IV, cap. 18 et 23).

ARTICLE IV. — LE MOT PERSONNE SIGNIFIE-T-IL RELATION (2)?

1. Il semble que le mot *personne* ne signifie pas en Dieu relation, mais substance. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII, cap. 6) : Quand nous disons la personne du Père nous ne disons pas autre chose que sa substance,

(1) Saint Thomas combat ainsi le sentiment d'Erasme, qui disait, d'après Melchior Canus (*De loc. theolog.* lib. III, cap. 1) : qu'on ne devait rien définir au delà de ce qui est renfermé dans les Ecritures; que tout le reste était des problèmes qu'il fallait renvoyer au jour où nous verrions Dieu face à face.

(2) Cet article a pour but de préciser le sens qu'on doit attacher au mot *personne* et au mot *relation*.

parce que le mot personne est un mot qui lui est propre, et non un mot relatif qui se rapporte au Fils ou au Saint-Esprit, etc.

2. La question *qu'est-ce que* se rapporte à l'essence. Or, saint Augustin dit au même endroit : Quand à l'occasion de ce passage : *Il y en a trois qui rendent témoignage au ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint* ; on se demande : Qu'est-ce que ces trois? on répond : Ce sont trois personnes. Donc le mot *personne* a le même sens que celui d'*essence*.

3. D'après Aristote (*Met.* lib. IV, text. 28), ce que le nom signifie est exprimé par sa définition. Or, nous avons défini la personne, la substance individuelle d'une nature raisonnable (art. 1). Donc le mot *personne* a le sens de celui de *substance*.

4. Pour les anges et les hommes, la personne ne signifie pas une relation, mais quelque chose d'absolu. Donc, s'il signifie en Dieu une relation, il n'a pas le même sens quand on le lui applique que quand on l'applique aux anges et aux hommes.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce dit (*De Trin.*) que tout nom qui appartient aux personnes, signifie une relation. Or, il n'y a pas de nom qui leur appartienne plus que le nom de *personne*. Donc ce nom signifie une relation.

CONCLUSION. — La personne divine signifie une relation d'origine, mais une relation substantielle ou hypostatique qui subsiste dans la nature divine.

Il faut répondre que ce qui fait la difficulté à l'égard des personnes divines, c'est que le mot *personne* se prend au pluriel, contrairement à la nature de tous les noms essentiels à la Divinité, et qu'on ne peut cependant pas le considérer comme un nom relatif, semblable à tous ceux qui expriment une relation. — De là il a semblé aux uns que le mot *personne* signifiait absolument dans son acception propre la même chose que celui d'essence ; comme le mot *Dieu*, le mot *sage*, etc. (1). Mais pour se mettre à l'abri des subtilités des hérétiques, les conciles en ont autorisé l'usage pour exprimer ce qu'il y a de relatif en Dieu, surtout quand on l'emploie au pluriel ou avec un nom partitif ; comme quand nous disons qu'il y a trois personnes en Dieu, qu'autre est la personne du Père, autre la personne du Fils. Quand on s'en sert au singulier, on peut, disent-ils, le prendre pour exprimer ce qu'il y a d'absolu en Dieu et ce qu'il y a de relatif. Mais la raison sur laquelle est fondée leur opinion n'a rien de solide. Car, si le mot *personne* ne signifiait dans sa propre acception rien autre chose que l'essence divine, en disant qu'en Dieu il y a trois personnes ce n'eût pas été le moyen de fermer la bouche aux hérétiques, mais c'eût été au contraire donner prise à leurs calomnies. — D'autres ont dit que le mot *personne* signifiait en Dieu la relation et l'essence (2). Parmi ceux-ci il y en a qui ont prétendu qu'il signifiait directement l'essence, et indirectement la relation, parce que la personne est une, pour ainsi dire, par elle-même, mais que l'unité appartient à l'essence ; et que ce qui est par soi-même implique indirectement relation. Car on comprend que le Père existe par lui-même et qu'il se distingue du Fils par une relation. D'autres ont dit au contraire qu'il signifiait directement la relation et indirectement l'essence, parce que dans la définition de la personne le mot *nature* n'y entre qu'indirectement. Ces derniers se sont le moins écartés de la vérité. — Pour éclaircir cette question il faut observer que l'espèce peut renfermer dans sa signification ce que ne renferme pas le genre. Ainsi dans le mot *homme* il y a l'idée d'être raisonnable qui

(1) Il paraît que cette opinion fut celle de Hugues de Saint-Victor.

(2) Ce sentiment était celui du *Maître des sentences* (dist. XXVI).

n'est pas comprise dans le mot animal. Par conséquent autre chose est de demander la signification du mot animal en général, et la signification du mot animal appliqué en particulier. De même, autre est la signification du mot personne en général, et autre la signification du mot personne appliqué à la sainte Trinité. Car on appelle personne en général, la substance individuelle d'une nature raisonnable, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, l'individu est quelque chose d'indistinct en soi, mais de distinct à l'égard de tout le reste. Donc le mot *personne,* à quelque nature qu'on l'approprie, signifie quelque chose d'individuel et de distinct dans cette nature. Ainsi, dans la nature humaine elle signifie : telles chairs, tels os, telle âme; en un mot, tous les principes qui individualisent l'homme. Et quoique ces éléments n'entrent pas dans la définition de la personne en général, ils entrent cependant dans la signification de la personne humaine. Or, dans la Trinité, il n'y a pas d'autres distinctions que celles que produisent les relations d'origine, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 2 et 3). Ainsi, en Dieu la relation n'est pas comme un accident inhérent à son sujet, mais elle est l'essence divine elle-même. Par conséquent, elle subsiste, comme l'essence divine subsiste; et comme la déité est Dieu, de même la paternité divine est Dieu le Père qui est une personne divine. En Dieu, la personne signifie donc la relation, mais la relation subsistante; c'est-à-dire elle signifie la relation à la manière de la substance, qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine, bien que ce qui subsiste dans la nature divine ne soit rien autre chose que la nature divine elle-même. Dans ce sens il est vrai que le mot *personne* signifie *directement* la relation et *indirectement* l'essence. Ce qui ne veut pas dire toutefois qu'il signifie la relation, en tant que relation, mais à la manière de l'hypostase. — On pourrait dire aussi que le mot *personne* signifie *directement* l'essence et *indirectement* la relation, en tant que l'essence est la même chose que l'hypostase. Car dans la Trinité l'hypostase est distinguée par la relation, et la relation n'entre qu'indirectement dans la nature de la personne. D'ailleurs il est vrai qu'avant les subtilités des hérétiques, le sens du mot personne n'était pas ainsi déterminé. On ne l'employait guère que dans un sens absolu, mais ensuite on a distingué tout ce qu'il avait de relatif, non pas seulement d'après l'usage, mais d'après sa propre signification (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *personne* se rapporte directement à l'être qui est revêtu de ce titre et non à un autre, parce qu'il exprime une relation non dans un sens purement relatif, mais d'une manière substantielle, hypostatique. C'est pourquoi saint Augustin dit qu'il signifie l'essence parce qu'en Dieu l'essence est la même chose que l'hypostase, puisqu'en lui l'être et la manière d'être ne diffèrent pas.

Il faut répondre au *second*, que la question *qu'est-ce que* a quelquefois pour objet la nature de l'être qu'exprime sa définition. Ainsi quand on dit : *qu'est-ce que l'homme?* on répond : c'est un animal raisonnable et mortel. D'autres fois elle a pour objet le suppôt. Ainsi, quand on dit : *Qu'est-ce qui nage dans la mer ?* on répond : les poissons. C'est ainsi qu'on répond à ceux qui demandent : *qu'est-ce que les trois qui rendent témoignage*..... ce sont trois personnes.

Il faut répondre au *troisième,* que dans l'intelligence de la substance individuelle, c'est-à-dire distincte ou incommunicable, on comprend en Dieu la relation comme nous venons de le dire (*in corp. art.*).

(1) Cette même question se trouve longuement développée dans le commentaire de saint Thomas sur le *Maître des sentences* (liv. I, dist. XXIII, art. 3).

Il faut répondre au *quatrième*, que la diversité dans les espèces n'empêche pas d'entendre dans le même sens le mot générique sous lequel elles sont comprises. Car, quoique la définition du cheval diffère de celle de l'âne, cependant le mot animal est pris pour l'un et l'autre dans le même sens, parce qu'il leur convient également. Ainsi, quoique dans la définition de la personne divine on comprenne une relation qui n'existe ni dans la personne de l'ange, ni dans la personne humaine, il ne s'ensuit pas que le mot personne ait un sens opposé suivant ces diverses applications. Il ne faudrait pas dire non plus qu'il a absolument le même sens, soit qu'on l'applique à Dieu, soit qu'on l'applique aux créatures, parce qu'il n'y a pas de nom qui soit ainsi *univoque*, quand il s'agit de Dieu et des créatures, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 5).

QUESTION XXX.

DE LA PLURALITÉ DES PERSONNES DIVINES.

Il faut ensuite traiter de la pluralité des personnes divines. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu? — 2° Combien y en a-t-il? — 3° Que signifient en Dieu les termes numériques? — 4° Le mot personne est-il commun aux trois personnes?

ARTICLE I. — FAUT-IL ADMETTRE PLUSIEURS PERSONNES EN DIEU (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas admettre plusieurs personnes en Dieu. Car une personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable. Si on admet en Dieu plusieurs personnes il faudra donc reconnaître en lui plusieurs substances; ce qui paraît hérétique.

2. La pluralité des propriétés absolues n'établit de distinction de personnes ni en Dieu, ni en nous. Donc à plus forte raison la pluralité de relations n'en doit-elle pas établir. Or, il n'y a pas en Dieu d'autre pluralité que celle-là, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 3). Donc on ne peut pas dire qu'en Dieu il y a plusieurs personnes.

3. Boëce dit en parlant de Dieu (*Lib. de Trin.*) que celui-là est véritablement un dans lequel il n'y a aucun nombre. Or, la pluralité suppose le nombre. Donc il n'y a pas en Dieu plusieurs personnes.

4. Partout où il y a un nombre il y a un tout et des parties : si donc en Dieu il y a un certain nombre de personnes, on devra admettre en lui un tout et des parties; ce qui répugne à la simplicité de sa nature.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Athanase dit : Autre est la personne du Père, autre la personne du Fils, autre la personne du Saint-Esprit. Donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit forment plusieurs personnes.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a dans la nature divine plusieurs relations réelles et subsistantes, il faut nécessairement qu'il y ait plusieurs personnes.

Il faut répondre que la pluralité des personnes en Dieu est une conséquence de ce qui précède. Car nous avons montré (quest. préc. art. 4) que le mot personne signifie en Dieu une relation réelle et subsistante qui existe dans sa nature. Nous avons également prouvé (quest. XXVII, art. 1, 3, 4)

(1) La pluralité des personnes a été niée par Simon le Magicien, le premier de tous les hérétiques, qui se disait le Père, le Fils et le Saint-Esprit; par Praxéas, qui confondait le Père avec le Christ, et qui disait que le Père avait souffert; par Noët, qui prétendait que le Christ était la même personne que le Père et le Saint-Esprit; par Sabellius, qui ne reconnaissait pas en Dieu trois personnes distinctes, et qui disait que Dieu prenait tantôt le nom de Père, tantôt le nom de Fils, tantôt le nom d'Esprit Saint; par Paul de Samosate, qui partagea l'erreur de Sabellius; par les priscillianistes, qui disaient que le Christ était le Père, le Fils et le Saint-Esprit; par Servet et par tous les déistes modernes.

la pluralité de ces relations réelles. D'où il suit qu'il y a réellement dans la nature divine plusieurs choses subsistantes, ce qui revient à dire qu'il y a plusieurs personnes.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *substance* qui entre dans la définition de la personne ne signifie pas l'essence, mais le suppôt. Ce qui est évident, puisqu'on ajoute au mot substance l'épithète d'*individuelle*. Pour désigner la substance ainsi comprise les Grecs se servent du mot *hypostase*. C'est pourquoi ils disent trois hypostases, comme nous disons trois personnes. Mais nous n'avons pas l'habitude de dire trois substances dans la crainte qu'il n'y eût une équivoque et qu'on entendît par là trois essences.

Il faut répondre au *second*, que les propriétés absolues qui sont en Dieu, comme la bonté et la sagesse, ne sont pas opposées l'une à l'autre, et que pour ce motif elles ne sont pas réellement distinctes. Car, quoique ces propriétés subsistent véritablement, elles ne forment cependant pas plusieurs choses subsistantes ; ce qui est nécessaire pour constituer plusieurs personnes. Quant aux propriétés absolues qui sont dans les créatures, elles ne subsistent pas quoiqu'elles soient réellement distinctes entre elles, comme la blancheur et la douceur. Mais en Dieu les propriétés relatives sont tout à la fois subsistantes et réellement distinctes l'une de l'autre, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 3). C'est ce qui fait que la pluralité de ces propriétés relatives constitue la pluralité des personnes divines.

Il faut répondre au *troisième*, que par suite de la souveraine unité et simplicité de Dieu on ne reconnaît en lui aucune pluralité absolue, mais cela n'empêche pas qu'il y ait pluralité de relations, parce que les relations se disent de l'un par rappport à l'autre. C'est ce qui fait, comme le dit Boëce, qu'elles ne supposent pas composition dans l'être où elles se trouvent.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a deux sortes de nombres, l'un simple ou *abstrait*, comme deux, trois, quatre, etc., l'autre *concret*, comme deux hommes, deux chevaux. Si en Dieu on admet le nombre d'une manière absolue, abstraite, rien n'empêche qu'en lui il n'y ait un tout et des parties. Toutefois il n'en est ainsi que dans notre esprit, parce que le nombre abstrait n'existe que dans notre entendement. Mais si nous entendons parler du nombre concret tel qu'il existe dans les créatures ; un est une partie de deux, et deux une partie de trois ; ainsi un homme est une partie de deux hommes, deux hommes une partie de trois hommes, etc. Il n'en est pas de même en Dieu, parce que le Père est autant que la Trinité tout entière, comme nous le prouverons (quest. XLII, art. 1 et 4).

ARTICLE II. — Y A-T-IL EN DIEU PLUS DE TROIS PERSONNES (1)?

1. Il semble qu'en Dieu il y ait plus de trois personnes. Car la pluralité des personnes est en raison de la pluralité des propriétés relatives, comme nous l'avons dit dans l'article précédent. Or, comme nous l'avons vu (quest. XXVIII, art. 4), il y a en Dieu quatre relations, la paternité, la filiation, la spiration et la procession. Donc il y a quatre personnes.

2. La nature ne diffère pas plus de la volonté en Dieu que de l'intelligence. Or, dans la Trinité autre est la personne qui procède de la volonté comme l'amour, et autre celle qui procède de la nature, comme le Fils. Donc autre est la personne qui procède de l'intelligence comme le Verbe et autre celle

(1) Cet article attaque les mêmes erreurs que le précédent, puisqu'il réfute tous ceux qui admettent plus ou moins de trois personnes en Dieu. En parlant de chacune des personnes divines, nous ferons connaître les erreurs spéciales auxquelles elles ont donné occasion.

qui procède de la nature comme le Fils. Il suit donc de là qu'il n'y a pas seulement trois personnes en Dieu.

3. Dans les créatures, plus l'être est noble et plus il a de facultés intrinsèquement agissantes; ainsi l'homme a de plus que les animaux l'intelligence et la volonté. Or, Dieu surpasse infiniment toute créature. Donc il n'y a pas seulement en lui une personne qui procède de la volonté et une personne qui procède de l'intelligence, mais il y a encore une infinité de personnes procédant d'une infinité d'autres manières. Donc il y a en Dieu un nombre infini de personnes.

4. Il est de la bonté infinie du Père de se communiquer infiniment en produisant une personne divine. Or, l'Esprit-Saint a également une bonté infinie. Donc il produit aussi une personne divine, celle-ci en produit une autre, et cela à l'infini.

5. Tout ce qui est compris sous un nombre déterminé est mesuré; car le nombre est une mesure. Or, les personnes divines sont immenses, comme le dit saint Athanase; le Père est immense, le Fils immense, le Saint-Esprit immense. Donc elles ne sont pas comprises sous le nombre ternaire.

Mais c'est le *contraire*. Car, dit saint Jean : *Il y en a trois qui rendent témoignage au ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint* (I. *Ep.* v, 7). Et quand on demande : Qu'est-ce que ces trois qui rendent témoignage ? On répond : *Trois personnes*, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. VII, cap. 4). Donc il n'y a en Dieu que trois personnes.

CONCLUSION. — Il n'y a en Dieu que trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Il faut répondre que d'après ce que nous avons dit précédemment (art. préc. et quest. XXIX, art. 4), il est nécessaire d'admettre qu'il n'y a en Dieu que trois personnes. Car nous venons de prouver qu'il y a plusieurs personnes en Dieu, parce qu'il y a plusieurs relations subsistantes réellement distinctes les unes des autres. Or, il n'y a de distinction réelle entre les relations divines qu'autant que ces relations sont opposées. Donc il faut que deux relations opposées appartiennent à deux personnes, et que quand les relations ne sont pas opposées, elles appartiennent à la même. Ainsi la paternité et la filiation étant des relations opposées, elles appartiennent nécessairement à deux personnes. Donc la paternité subsistante est la personne du Père, et la filiation subsistante est la personne du Fils. — Il y a encore deux autres relations qui ne sont pas opposées à celles-ci, mais opposées entre elles. Elles ne peuvent donc appartenir toutes les deux à une seule personne. Il faut dès lors que l'une d'elles convienne aux deux personnes que nous venons de nommer, c'est-à-dire au Père et au Fils, ou que l'une appartienne à l'un et l'autre à l'autre. Or, la *procession* ne peut convenir au Père et au Fils, ni à l'un des deux, puisqu'alors la procession de l'intelligence, qui est une vraie génération divine, établissant paternité et filiation résulterait de la procession d'amour, selon laquelle s'effectuent la spiration et la procession. Ainsi la personne du Père qui engendre et celle du Fils qui est engendré procéderaient de la personne qui spire; ce qui est opposé à ce que nous avons dit (quest. XXVII, art. 3 et 4). Il faut donc que la spiration appartienne au Père et au Fils, puisque cette relation n'est opposée ni à la paternité, ni à la filiation (1), et que par conséquent la *procession* appartienne à une personne autre que ces deux-ci, c'est-à-dire à la personne du Saint-Esprit qui procède de l'amour. Nous pouvons donc con-

(1) Par conséquent, il faut que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.

clure qu'il n'y a que trois personnes dans la Trinité : le Père, le Fils et le Saint-Esprit (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoiqu'il y ait quatre relations en Dieu, cependant l'une d'elles, la spiration, n'est pas séparée de la personne du Père et de la personne du Fils, mais elle leur est commune. Et bien que ce soit une relation, on ne dit pas que c'est une propriété, parce qu'elle ne convient pas exclusivement à une seule personne. Ce n'est pas non plus une relation personnelle, c'est-à-dire une relation qui constitue une personne. Mais la paternité, la filiation et la procession sont appelées des propriétés personnelles, c'est-à-dire des propriétés qui constituent des personnes. Car la paternité est la personne du Père, la filiation la personne du Fils, la procession la personne du Saint-Esprit.

Il faut répondre au *second*, que ce qui procède de l'intelligence, comme le Verbe, procède par manière de ressemblance comme ce qui procède de la nature. C'est ce qui nous a fait dire (quest. XXVII, art. 3) que la procession du Verbe divin est la génération telle que la nature la produit. Mais l'amour ne procède pas comme étant la ressemblance du principe dont il procède, quoiqu'en Dieu l'amour soit coessentiel en tant qu'attribut divin. C'est pourquoi on ne donne pas à la procession de l'amour le nom de génération.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme étant plus parfait que les animaux, a plus de facultés qu'eux intrinsèquement agissantes, parce que sa perfection est celle d'un être composé. De là vient que dans les anges, qui sont plus parfaits et plus simples que l'homme, il y a moins de facultés intrinsèquement agissantes, parce qu'il n'y a en eux ni l'imagination, ni la sensibilité, ni d'autres facultés semblables. Or, en Dieu il n'y a en réalité qu'une seule opération qui est son essence. Mais nous avons montré (quest. XXVII, art. 1 et 4) comment il y a en lui deux processions.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette raison aurait de la valeur si l'Esprit-Saint avait une bonté numériquement autre que celle du Père ; car il faudrait dans ce cas que, comme le Père produit par sa bonté une personne divine, le Saint-Esprit en produisît une au même titre. Mais la bonté du Père est identique à celle du Saint-Esprit. Car il n'y a de distinction en Dieu que celle qu'établissent les relations des personnes. Par conséquent, la bonté convient au Saint-Esprit, suivant qu'il l'a reçue d'un autre, et elle convient au Père suivant qu'il la communique. Or, l'opposition de relation ne permet pas que la relation du Saint-Esprit soit compatible avec une relation qui en ferait le principe d'une autre personne, parce que le Saint-Esprit procède lui-même des autres personnes qui peuvent exister en Dieu.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'un nombre déterminé (si on entend un nombre abstrait qui n'existe que dans l'entendement) a en effet l'unité pour mesure. Mais si on entend le nombre des choses qui existent dans les personnes divines, elles ne sont pas commensurables, parce que, comme nous le prouverons (quest. XLII, art. 1 et 4), les trois personnes ont la même grandeur, et un être ne peut être sa mesure à lui-même.

ARTICLE III. — LES TERMES NUMÉRIQUES SONT-ILS POSITIFS EN DIEU (2)?

1. Il semble que les termes numériques ajoutent quelque chose en

(1) Quoique cette explication ne soit qu'un système, cependant elle rend si parfaitement compte du dogme, qu'il serait difficile de ne pas l'admettre.

(2) La doctrine de saint Thomas est sur ce point absolument conforme à celle des conciles. Le onzième concile de Tolède s'exprime ainsi : *In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis verò substantiâ quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergò hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod in se sunt.* Le concile de Constantinople dit que les termes numériques n'ajoutent qu'une négation : *Sancta Tri-*

Dieu (1). Car l'unité divine est son essence, et tout nombre est l'unité répétée. Donc tout terme numérique signifie en Dieu l'essence. Donc il pose en Dieu quelque chose.

2. Tout ce qu'on dit de Dieu et des créatures convient à Dieu d'une manière plus éminente qu'aux créatures. Or, les termes numériques ajoutent quelque chose aux créatures. Donc à plus forte raison ajoutent-ils quelque chose à Dieu.

3. Si les termes numériques, au lieu d'ajouter, excluent, de telle sorte que l'unité soit exclue par la pluralité, et la pluralité par l'unité, il en résultera pour l'esprit un cercle vicieux qui ne produira que la confusion, ce qui est un inconvénient. Il faut donc que les termes numériques ajoutent en Dieu quelque chose.

Mais c'est le *contraire*. Saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. IV) : En confessant la pluralité des personnes on écarte l'idée d'un être solitaire. Et saint Ambroise ajoute (*De Fid.* lib. I) : Quand nous disons qu'il n'y a qu'un Dieu, l'unité exclut ici la pluralité des dieux, car nous n'admettons pas qu'il y ait en Dieu quantité. D'après ces divers passages, il semble que ces noms ont été employés plutôt négativement que positivement.

CONCLUSION. — Les termes numériques n'ont en Dieu qu'un sens négatif.

Il faut répondre que le Maître des sentences établit que les termes numériques ne sont pas en Dieu positifs, mais négatifs (I. dist. 24). D'autres disent le contraire. — Pour éclaircir cette question il faut observer que toute pluralité suppose une division. Or, il y a deux sortes de division. L'une *matérielle*, qui s'effectue sur ce qui est continu, et qui produit le nombre qui est une espèce de quantité. Cette sorte de nombre ne se rapporte qu'aux choses matérielles qui ont la quantité pour prédicat. L'autre est la division *formelle* qui s'effectue par les formes opposées ou diverses. La multiplicité est le résultat de cette division ; elle n'existe pas dans un genre quelconque, elle est transcendantale, comme quand on dit que l'être est un et multiple. Cette multiplicité ne se rapporte qu'aux choses absolument immatérielles. — Quelques auteurs, ne considérant que la multiplicité qui est une espèce de quantité discrète, et voyant que cette quantité n'existe pas en Dieu, ont prétendu que les termes numériques ne sont pas positifs, mais qu'ils ne sont que négatifs (2). D'autres, considérant cette même multiplicité, ont dit que, comme la science n'existe en Dieu que suivant sa propre nature, et non suivant la nature de son genre (parce qu'en Dieu il n'y a pas de qualité), de même en Dieu le nombre existe suivant sa propre nature, mais non selon la nature de son genre, qui est la quantité. — Pour nous, nous disons que les termes numériques, quand ils sont appliqués à la nature divine, ne se prennent pas du nombre qui est une espèce de quantité ; parce qu'alors ils ne pourraient convenir à Dieu que métaphoriquement, comme toutes les autres propriétés des corps, telles que la largeur, la longueur et le reste. Mais ils sont pris de la multiplicité transcendantale. Or, la multiplicité ainsi entendue est à la pluralité des objets dont elle est le prédicat ce que l'unité absolue est à l'être lui-même. Cette espèce d'unité, comme nous l'avons dit à l'occasion de l'unité de Dieu (quest. XI, art. 1),

nitas numerabilis personalibus est subsistentiis et sancta unitas extrà omnem numerum est, et hæc quidem invisibilem habet divisionem, et inconfusam gerit conjunctionem.

(1) Littéralement, *mettent* en Dieu quelque chose (*ponunt aliquid in divinis*), c'est-à-dire signifient quelque chose de positif. La question est par conséquent celle-ci : Quand nous disons que le Père et le Fils sont deux, le mot *deux* s'entend-il positivement comme le mot père ou sage, ou s'entend-il négativement comme le mot incorporel.

(2) Ce sentiment est celui du ***Maître des sentences*** (dist. XXIV, 1).

n'ajoute rien à l'être; elle en exclut seulement la négation de toute division. Car l'un signifie l'être indivis. C'est pourquoi à quelque chose qu'on l'applique, il signifie un être indivis. Ainsi, quand on l'applique à l'homme, il indique la nature ou la substance de l'homme non divisée. Dans le même sens, quand on parle de choses multiples, la multiplicité ainsi entendue signifie que ces choses sont indivises entre elles. Le nombre, qui est une espèce de quantité, ajoute toujours un accident à l'être; il en est de même de l'unité arithmétique qui est le principe de ce nombre. Mais les termes numériques dont on se sert pour exprimer les personnes divines, n'ajoutent à l'être divin qu'une négation, comme l'a fort bien dit le Maître des sentences. Ainsi, quand nous disons que l'essence est une, le mot *un* signifie l'essence indivise; quand nous disons que la personne est une, le mot un signifie la personne indivise, et quand nous disons qu'en Dieu il y a plusieurs personnes, nous affirmons l'existence de chacune de ces personnes et leur indivision respective, parce qu'il est dans la nature de la multiplicité de se composer d'unités.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'unité transcendantale est plus générale que la substance et que la relation; il en est de même de la multiplicité. Par conséquent on peut appliquer l'unité et la multiplicité ainsi comprises à la substance et à la relation, suivant qu'elles leur conviennent. Ainsi ces noms, quand on les ajoute à l'essence ou à la relation, indiquent d'après leur propre signification la négation de toute division, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second,* que la pluralité, qui ajoute quelque chose aux créatures, est une espèce de quantité qui n'entre pas dans les attributs divins. On ne se sert pour la Trinité que de la multiplicité transcendantale qui n'ajoute rien aux êtres dont elle est le prédicat, et qui ne fait qu'exprimer ce qu'il y a d'indivis dans chacun d'eux.

Il faut répondre au *troisième,* que l'unité n'exclut pas la multiplicité, mais la division qui est rationnellement antérieure à l'unité et à la multiplicité. La multiplicité n'exclut pas non plus l'unité, mais seulement aussi la division à l'égard de chacune des choses dont elle se compose. C'est ce que nous avons exposé plus haut en traitant de l'unité de Dieu (quest. XI, art. 1). Nous ajouterons que les autorités alléguées contre notre sentiment ne lui sont pas réellement opposées. Car quoique la pluralité exclue la solitude et l'unité la pluralité des dieux, il ne résulte cependant pas de là que ces noms n'aient pas d'autre signification. Car le blanc exclut à la vérité le noir, mais le mot de blanc ne signifie pas seulement l'exclusion du noir.

ARTICLE IV. — LE MOT PERSONNE PEUT-IL ÊTRE COMMUN AUX TROIS PERSONNES (1)?

1. Il semble que le mot *personne* ne puisse être commun aux trois personnes. Car les trois personnes n'ont de commun que l'essence. Or, le mot *personne* ne signifie pas directement l'essence. Donc il n'est pas commun aux trois.

2. Ce qui est commun est opposé à ce qui est incommunicable. Or, il est dans la nature de la personne d'être incommunicable, puisque Richard de Saint-Victor fait entrer le mot incommunicable dans la définition de la personne (quest. XXIX, art. 3 ad 4). Donc le mot personne n'est pas commun aux trois.

3. S'il est commun aux trois, cette communauté est réelle ou rationnelle. Or, elle n'est pas réelle parce que dans ce cas les trois personnes n'en feraient qu'une, elle n'est pas non plus purement rationnelle parce qu'alors la personne serait quelque chose d'universel. Or, en Dieu il n'y a rien d'universel

(1) Cet article a pour but d'écarter l'erreur de Sabellius et de tous ceux qui ont confondu les personnes avec l'essence.

ni de particulier, ni genre, ni espèce, comme nous l'avons vu (quest. III, art. 5). Donc le mot personne n'est pas commun aux trois.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII, cap. 4) : Quand on demande, qu'est-ce que ces trois? on répond : Ce sont trois personnes, parce que la personne est ce qu'elles ont de commun.

CONCLUSION. — Le mot de *personne* est un terme commun aux trois personnes divines, non réellement, mais rationnellement, non comme un genre ou une espece, mais comme un individu éminent et transcendant.

Il faut répondre que cette façon de parler indique assez que le mot personne est commun aux trois, puisque nous disons *trois personnes*. Car quand nous disons trois hommes, nous montrons que le mot homme est commun à tous les trois. Il est évident que la communauté de nom n'implique pas celle de la chose, comme la même essence est commune à toutes les trois, parce que dès lors il faudrait admettre que les trois personnes n'en font qu'une, comme elles n'ont qu'une seule essence. — En recherchant quelle était cette communauté de noms, les avis se sont partagés. Les uns ont dit que c'était une communauté de négation (1), parce que la personne comprend dans sa définition le mot *incommunicable*. D'autres ont dit que c'était une communauté d'intention (2), parce que dans la définition de la personne on fait entrer le mot *individuel*; comme si l'on disait, par exemple, que l'espèce est quelque chose de commun au cheval et au bœuf. Mais ces deux sentiments sont erronés, parce que le mot *personne* n'est ni un nom de négation, ni un nom d'intention, mais un nom de chose. — Il faut donc dire que dans les choses humaines le mot *personne* est commun d'une communauté de raison, non comme le genre ou l'espèce, mais comme l'individu vague. Car les noms des genres ou des espèces, comme *homme*, *animal*, sont employés pour exprimer les natures communes, mais non les intentions de ces natures, qu'on exprime par ces mots *genre* ou *espèce* (3). Mais l'individu vague (comme quelque homme) signifie la nature commune avec une manière d'être déterminée qui convient à chaque être de la même espèce, c'est-à-dire qu'on l'emploie pour exprimer ce qui subsiste par soi et qui est distinct du reste. Le nom d'un individu désigné (4) exprime un être déterminé distingué de tous les autres. Par exemple, le nom de Socrate signifie tel corps, tel visage. Il y a toutefois cette différence, c'est que *quelque homme* exprime la nature de l'individu avec la manière d'être qui convient à chaque être de son espèce; tandis que le mot *personne* n'a pas été créé pour signifier la nature, mais pour signifier une chose subsistante dans telle nature (5). Ainsi, ce qu'il y a rationnellement de commun à toutes les personnes divines, c'est que chacune d'elles subsiste dans la nature divine, et qu'elle est distincte des autres. Donc le mot personne est commun rationnellement (6) aux trois personnes divines.

(1) Ce sentiment repose sur la définition de la personne, donnée par Richard de Saint-Victor (*Voyez* quest. XXIX, art. 3).

(2) Cette opinion repose sur la définition de la personne, telle qu'elle est dans Boëce.

(3) Ainsi, les noms de genre ou d'espèce expriment les natures communes sans aucun rapport à la substance.

(4) Remarquez la différence que saint Thomas établit entre l'individu vague et l'individu déterminé, parce que son intention est d'établir que la personne signifie la même chose que l'individu vague, mais d'une autre manière.

(5) La différence qu'il y a entre la personne et l'individu vague, c'est que la personne signifie la manière de subsister avant que de signifier la nature, ce qui ne convient pas à l'individu vague ou transcendant.

(6) Il est commun d'une communauté de raison et non d'une communauté réelle, parce que, dans ce dernier cas, on pourrait dire que la personne des trois suppots est une, comme on dit que l'essence divine des trois personnes est une, ce qui serait hérétique.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objection suppose qu'à la communauté de nom correspond une communauté de choses, ce que nous avons repoussé.

Il faut répondre au *second*, que quoique le mot *personne* soit incommunicable, cependant la manière d'être qu'il exprime peut être incommunicablement commune à plusieurs.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique la communauté soit rationnelle et non réelle, il ne s'ensuit pas néanmoins qu'en Dieu il y ait quelque chose d'universel ou de particulier, qui soit genre ou espèce; d'abord parce que dans l'humanité la communauté de genre ou d'espèce n'est pas la communauté de personnes; ensuite parce que les personnes divines n'ont qu'un seul être, et que pour qu'il y ait genre et espèce il faut qu'il y ait plusieurs êtres qui diffèrent entre eux.

QUESTION XXXI.

DE CE QUI APPARTIENT A L'UNITÉ OU A LA PLURALITÉ DES PERSONNES DIVINES.

Nous devons maintenant nous occuper de ce qui se rapporte à l'unité ou la pluralité des personnes divines. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Du nom même de la sainte Trinité. — 2° Peut-on dire : le Fils est autre que le Père? — 3° L'expression exclusive *seul* peut-elle être jointe à un terme essentiel dans la Trinité? — 4° Pourrait-on ajouter le mot *seul* à un terme personnel?

ARTICLE I. — Y A-T-IL TRINITÉ EN DIEU (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas Trinité en Dieu. Car en Dieu tout mot signifie substance ou relation. Or, le mot Trinité ne signifie pas substance, puisque dans ce cas il conviendrait à chaque personne; il ne signifie pas non plus relation, puisque ce mot n'exprime pas un rapport. Donc on ne doit pas employer le mot *Trinité* quand on parle de Dieu.

2. Le mot *Trinité* semble être un nom collectif, puisqu'il signifie multitude. Or, ce nom ne convient pas à Dieu, puisque l'unité exprimée par un nom collectif est une unité d'espèce inférieure, et qu'en Dieu l'unité est souveraine. Donc le mot Trinité ne convient pas à la Divinité.

3. Tout nombre ternaire est triple. Or, en Dieu il n'y a pas triplicité, puisque la triplicité est une espèce d'inégalité. Donc il n'y a pas non plus Trinité.

4. Tout ce qui est en Dieu est dans l'unité de son essence, parce que Dieu est son essence. S'il y a Trinité en Dieu, il y a donc aussi Trinité dans l'unité de son essence. Et par conséquent il y aurait en Dieu trois unités essentielles, ce qui est hérétique.

5. Dans tout ce qu'on dit de Dieu, le concret est le prédicat de l'abstrait. Ainsi la déité est Dieu, la paternité est le père. Or, on ne peut pas dire que la Trinité est trine, parce que dans ce cas il y aurait en Dieu neuf choses, ce qui est une erreur. Donc il ne faut pas se servir du mot de Trinité quand on parle de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Athanase dit dans son Symbole : qu'on doit adorer l'unité dans la Trinité et la Trinité dans l'unité.

(1) Cet article est une réfutation de l'hérésie des jacobites, de Paul de Samosate, des antitrinitaires, en un mot de tous ceux qui ont attaqué le dogme de la sainte Trinité. Le premier concile de Nicée, ceux de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine, et le troisième concile de Tolède, ont condamné toutes ces erreurs et défini nettement ce que les fidèles doivent croire. Parmi les papes qui ont élevé la voix contre toutes ces erreurs, on distingue Alexandre Ier et Sixte Ier dans leur lettre à tous les fidèles, et Vigile dans sa lettre à Eutherus (cap. 6).

CONCLUSION. — On se sert en Dieu du mot *Trinité* pour exprimer d'une façon déterminée ce que la pluralité exprime d'une manière indéterminée.

Il faut répondre que le mot *Trinité* exprime en Dieu le nombre déterminé des personnes. Nous pouvons donc nous servir du mot Trinité aussi bien que du mot pluralité. Car ce que la pluralité exprime d'une manière générale, indéterminée, le mot Trinité l'exprime d'une façon positive et déterminée.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *Trinité* signifie, d'après son étymologie, l'essence unique des trois personnes, car le mot Trinité équivaut à ceci : l'*unité des trois*. Mais dans sa signification propre ce mot exprime plutôt le nombre des personnes d'une seule et même essence. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire que le Père est la Trinité, parce qu'il ne forme pas trois personnes. Ce mot n'exprime pas non plus les relations mêmes des personnes, mais plutôt le nombre des personnes qui sont en relation entre elles. De là vient que ce n'est pas un nom relatif.

Il faut répondre au *second*, que dans un mot collectif il y a deux choses, la pluralité des suppôts et l'unité de l'ordre auquel ils appartiennent. Ainsi un peuple est une multitude d'hommes appartenant à un ordre quelconque. Le mot Trinité se rapporte au nom collectif sous le premier aspect, puisqu'il exprime la pluralité des personnes, mais il en diffère sous le second, parce que dans la Trinité divine il n'y a pas seulement unité d'ordre, mais encore unité d'essence.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot Trinité est pris dans un sens absolu. Car il signifie le nombre ternaire des personnes. Mais la triplicité indique un rapport d'inégalité, puisque c'est une espèce de proportion inégale, comme le prouve Boëce (*in Arith.* lib. I, cap. 23). C'est pourquoi il n'y a pas triplicité en Dieu, mais Trinité.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans la Trinité divine on comprend le nombre et les personnes. Ainsi quand nous disons que la Trinité est dans l'unité, nous ne rapportons pas le nombre à l'unité d'essence, comme si l'essence était trois fois une, mais nous reconnaissons le nombre des personnes qui existent dans l'unité de la nature, comme on dit que les suppôts d'une nature sont dans cette même nature. Quand nous disons au contraire que l'unité est dans la Trinité, c'est comme si nous disions que la nature existe dans ses suppôts.

Il faut répondre au *cinquième*, que quand nous disons que la Trinité est trine, nous exprimons par là la multiplication du nombre trois par lui-même, parce que le nombre ternaire ainsi exprimé emporte avec lui la distinction des suppôts auxquels il se rapporte. C'est pour ce motif qu'on ne peut pas dire que la Trinité est trine, parce qu'il suivrait de là qu'elle aurait trois suppôts; comme quand on dit que Dieu est trin, cela signifie qu'il y a trois suppôts dans la Divinité.

ARTICLE II. — LE FILS EST-IL AUTRE QUE LE PÈRE (1)?

1. Il semble que le Fils ne soit pas autre que le Père. Car le mot autre est un relatif qui suppose une diversité de substance. Si le Fils est autre que son Père, il semble qu'il y a entre eux diversité, ce qui est contraire au sentiment de saint Augustin, qui dit que quand nous disons qu'il y a en Dieu trois personnes, nous ne supposons pas qu'il y ait diversité entre elles (*De Trin.* lib. VII, cap. ult.).

2. Deux êtres qui sont autres réciproquement diffèrent l'un de l'autre de quelque manière. Donc si le Fils est autre que le Père, il s'ensuit qu'il en

(1) Cet article a pour objet de préciser le sens de chaque mot et d'indiquer ceux que l'on doit éviter, pour ne tomber ni dans l'erreur d'Arius, ni dans celle de Sabellius.

diffère; ce qui est opposé au témoignage de saint Ambroise, qui dit (*De fid.* lib. I, cap. 2) : Le Père et le Fils sont un, il n'y a entre eux ni différence de substance, ni diversité.

3. Celui qui est *autre* est étranger (1). Or, le Père n'est pas étranger au Fils, puisque, d'après saint Hilaire (*De Trin.* lib. VII, *ad fin.*), dans les personnes divines il n'y a rien de divers, rien d'étranger, rien de séparable. Donc le Fils n'est pas autre que le Père.

4. Autre et autre chose (*alius* et *aliud*) sont deux mots qui ont le même sens, ils ne diffèrent que par le genre qu'ils expriment. Donc si le Fils est autre que le Père, il suit de là qu'il est aussi autre chose que le Père.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*De fid. ad Pet.* cap. 1) : Le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une seule et même essence; dans cette essence, le Père n'est pas une chose, le Fils une autre, le Saint-Esprit une autre, quoique personnellement le Père soit autre que le Fils, le Fils autre que le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit autre que les deux premières personnes dont il procède.

CONCLUSION. — Puisque le mot *autre* (*alius*), pris au masculin, n'indique qu'une distinction de suppôt dans la nature, on peut dire sans inconvénient que le Fils est autre que le Père.

Il faut répondre que puisque, d'après la remarque de saint Jérôme, les termes qu'on emploie d'une manière irréfléchie peuvent être une source d'hérésie, il faut, quand on parle de la Trinité, agir avec beaucoup de précaution et de réserve. Car, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 3), nulle part l'erreur n'est plus funeste, les questions plus difficiles, la vérité plus féconde (2). Or, en parlant de la sainte Trinité, nous devons nous prémunir contre deux erreurs opposées et marcher avec discrétion entre deux écueils. D'une part, c'est l'erreur d'Arius qui a supposé qu'il y avait en Dieu une trinité de personnes et une trinité de substances; de l'autre, c'est celle de Sabellius qui a admis tout à la fois l'unité de personnes et l'unité d'essence. — Pour ne pas tomber dans l'erreur d'Arius nous devons éviter, en parlant de Dieu, tout terme qui exprimerait une *diversité* ou une *différence,* dans la crainte de détruire par là l'unité d'essence. Mais nous pouvons nous servir du mot *distinction* pour exprimer l'opposition de relations entre les personnes. Par conséquent, si nous trouvons quelque part dans l'Ecriture les mots *diversité* ou *différence* appliqués aux personnes, nous devons leur donner le sens de distinction. Pour ne pas détruire la simplicité de l'essence divine, il faut aussi éviter les mots de *séparation* et de *division* qui ne conviennent qu'à un tout qui aurait des parties. Pour sauver l'égalité il ne faut pas se servir du mot *disparité.* Pour ne pas porter atteinte à la ressemblance on doit éviter les mots d'*étranger* et de *dissemblable.* Car saint Ambroise dit (*De fid.* lib. I, cap. 2) que dans le Père et le Fils il n'y a pas de dissemblance, mais qu'ils ne forment qu'un seul Dieu. Et saint Hilaire ajoute (*loc. cit.*) que dans les personnes divines il n'y a rien de séparable.— Pour échapper à l'erreur de Sabellius nous devons éviter toute expression tendant à trop singulariser Dieu, afin de ne pas enlever à l'essence divine sa communicabilité. Ainsi saint Hilaire dit (*Trin.* lib. VII) que c'est un sacrilége que de faire du Père et du Fils un Dieu *singulier* (*singularem*) (3). Il faut

(1) Ou plus littéralement, du mot *autre* vient le mot étranger : *Alienum ab alio dicitur.*

(2) Ces réflexions font sentir l'importance de cet article.

(3) *Singulier.* Il faut donner en français à cette expression tout le sens qu'elle renferme d'après son étymologie. Je l'évite autant qu'il m'est possible; cependant il y a des circonstances, comme celles-ci, où il est impossible de lui trouver un équivalent.

aussi éviter l'emploi du mot *unique*, dans la crainte de nier par là même la pluralité des personnes. C'est pourquoi saint Hilaire dit encore qu'il ne faut considérer Dieu ni comme un être *singulier*, ni comme un être *unique*. Nous disons bien du Fils qu'il est unique, parce qu'il n'y a pas dans la Trinité plusieurs Fils, mais nous ne disons pas que Dieu est unique, parce que la déité est commune à plusieurs personnes. Il ne faut pas non plus employer le mot *confus*, afin de conserver intact l'ordre des personnes. Car, comme le dit saint Ambroise en parlant de la divinité du Père et du Fils, ce qui est un n'est pas confus, et ce qui ne diffère pas ne peut être multiple (*De fid.* lib. I, cap. 2). On ne doit pas se servir du mot *solitaire*, dans la crainte de détruire la société que forment entre elles les trois personnes. C'est ce qui fait dire à saint Hilaire : Le Dieu que nous confessons n'est pas un Dieu solitaire, et il n'y a pas non plus diversité en lui (*Trin.* lib. IV). Le mot *autre* (*alius*), pris au masculin, ne signifie qu'une distinction de suppôt. Nous pouvons donc, sans inconvénient, dire que le Fils est autre que le Père, puisque nous entendons par là qu'il est un autre suppôt de la nature divine, comme il est une autre personne, une autre hypostase.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *autre* ne se rapporte qu'au suppôt, et pour en légitimer l'emploi il ne faut que la distinction de la substance qui est l'hypostase ou la personne. Mais la diversité requiert la distinction de la substance qui est l'essence. C'est pourquoi nous ne pouvons dire que le Fils diffère du Père, bien que nous disions qu'il est autre que lui.

Il faut répondre au *second*, que la différence implique la distinction de forme. Or, en Dieu il n'y a qu'une seule forme, comme on le voit d'après ces paroles de l'Apôtre : *Qui cùm in formâ Dei esset* (*Phil.* II, 6). C'est pourquoi en parlant des personnes divines on n'admet pas de différence entre elles, comme le dit très-bien saint Ambroise dans le passage cité. Saint Jean Damascène se sert cependant de cette expression, mais il ne l'applique qu'aux propriétés relatives des personnes divines. Ainsi il dit que les hypostases ne diffèrent pas entre elles selon la substance, mais suivant leurs propriétés déterminées. Dans ce cas le mot *différence* équivaut à celui de *distinction*, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *étranger* signifie quelque chose d'extérieur et de dissemblable. Il n'en est pas de même du mot *autre*. C'est pourquoi nous disons que le Fils est autre que le Père, quoique nous ne disions pas qu'il lui est étranger.

Il faut répondre au *quatrième*, que le genre neutre n'a rien de formel, le genre masculin et le genre féminin ont, au contraire, un sens formel et distinct. C'est pourquoi on se sert du neutre pour exprimer l'essence en général ; le masculin et le féminin expriment le suppôt qui existe d'une manière déterminée dans la nature générale. Ainsi, à l'égard des hommes, si on demande quel est celui-là (*quis*)? on répond : *Socrate*. C'est le nom du suppôt. Mais si on demande qu'est-ce que cet homme (*quid*) ? on répond : *c'est un animal raisonnable et mortel*. C'est pourquoi, comme en Dieu la distinction ne se rapporte qu'aux personnes et non à l'essence, nous disons que le Père est autre (*alius*) que le Fils, mais non autre chose (*aliud*), tandis que nous disons au contraire qu'ils sont une seule et même chose (*unum*) et non un seul individu (*unus*).

ARTICLE III. — L'EXPRESSION EXCLUSIVE SEUL PEUT-ELLE ÊTRE JOINTE A UN TERME ESSENTIEL EN DIEU (1)?

1. Il semble que cette expression exclusive *seul* ne puisse être jointe à un

(1) Il ne s'agit encore ici que d'une question de langage, mais les explications qu'elle nécessite ont

terme essentiel en Dieu. Car, d'après Aristote (*Elench.* lib. II, cap. 3), il n'y a de seul que celui qui n'est pas avec un autre. Or, Dieu est avec les anges et les saints. Donc on ne peut pas dire qu'il est seul.

2. Tout ce qu'on ajoute à un terme essentiel dans la Divinité peut se dire de chaque personne divine en particulier et de la Trinité tout entière. Ainsi, par là même que nous pouvons dire que Dieu est sage, nous pouvons dire également : le Père est sage, la Trinité est sage. Or, d'après saint Augustin, on ne peut pas dire que le Père soit *seul* Dieu (*De Trin.* lib. VI, cap. 9). Donc on ne peut pas dire que Dieu est seul.

3. Si le mot *seul* est joint à un terme essentiel, il se rapportera à un prédicat personnel ou à un prédicat essentiel. Dans le premier cas ce serait une fausseté. Car on ne peut pas dire : Dieu seul est Père, puisque l'homme l'est aussi. Dans le second cas ce ne serait pas plus exact. Car si cette proposition était vraie : *Dieu seul crée*, il semble que celle-ci serait vraie aussi : *le Père seul crée*, parce que tout ce qu'on affirme de Dieu on peut l'affirmer du Père. Cependant cette dernière proposition est fausse; car le Fils est aussi créateur. On ne peut donc pas joindre le mot *seul* à un terme essentiel en Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit : *au roi immortel des siècles, à l'invisible, au seul Dieu* (I. *Tim.* I, 17).

CONCLUSION. — L'expression exclusive *seul* peut être ajoutée à un terme essentiel en Dieu, non catégoriquement, mais syncatégoriquement, c'est-à-dire qu'il ne signifie pas que Dieu est un être solitaire, mais il sépare de lui tout autre être comme n'ayant pas ses attributs.

Il faut répondre que le mot *seul* peut être pris *catégorématiquement* ou *syncatégorématiquement*. On dit qu'un terme est catégorématique lorsque, joint à un suppôt, il lui impose absolument ce qu'il signifie. Tel est l'adjectif *blanc* joint au mot *homme*, comme quand on dit un *homme blanc*. Si le mot *seul* est pris dans ce sens on ne peut pas l'adjoindre à un terme essentiel en Dieu, parce qu'il établirait à l'égard de ce terme une solitude absolue, et ferait ainsi de Dieu un être solitaire, ce qui est contraire à ce que nous avons dit (art. préc.) On dit qu'un terme est syncatégorématique (1) lorsqu'il implique le rapport d'ordre du prédicat au sujet, comme les mots *tout, aucun*. Le mot *seul* est pris dans ce sens lorsqu'il indique que le prédicat ne convient qu'à un sujet, et qu'il exclut tout autre de sa participation. Ainsi, quand on dit : Socrate seul écrit, on ne donne pas à entendre que Socrate soit solitaire, mais seulement qu'il n'y a personne qui écrive avec lui, bien qu'il soit au milieu d'une réunion nombreuse. Rien n'empêche que le mot *seul* pris dans ce sens ne soit adjoint à un terme essentiel de la Trinité divine, puisqu'alors il n'a pour objet que d'exclure tous les autres êtres de la participation des attributs de Dieu. Ainsi quand nous disons : Dieu *seul* est éternel, cela signifie qu'il n'y a d'éternel que lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les anges et les saints soient toujours avec Dieu, cependant, s'il n'y avait pas plusieurs personnes divines, on pourrait dire que Dieu est seul ou solitaire. Car un être n'en est pas moins solitaire quand il est associé à des êtres d'une autre nature que la sienne. Ainsi on dit qu'un homme est solitaire dans un jardin quoiqu'il

leur importance, et elles jettent une certaine lumière sur toutes ces questions, si obscures et si difficiles.

(1) Un terme syncatégorématique est celui qui ne signifie rien par lui-même, et qui n'a de sens qu'autant qu'il est joint à un autre, comme les mots *tout, aucun, quelqu'un*. Il détermine si la proposition est universelle ou particulière.

y ait là beaucoup de plantes et d'animaux. On dirait de même que Dieu est solitaire au milieu des anges et des hommes qui sont avec lui, s'il n'y avait pas en lui plusieurs personnes. Ainsi donc la société des anges et des saints ne détruit pas la solitude absolue de Dieu et encore moins sa solitude relative, c'est-à-dire la solitude considérée par rapport à un prédicat quelconque.

Il faut répondre au *second*, que le mot *seul* à proprement parler ne s'entend pas du prédicat qui est pris formellement; car il se rapporte au suppôt dans le sens qu'il exclut tout suppôt autre que celui auquel il est adjoint. Mais l'adverbe *seulement*, pris dans un sens exclusif, peut s'entendre du sujet et du prédicat. Car nous pouvons dire : Socrate *seulement court*, c'est-à-dire il n'y en a pas d'autre qui court avec lui; et Socrate *court seulement*, c'est-à-dire il ne fait rien autre chose. Ainsi on ne peut pas dire à proprement parler : le Père est seul Dieu, ou la Trinité est seul Dieu, à moins que le prédicat ne s'entende de cette manière : *la Trinité est Dieu, lequel est seul Dieu?* Et dans ce sens il serait encore vrai de dire : *le Père est Dieu, lequel est seul Dieu?* pourvu que le relatif *lequel* se rapportât au prédicat et non au suppôt. Or, quand saint Augustin dit que le Père n'est pas seul Dieu, mais que la Trinité est seul Dieu, il s'exprime dans le même sens que s'il disait que ces mots de l'Apôtre *au roi invisible des siècles, au seul Dieu*, se rapportent non exclusivement à la personne du Père, mais à la Trinité seule.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *seul* peut être adjoint à un terme essentiel en Dieu de deux manières. Ainsi cette proposition : *Dieu seul est Père*, a deux sens. Car le mot *Père* peut s'entendre de la *personne* du Père et en être le prédicat. Dans ce cas la proposition est vraie; car l'homme, ni aucun autre être ne peut être la première personne de la Trinité. On peut aussi entendre par ce mot, la *relation* exclusivement, et alors la proposition est fausse. Car la paternité peut exister dans les autres êtres quoique ce ne soit pas de la même manière. De même cette proposition est vraie : *Dieu seul crée*. Mais il ne suit pas de là qu'on puisse dire : Donc le Père seul crée. Car, comme le disent les logiciens, une expression exclusive immobilise le terme auquel elle est jointe de telle sorte qu'on ne puisse pas lui substituer, par voie de conséquence, un autre suppôt. Car de cette proposition-ci : *L'homme seul est un animal raisonnable et mortel*, on ne peut tirer cette conséquence : *Donc Socrate seul est un animal raisonnable et mortel*.

ARTICLE IV. — L'EXPRESSION EXCLUSIVE SEUL PEUT-ELLE ÊTRE JOINTE A UN TERME PERSONNEL DANS LA SAINTE TRINITÉ (1)?

1. Il semble que cette expression exclusive puisse être jointe à un terme personnel, même quand le prédicat est commun à la Trinité tout entière. Ainsi, Jésus-Christ dit en parlant à son Père : *qu'ils vous connaissent seul vrai Dieu* (Joan. XVII, 3). Donc le Père seul est vrai Dieu.

2. Il est dit dans saint Matthieu : *Personne ne connait le Fils, sauf le Père* (Matth. XI, 27). Ce qui signifie la même chose que si l'on disait : le Père *seul* connait le Fils. Or, connaître le Fils est une chose commune à la Trinité entière. Donc, etc.

3. L'expression exclusive *seul* n'exclut rien de ce qui est compris dans l'intelligence du terme auquel elle se rapporte. Elle n'exclut donc ni ce qu'il y a de général dans ce terme, ni les parties qui le composent. Car quand on dit *Socrate seul est blanc*, on ne pourrait pas en conclure : donc l'homme n'est pas blanc. Or, dans la Trinité une personne est comprise

(1) Cet article nous fait comprendre le vrai sens de ces paroles de l'Ecriture (Joan. XVII) : *Ut cognoscant te solum verum Deum.*

dans l'intelligence de l'autre; ainsi le Père est compris dans le Fils, et réciproquement. Quand on dit : le Père seul est Dieu, on n'exclut donc pas par là le Fils ou le Saint-Esprit. Donc cette manière de dire paraît être exacte.

4. L'Eglise chante : *Vous seul, Jésus-Christ, êtes le Très-Haut.*

Mais c'est le *contraire*. Cette proposition, le Père seul est Dieu, comprend deux choses; elle signifie le Père est Dieu, et aucun autre que le Père n'est Dieu. Le dernier membre de la phrase est faux, parce que le Fils est Dieu, bien qu'il soit autre que le Père qui est Dieu. Donc cette proposition, le Père seul est Dieu, est fausse, et il en est de même de toutes les propositions semblables.

CONCLUSION. — On ne doit pas joindre l'expression exclusive *seul*, à un terme personnel de la sainte Trinité quand cette expression se rapporte à un prédicat commun aux trois personnes.

Il faut répondre que quand nous disons : *le Père seul est Dieu*, cette proposition peut s'entendre de plusieurs manières. Si le mot *seul* tend à faire du Père un être solitaire, il est pris catégorématiquement, et la proposition est fausse. Mais si on prend le mot *seul* syncatégorématiquement, il peut emporter exclusion par rapport à la forme du sujet et signifier que celui dont la paternité n'est pas partagée et à qui elle appartient exclusivement est Dieu. Alors la proposition est vraie, et saint Augustin la développe ainsi (*De Trin.* lib. VI, cap. 6) : Nous disons le Père *seul*, non pour signifier qu'il est séparé du Fils et du Saint-Esprit, mais pour montrer par là que les personnes qui existent simultanément avec lui ne sont pas le Père. Mais cette proposition ne s'entend pas ainsi naturellement. Il faut qu'on y ajoute une explication comme celle-ci : celui qu'on appelle seul Père est Dieu. Dans son sens propre et direct cette proposition : le Père seul est Dieu, exclut toute communauté d'attribut ou de prédicat. Ainsi elle est fausse si elle rejette le mot autre (*alius*) au masculin, mais elle est vraie si elle ne le rejette qu'au neutre (*aliud*), parce que le Fils est autre (*alius*) que le Père, mais il n'est pas autre chose (*aliud*). Et il en est de même du Saint-Esprit. Mais comme le mot *seul* se rapporte directement au sujet, il implique plutôt l'exclusion du mot *autre* pris au masculin, que l'exclusion du même mot pris au neutre. C'est pourquoi il ne faut user de cette expression qu'avec une grande réserve, et l'exposer dans son vrai sens quand on la rencontre dans les saintes Ecritures.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand nous disons : *Vous seul vrai Dieu*, nous ne comprenons pas la personne du Père, mais la Trinité, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 9). Ou, si nous comprenons la personne du Père, ce n'est pas à l'exclusion des autres personnes, puisqu'elles ont la même essence, et le mot *seul* n'exclut que le mot *autre* pris au neutre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que quand on affirme du Père quelque chose d'essentiel, on l'affirme aussi du Fils et du Saint-Esprit, à cause de l'unité d'essence. Cependant il faut savoir que dans le passage cité le mot *personne* (*nemo*) n'a pas le même sens comme il semblerait que le mot *aucun homme* (*nullus homo*). Car si tel était son sens on n'aurait pu faire exception pour la personne du Père. Il s'entend en général d'après le langage ordinaire de tout être raisonnable.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *seul* n'exclut pas les choses comprises dans l'intelligence du terme auquel il est joint, quand ces choses ne

diffèrent pas selon le suppôt, comme la partie et le tout (1). Mais le Fils n'est pas le même suppôt que le Père, et par conséquent il n'y a donc pas de parité (2).

Il faut répondre au *quatrième*, que nous ne disons pas absolument que le Fils seul soit le Très-Haut, mais qu'il est seul Très-Haut avec le Saint-Esprit dans la gloire de Dieu le Père.

QUESTION XXXII.

DE LA CONNAISSANCE DES PERSONNES DIVINES.

Nous avons maintenant à nous occuper de la connaissance des personnes divines. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Peut-on connaître par la raison naturelle les personnes divines? — 2° Peut-on admettre dans les personnes divines des notions ou des propriétés? — 3° Du nombre de ces notions. — 4° Peut-on avoir des opinions différentes à l'égard des notions?

ARTICLE I. — PEUT-ON CONNAITRE PAR LA RAISON NATURELLE LA TRINITÉ DES PERSONNES DIVINES (3)?

1. Il semble qu'on puisse connaître par la raison naturelle la Trinité des personnes divines. Car les philosophes ne sont arrivés à la connaissance de Dieu que par les lumières naturelles de la raison. Or, plusieurs d'entre eux ont parlé de la Trinité des personnes divines. Ainsi Aristote a dit (*De cœlo*, lib. I, text. 2) : Par le nombre trois nous avons pris occasion de glorifier le Dieu unique qui possède éminemment toutes les perfections qui sont dans les êtres créés. Saint Augustin rapporte (*Conf.* lib. VII, cap. 9), que dans les livres des platoniciens on trouve établi par une foule de raisons que le Verbe était au commencement, qu'il était en Dieu et qu'il était Dieu, selon ces paroles de saint Jean : *In principio erat Verbum*, etc. Ce qui suppose qu'ils distinguaient entre elles les personnes divines. Il est dit dans la glose (*Rom.* I, *Exod.* VIII), que les mages de Pharaon faillirent au troisième signe, c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième personne de la sainte Trinité, c'est-à-dire du Saint-Esprit, ce qui indiquerait qu'ils connurent les deux premières. Enfin Trismégiste (4) a dit (Pimander, *Dial.* IV) : L'unité ou la monade a engendré la monade et a réfléchi son ardeur sur elle-même; ce qui semble établir la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. D'après toutes ces autorités il semble qu'on puisse connaître la sainte Trinité par les lumières naturelles de la raison.

2. Richard de Saint-Victor dit (*De Trin.* lib. I, cap. 4) : Je crois sans avoir aucun doute, parce qu'à l'appui de toutes les vérités je vois non-seulement des raisons probables, mais des arguments qu'on ne peut pas ne pas admettre (5). De là, pour prouver la Trinité, les uns ont pris leurs arguments de la bonté

(1) Ainsi, en disant que Socrate est blanc, je n'exclus pas ses parties ni son corps, parce que le tout et ses parties se rapportent au même suppôt.

(2) Par conséquent, si l'on disait que le *Père seul* est sage, on exclurait le Fils et le Saint-Esprit de la possession de la sagesse, ce qui est faux.

(3) Il y a sur cette question trois sentiments. Le premier affirme que l'on peut démontrer ce mystère par la raison seule, sans le secours de la foi. Mamert Claudien a avancé cette opinion dans son livre (*De statu animæ*, lib. II, cap. 7). Il y a quelques auteurs modernes qui ont eu la même prétention. Le second est celui de Raymond Lulle et d'Abeilard, qui prétendaient que l'intelligence, éclairée par la foi, pouvait démontrer ce dogme. Enfin, le troisième est celui que saint Thomas embrasse ici, et que la plupart des écrivains ecclésiastiques soutiennent.

(4) Le dialogue attribué à Trismégiste n'est pas authentique. Il est maintenant reconnu qu'il a été composé au IIe siècle de l'ère vulgaire.

(5) Saint Thomas explique avec bienveillance les paroles de Hugues de Saint-Victor. Cependant, en se reportant au texte lui-même, on a de la peine à croire qu'il n'ait pas regardé la démonstration de la sainte Trinité comme possible.

infinie de Dieu, qui se communique infiniment dans la procession des personnes divines. D'autres ont appuyé sur la possession du bien qui n'est une jouissance qu'autant qu'elle est partagée. Saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 11 et 12, et lib. IX, cap. 4) pour expliquer la Trinité des personnes s'est appuyé sur la procession du Verbe et sur celle de l'amour telles qu'elles sont en nous, et c'est son sentiment que nous avons suivi (quest. XXVII, art. 1 et 3). Donc on peut connaître la Trinité par la raison.

3. Il semble inutile de transmettre à l'homme par la tradition ce que sa raison ne peut connaître. Or, on ne peut pas dire inutile la tradition qui nous a fait connaître la Trinité. Donc on peut connaître la Trinité par la raison.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. I) : Que l'homme ne pense pas pénétrer avec son intelligence le mystère de la génération du Verbe. Et saint Ambroise dit aussi (*De fid.* lib. II, cap. 5) : L'esprit n'a pas d'idée, la langue n'a pas d'expression pour rendre le secret de la génération divine (1). Or, la Trinité des personnes en Dieu se distingue par l'origine de la génération et de la procession, comme nous l'avons dit (quest. XXX, art. 2). Donc puisque l'intelligence humaine ne peut arriver à la connaissance de cette origine, il s'ensuit que la raison ne peut connaître la Trinité des personnes divines.

CONCLUSION. — Il est impossible de parvenir par les lumières naturelles de la raison à la connaissance de la Trinité des personnes divines.

En effet nous avons prouvé (quest. XII, art. 4 et 12) que l'homme ne peut arriver à la connaissance de Dieu par la raison qu'au moyen des créatures. Or, les créatures mènent à la connaissance de Dieu comme les effets permettent de remonter à leur cause. La raison ne peut donc découvrir en Dieu que ce qui lui convient nécessairement selon qu'il est le principe de tous les êtres, et c'est sur ce fondement que nous avons établi ce que nous avons dit de Dieu (quest. XII, art. 12). Or, la puissance créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité ; elle se rapporte conséquemment à l'unité d'essence et non à la distinction des personnes. D'où il suit que la raison peut connaître en Dieu ce qui a rapport à l'unité de son essence et non ce qui regarde la distinction des personnes. — Celui qui tente de prouver la Trinité des personnes par la raison seule compromet la foi de deux manières. 1° Il déroge à sa dignité qui consiste en ce qu'elle a pour objet des choses invisibles qui surpassent les bornes de l'intelligence humaine, d'après ces paroles de l'Apôtre : *La foi a pour objet ce qui n'apparaît pas* (*Heb.* XI, 1). Et ailleurs : *Nous prêchons la sagesse aux parfaits, non la sagesse de ce monde, ni des princes de ce siècle, mais la sagesse de Dieu qui est un mystère et qui a été cachée* (I. *Cor.* II, 6). 2° Il nuit à la foi en empêchant les autres de se soumettre à son joug. Car quand quelqu'un pour prouver une vérité de foi emploie des raisonnements qui ne sont pas convaincants, il se fait moquer des infidèles, qui supposent que nous n'avons pas d'autres raisons que celles-là et que notre croyance repose sur de pareilles preuves. — Pour les choses de foi il ne faut pas chercher à les prouver autrement que par des autorités à ceux qui admettent cette sorte d'argumentation. A l'égard de ceux qui ne croient pas à l'autorité, on doit se borner à établir qu'il n'y a ni répugnance, ni impossibilité dans les enseignements de la foi. C'est ce qui a fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 2) : Si quelqu'un rejette absolument les saintes Écri-

(1) Il serait facile de multiplier sur ce point les textes des Pères, car ils sont tous unanimes à cet égard.

tures, il est tout à fait étranger à notre enseignement, mais, s'il les admet, nous partons de leur témoignage comme d'une règle (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les philosophes n'ont pas connu le mystère de la Trinité par ce qui est propre à chaque personne, c'est-à-dire la paternité, la filiation et la procession (2). Ainsi dans ce passage de l'Apôtre (I. *Cor.* II, 6) : *Nous vous prêchons la sagesse de Dieu qu'aucun des princes de ce monde n'a connue*, la glose entend par les princes de ce monde, les philosophes. Ils ont connu néanmoins des attributs essentiels que par appropriation nous rapportons aux personnes divines, comme la puissance qui convient par appropriation au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit, ainsi que nous le prouverons plus loin. Quant à ce que dit Aristote du nombre trois, il ne faut pas en conclure qu'il établissait en Dieu le nombre ternaire. Il a seulement voulu dire par là que les anciens faisaient usage du nombre ternaire dans les sacrifices et les prières, parce qu'ils considéraient ce nombre comme un nombre parfait. — On trouve à la vérité dans les livres des platoniciens : *In principio erat Verbum*, mais le Verbe ne signifie pas dans leur pensée une personne divine qui a été engendrée. Ils entendent par là la raison idéale par laquelle Dieu a tout créé ; ce qui convient par appropriation au Fils. — Bien qu'ils aient connu tous les attributs qui se rapportent par appropriation aux trois personnes, on dit cependant qu'ils ont failli au troisième signe, c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième personne, parce qu'ils n'avaient pas en eux la bonté qui convient par appropriation au Saint-Esprit, suivant le témoignage de l'Apôtre qui dit : que connaissant Dieu ils ne l'ont pas glorifié tel qu'ils le connaissaient (*Rom.* I). Ou encore parce que les platoniciens admettaient un premier être qu'ils appelaient le père de tout l'univers, et qu'ensuite au-dessous de lui ils plaçaient une autre substance qu'ils disaient son intelligence ou son esprit et dans laquelle étaient renfermées les raisons des choses, comme l'expose Macrobe (*Sup. Somnium Scipionis*, lib. IV) ; mais ils ne parlaient pas d'une troisième substance séparée des deux autres qui aurait paru répondre au Saint-Esprit. Pour nous, nous ne faisons pas ainsi du Père et du Fils deux substances différentes. Cette erreur fut celle d'Origène et d'Arius, qui suivirent les doctrines platoniciennes (3). — Enfin à l'égard de Trismégiste qui a dit : la monade a engendré la monade et a réfléchi sur elle-même son ardeur, ses paroles ne se rapportent ni à la génération du Fils, ni à la procession du Saint-Esprit, mais à la production du monde. Elles signifient que Dieu, qui est un, a produit un monde unique à cause de l'amour qu'il a pour lui-même.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut faire deux sortes de raisonnement ou d'argumentation : 1° On peut employer le raisonnement pour prouver radicalement une chose quelconque. C'est ainsi que dans les sciences naturelles on prouve que le mouvement du ciel est uniforme dans sa marche. 2° On peut avoir recours au raisonnement, non pour prouver radicalement qu'une chose existe, mais pour faire voir qu'il y a convenance à l'admettre. Ainsi, en astrologie, on a recours aux épicycles (4) pour expliquer par cette hypothèse quelques-uns des mouvements apparents des corps célestes. Ce genre d'argumentation n'est pas démonstratif, parce qu'à cette hypothèse,

(1) Il serait à désirer que plusieurs écrivains modernes méditassent ces paroles, afin de n'avoir jamais la tentation d'essayer l'impossible.

(2) Malgré tout ce qu'a pu faire l'érudition moderne en se livrant à l'étude des traditions anciennes, le sentiment de saint Thomas n'en est pas moins inébranlable.

(3) Telle est, en effet, la filiation de ces différentes erreurs.

(4) Cette hypothèse était celle de Ptolémée.

on pourrait en substituer une autre qui rendrait peut-être également raison des faits qu'on veut expliquer. On peut prouver de la première manière l'existence de Dieu, son unité, sa justice, etc., mais on ne peut prouver que de la seconde sa Trinité, c'est-à-dire que la Trinité étant admise, on ne peut produire en faveur de ce dogme que des raisons de convenance. Tel est le caractère de tous les arguments qu'on a faits à ce sujet. En effet, la bonté infinie de Dieu se manifeste dans la création, parce qu'il faut une vertu infinie pour tirer du néant quelque chose. Mais quoique Dieu se communique par sa bonté infinie, il n'est pas nécessaire (1) que ce qui procède ainsi de lui soit infini; il suffit qu'il reçoive de la bonté divine les perfections que sa nature comporte. De même, quand on dit qu'il n'y a de jouissance dans la possession d'un bien qu'autant qu'on le partage avec un autre, on peut observer que ce principe n'est vrai que dans le cas où la bonté parfaite ne se trouve pas dans une seule et même personne. Car alors il lui est nécessaire, pour la plénitude de sa jouissance, de s'associer à un autre qui complète ce qui lui manque. — Les similitudes que nous empruntons à notre intelligence et à notre volonté ne sont pas non plus des preuves suffisantes, parce que l'intelligence qui est en nous et celle qui est en Dieu ne sont pas absolument de la même nature. C'est pourquoi saint Augustin dit (*In Joan. tract.* 27) que la foi mène à la connaissance, et non la connaissance à la foi (2).

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance des personnes divines nous est nécessaire pour deux motifs : 1° Pour que nous ayons une juste idée de la création. Car en disant que Dieu a tout fait par son Verbe, nous échappons à l'erreur de ceux qui croient que Dieu a produit le monde nécessairement (3). Et quand nous disons qu'en Dieu il y a une procession d'amour, nous montrons par là même que Dieu n'avait pas besoin de créer le monde, et que s'il l'a créé ce n'est point qu'il y ait été contraint par une cause extérieure, il l'a fait seulement à cause de son amour. Aussi Moïse, après avoir dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, ajoute-t-il : *Dieu dit : Que la lumière soit*, pour manifester par ces paroles l'action du Verbe, et plus loin il dit : *Dieu vit que la lumière était bonne*, pour faire voir que le divin amour approuvait ce qui venait d'être fait. On en pourrait dire autant des autres œuvres. 2° Cette connaissance nous est surtout nécessaire pour avoir une juste idée du salut du genre humain, qui se fait par l'incarnation du fils et les dons de l'Esprit-Saint (4).

ARTICLE II. — FAUT-IL ADMETTRE DANS LA TRINITÉ DES NOTIONS OU DES PROPRIÉTÉS (5)?

1. Il semble qu'on ne doive pas admettre dans la Trinité de notions. Car, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), on ne doit pas avoir la témérité d'affirmer de Dieu autre chose que ce que nous en disent les saintes Écri-

(1) Saint Thomas apprécie à leur juste valeur tous ces arguments.

(2) C'est aussi le principe qu'invoque saint Anselme, et dont on n'a pas toujours tenu assez compte quand on a voulu parler des rapports de la science et de la foi.

(3) La doctrine catholique sur la Trinité est, en effet, ce qui coupe court au panthéisme et à toutes les erreurs dans lesquelles on peut tomber à propos de la création.

(4) Cet article admirable renferme la solution de tous les problèmes actuels que cette question peut soulever.

(5) Cette question est abandonnée aux libres discussions de l'École; cependant les Pères ne l'ont pas négligée. Saint Justin, dans son *Exposition de la foi*, énumère les signes par lesquels on distingue les personnes divines les unes des autres; saint Basile (*cont. Eunomium*, lib. II et epist. 43); saint Grégoire de Nysse (*cont. Eunomium*, lib. I); saint Cyrille d'Alexandrie (*Thes.* lib. I, cap. 5) et saint Augustin (*De Trin.* lib. V, cap. 5) le font aussi.

tures. Or, il n'est nullement parlé de notions dans les saintes Ecritures. Donc on ne doit pas se servir de ce terme.

2. Tout ce qui est en Dieu appartient ou à l'unité d'essence, ou à la trinité des personnes. Or, les notions n'appartiennent ni à l'unité de l'essence, ni à la trinité des personnes. En effet, elles ne peuvent avoir pour prédicat, ni ce qui est de l'essence, car on ne dit pas que la paternité est sage, ni qu'elle crée, ni ce qui est de la personne, puisqu'on ne dit pas non plus que la paternité engendre, ni que la filiation est engendrée. On ne doit donc pas admettre de notions ou de propriétés en Dieu.

3. Dans les êtres simples il ne faut pas supposer quelque chose d'abstrait qui soit un moyen de les connaître, parce que les êtres simples se connaissent par eux-mêmes. Or, les personnes divines sont infiniment simples. Donc il n'est pas nécessaire d'admettre en elles des notions.

Mais c'est le *contraire*. Car, d'après saint Jean Damascène (*De orthod. fid.* lib. III, cap. 5), nous reconnaissons la distinction des hypostases ou des personnes d'après trois propriétés qui sont : la paternité, la filiation et la procession. Donc il faut admettre en Dieu des notions ou des propriétés.

CONCLUSION. — Il est nécessaire d'admettre en Dieu des notions, car la simplicité de Dieu n'est pas un motif pour que nous n'usions pas de termes abstraits et concrets pour exprimer ses attributs essentiels.

Il faut répondre que le théologien Præpositivus (1) n'envisageant les personnes divines que dans leur simplicité, ne voulait pas reconnaître en Dieu des propriétés et des notions. Et toutes les fois qu'il les rencontrait il prenait l'abstrait pour le concret. Comme nous avons coutume de dire *je supplie votre bonté*, au lieu de dire *je supplie, vous qui êtes bon*, de même, en parlant de la paternité divine, il entendait par là Dieu le Père. Mais comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 3 ad 1), nous ne blessons pas la simplicité de Dieu en nous servant à son égard de termes abstraits et concrets, parce que nous nommons les choses telles que nous les comprenons. Or, notre intelligence ne peut s'élever à la simplicité de Dieu considérée en elle-même. Il faut qu'elle saisisse les attributs de Dieu et qu'elle les nomme à sa manière, c'est-à-dire d'après la connaissance que lui en donnent les choses sensibles, dont nous exprimons les formes par des termes abstraits, et la substance par des termes concrets. C'est pourquoi, quand nous parlons de Dieu, nous usons de termes abstraits pour rendre sa simplicité, et nous employons des termes concrets pour exprimer tout ce qui se rapporte à sa substance. Nous ne sommes donc pas seulement obligés d'avoir recours à des termes abstraits ou concrets, pour exprimer ce qui est de son essence, comme quand nous disons : *déité* et *Dieu*, *sagesse* et *sage*, mais nous devons encore employer les mêmes termes à l'égard des personnes ; comme quand nous disons : *paternité* et *père*. — Deux raisons principales nous en font une obligation : 1° Les instances des hérétiques. Car, quand nous professons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont un seul Dieu en trois personnes, il faut que nous puissions leur répondre, s'ils nous demandent comment ils ne font qu'un, que c'est parce qu'ils sont un par essence ou par déité, et que nous avons aussi, pour distinguer entre elles les personnes, des propriétés et des notions abstraites, telles que la paternité et la filiation. En sorte que l'essence signifie directement en Dieu la

(1) Præpositivus est un célèbre théologien de Paris qui fleurit vers l'an 1225. Il a composé une Somme de théologie scolastique qui est restée manuscrite dans les bibliothèques.

nature, la subsistance signifie directement la personne, et la propriété signifie la relation qui nous fait distinguer une personne d'une autre. 2° Parce que dans la Trinité il y a une personne qui se rapporte aux deux autres. Ainsi, la personne du Père se rapporte à celle du Fils et du Saint-Esprit. Cette relation de la part du Père n'est pas une seule relation, parce qu'il suivrait de là que le Fils et le Saint-Esprit se rapporteraient au Père par une seule et même relation, et comme la relation seule distingue dans la Trinité des personnes il en résulterait que le Fils et le Saint-Esprit ne forment pas deux personnes.— On ne peut pas dire avec Præpositivus, que comme Dieu ne se rapporte que d'une manière aux créatures, quoique les créatures se rapportent de différentes manières à lui, de même le Père ne se rapporte au Fils et au Saint-Esprit que par une seule relation, quoique ces deux personnes aient deux relations avec lui. Car la raison spécifique de toute relation étant d'avoir un terme auquel elle se rapporte, on est obligé de reconnaître que deux relations ne sont spécifiquement diverses qu'autant qu'elles ont chacune un terme opposé auquel elles correspondent. Car la relation du maître et du père doit être autre dans leur espèce, suivant la différence qu'il y a entre la filiation et la domesticité, qui sont les deux termes opposés auxquels chacune de ces relations correspond. A la vérité, toutes les créatures ont avec Dieu la même espèce de relation, puisque toutes se rapportent à lui en tant que créatures. Mais le Fils et le Saint-Esprit n'ont pas à l'égard du Père une relation de même nature. Par conséquent, la similitude n'est pas fondée. — De plus, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 1 ad 3), il n'y a pas relation réelle de Dieu à la créature, il n'y a qu'une relation rationnelle. Or, il n'y a pas de répugnance à multiplier en Dieu les relations de raison. Mais la relation du Père au Fils et au Saint-Esprit est nécessairement une relation réelle. Il faut donc que dans le Père il y ait deux relations correspondantes aux relations par lesquelles le Fils et le Saint-Esprit se rapportent à lui. Or, comme le Père n'est qu'une seule personne, on a dû employer des termes qui expriment abstractivement ces relations, et ces termes sont ce qu'on appelle propriétés ou notions.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'Ecriture sainte ne fasse pas mention des notions, elle fait mention des personnes dans lesquelles les notions sont comprises, comme l'abstrait dans le concret.

Il faut répondre au *second*, que les notions en Dieu ne sont pas exprimées comme des réalités, mais comme des principes qui nous font connaître les personnes, bien que les relations qu'elles signifient soient réellement en Dieu, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 1). C'est pourquoi on ne peut dire des notions ce qui se rapporte à un acte essentiel ou personnel, parce qu'on se trouverait alors en opposition avec le genre de signification qu'on y attache. Ainsi, nous ne pouvons pas dire que la paternité crée ou engendre, qu'elle est sage ou intelligente. Mais nous pouvons attribuer aux notions les prédicats, qui sont de l'essence de Dieu, mais qui se bornent à éloigner de lui ce qui ne convient qu'aux créatures. Ainsi, nous pouvons dire que la paternité divine est éternelle, immense, etc., etc. De même, par suite de l'identité de nature, on peut aussi appliquer aux notions un nom personnel et un nom essentiel; car nous pouvons très-bien dire que la paternité est Dieu, et que la déité est le Père.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique les personnes divines soient simples, on peut cependant exprimer par des termes abstraits ce qui est

propre à chacune des personnes sans blesser la simplicité de leur nature, comme nous l'avons expliqué (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — Y A-T-IL DANS LA TRINITÉ CINQ NOTIONS OU PROPRIÉTÉS (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans la Trinité cinq notions. Car les notions des personnes sont, à proprement parler, les relations qui les distinguent. Or, il n'y a en Dieu que quatre relations, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 4). Donc il n'y a également que quatre notions.

2. Parce qu'il n'y a en Dieu qu'une seule essence, on dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et parce qu'il y a trois personnes on dit que Dieu est ternaire. Donc si on admet en Dieu cinq notions on dira qu'il est quinaire (2), ce qui répugne.

3. Si pour trois personnes qui existent en Dieu on admet cinq notions, il faut que dans l'une des personnes il y ait deux ou plusieurs notions. C'est ainsi que dans la personne du Père il y a l'innascibilité, la paternité et la spiration qui lui est commune avec le Fils. Ces trois notions diffèrent entre elles réellement ou rationnellement. Si elles diffèrent réellement, il s'ensuit que la personne du Père se compose de plusieurs choses. Si elles ne diffèrent que rationnellement, il s'ensuit que l'une d'elles peut servir de prédicat à l'autre. Ainsi, comme nous disons que la bonté de Dieu est sa sagesse, parce que ces deux attributs ne diffèrent pas en réalité, de même on devrait dire que la spiration qui est commune au Père et au Fils est la paternité, ce que personne n'admet. Donc il n'y a pas cinq notions.

4. Il semble même qu'il y ait plus de cinq notions. Car, comme le Père ne procède pas d'un autre et que ce caractère constitue une notion qu'on appelle l'innascibilité, de même une des propriétés de l'Esprit-Saint c'est qu'aucune autre personne ne procède de lui. Donc ce caractère doit former une sixième notion.

5. Comme la spiration par laquelle l'Esprit-Saint procède est commune au Père et au Fils, de même il est commun au Fils et à l'Esprit-Saint de procéder du Père. Donc comme on admet une notion qui est commune au Père et au Fils, de même on doit admettre une notion commune au Fils et au Saint-Esprit.

CONCLUSION. — Il n'y a en Dieu que cinq notions : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration qui est commune au Père et au Fils, et la procession.

Il faut répondre qu'on appelle notion la raison propre qui nous fait connaître chacune des personnes divines (3). Or, les personnes divines se distinguent par leur origine, et l'origine implique la procession active et la procession passive. On peut donc connaître une personne de ces deux manières. D'abord le Père n'est pas connu comme procédant d'un autre, mais bien comme ne procédant d'aucun. Sous ce premier rapport sa notion propre est l'*innascibilité*. En le considérant comme le principe duquel les autres procèdent, il est connu de deux manières. Premièrement il est connu

(1) Tous les théologiens s'accordent à reconnaître cinq notions : l'*innascibilité* et la *paternité* dans le Père, la *filiation* dans le Fils, la *spiration active* dans le Père et le Fils, et la *spiration passive* dans l'Esprit-Saint. Scot en a ajouté une sixième : l'*inspirabilité* dans le Fils.

(2) Quinaire, en latin *quinus*.

(3) Les théologiens exigent cinq conditions pour la notion : la première, c'est qu'elle soit une, car si elle était complexe ou composée, elle serait nulle ou multiple; la seconde, c'est qu'elle soit propre à une ou deux personnes, parce que ce qui est commun à toutes les trois ne peut les distinguer l'une de l'autre; la troisième, c'est qu'elle se rapporte aux origines, puisqu'il n'y a que les origines qui servent à distinguer les personnes; la quatrième, c'est qu'elle soit une dignité, parce qu'elle doit être de même genre que la personne; la cinquième, c'est qu'elle doit être quelque chose de fixe et de permanent, parce que la personne subsiste en soi et par soi. L'inspirabilité, quoi qu'en ait dit Scot, n'est pas une notion, parce qu'elle ne réunit pas la quatrième de ces conditions.

comme produisant le Fils, et cette notion est celle de la *paternité;* secondement il est connu comme produisant le Saint-Esprit, et cette notion est celle de la *spiration commune.* Le Fils peut être connu comme naissant d'un autre, et cette notion est celle de la *filiation.* Il peut aussi être connu comme concourant avec le Père à la production de l'Esprit-Saint, et cette notion se confond alors avec celle du Père, c'est-à-dire que la *spiration* leur est commune. L'Esprit-Saint peut être connu comme procédant d'un autre ou plutôt de deux autres, et sa notion propre est celle de la *procession;* mais comme aucune personne divine ne procède de lui, il n'y a pas pour lui de notion selon le mode de procession active. Il y a donc en Dieu cinq notions : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession. — Mais il n'y a que quatre relations. Car l'innascibilité n'est pas une relation, puisqu'elle ne se rapporte à rien. Il n'y a dans ces notions que quatre propriétés, parce que la *spiration* convient à deux personnes; trois sont des notions personnelles, c'est-à-dire constituant des personnes : ce sont la paternité, la filiation et la procession. Car la spiration commune et l'innascibilité sont, comme nous le prouverons (quest. XL, art. 1 ad 1), des notions de personnes et non des notions personnelles.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'indépendamment des quatre relations il est nécessaire d'admettre une cinquième notion, comme nous venons de le prouver (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second,* qu'en Dieu l'essence est désignée comme une réalité et les personnes également, tandis que les notions ne sont que des moyens de faire connaître les personnes. C'est pourquoi, bien qu'on dise que Dieu est un par l'unité d'essence, ternaire (*trinus*) par la trinité de ses personnes, on ne peut pas dire qu'il est quinaire (*quinus*) à cause des cinq notions que nous avons reconnues.

Il faut répondre au *troisième,* que l'opposition des relations établissant seule en Dieu une pluralité réelle, les propriétés multiples d'une même personne, quand elles ne sont pas opposées par leurs relations réciproques, ne diffèrent pas en réalité. L'une ne peut pas être non plus le prédicat de l'autre, puisqu'elles expriment divers aspects sous lesquels les personnes peuvent être considérées. C'est ainsi que nous ne disons pas que l'attribut de la puissance est l'attribut de la science, quoique nous disions que la science est la puissance.

Il faut répondre au *quatrième,* que le titre de personne implique une dignité, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3). De ce que le Saint-Esprit ne produit aucune personne, on ne peut tirer de là une notion. Car ceci n'importe pas à sa dignité, comme il importe à l'autorité du Père de ne procéder d'aucun autre.

Il faut répondre au *cinquième,* que le Fils et le Saint-Esprit n'ont pas la même manière spéciale de procéder du Père, comme le Père et le Fils ont la même manière spéciale de produire le Saint-Esprit. Or, une notion doit être quelque chose de spécial; c'est pourquoi il n'y a pas de similitude.

ARTICLE IV. — EST-IL PERMIS DE DIFFÉRER DE SENTIMENT A L'ÉGARD DES NOTIONS (1)?

1. Il semble qu'à l'égard des notions il ne soit pas permis d'avoir des sen-

(1) A l'occasion de cette question, saint Thomas indique en quelles circonstances on blesse la foi. On peut la blesser directement et indirectement. Quand on la blesse directement, surtout avec obstination, il y a hérésie. Quand on la blesse indirectement, lorsque l'Eglise ne s'est pas encore prononcée, il n'y a pas d'hérésie, surtout si l'on n'est pas obstinément attaché à son sentiment. Mais du moment où l'Eglise s'est prononcée, l'erreur devient une hérésie.

timents divers. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 3) que l'erreur n'est nulle part plus dangereuse que quand il s'agit du mystère de la sainte Trinité, auquel se rapportent certainement les notions. Or, on ne peut avoir sur ces notions des sentiments contraires sans errer. Donc il n'est pas permis d'avoir sur cette matière des opinions différentes.

2. Les notions font connaître les personnes, comme nous l'avons dit dans l'article précédent. Or, il n'est pas permis d'avoir sur les personnes des opinions contraires. Donc il ne l'est pas davantage à l'égard des notions.

Mais c'est le *contraire*. Car les notions ne sont pas des articles de foi. On peut donc penser à ce sujet d'une manière ou d'une autre.

CONCLUSION. — Les notions ne touchant qu'indirectement à la foi, on peut avoir à ce sujet des opinions différentes pourvu qu'on ne dise rien qui soit dans ses principes ou ses conséquences opposé à la foi.

Il faut répondre qu'une chose peut toucher à la foi de deux manières. 1° Directement, comme les dogmes qui nous ont été primitivement révélés, tels que ceux-ci : Dieu est trin et un, le Fils de Dieu s'est incarné, etc. Penser contrairement à ces dogmes, ce serait se rendre coupable d'hérésie, surtout si on s'obstinait dans son erreur. 2° Indirectement; tels sont les principes dont on peut tirer une conséquence contraire à la foi. Par exemple, si l'on disait que Samuel n'était pas fils d'Helcana, il suivrait de là que l'Ecriture est fausse. Cependant sur les choses qui ne se rapportent qu'indirectement à la foi on peut, sans péril d'hérésie, concevoir des opinions fausses, lorsqu'on ne voit pas clairement qu'il suit de là quelque chose de contraire à la foi, surtout si on ne s'attache pas avec obstination à son sentiment. Mais quand il est clair et que l'Eglise a décidé d'ailleurs (1) qu'un principe mène à des conséquences contraires à la foi, on ne pourrait pas errer sur ce point sans être hérétique. C'est ce qui fait qu'il y a des opinions qui sont aujourd'hui hérétiques et qui n'étaient pas telles autrefois lorsqu'on ne voyait pas clairement les conséquences qui en sortent. — Il faut donc dire qu'à l'égard des notions on peut être divisé de sentiments sans qu'on soit exposé à être hérétiques, pourvu qu'on n'ait pas l'intention de soutenir quelque chose de contraire à la foi. Mais si quelqu'un avançait une erreur sur cette question et qu'il remarquât que son sentiment est contraire à la foi, il serait hérétique (2). Par là la réponse aux objections est évidente.

QUESTION XXXIII.

DE LA PERSONNE DU PÈRE.

Nous devons maintenant nous occuper de chaque personne en particulier et d'abord de la personne du Père. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le Père est-il véritablement principe? — 2° La personne du Père est-elle convenablement appelée du nom de Père? — 3° Le titre de Père convient-il à Dieu personnellement antérieurement au titre de Père qui lui convient essentiellement? — 4° Le propre du Père est-il d'être non engendré?

ARTICLE I. — LE PÈRE EST-IL VÉRITABLEMENT PRINCIPE (3)?

1. Il semble que le Père ne puisse être appelé le principe du Fils ou du

(1) Saint Thomas ne reconnaissait pas, comme on le voit, d'autre juge des controverses que l'Eglise, contrairement aux sentiments de Calvin, de Luther, de Jean Hus, et de tous les réformés, qui en appelaient exclusivement à la Bible.

(2) Ainsi, d'après saint Thomas, pour être hérétique, il faut se mettre sciemment en opposition avec l'Eglise romaine; celui qui erre sans savoir que son opinion blesse la foi n'est pas hérétique. C'est ce qui faisait dire à saint Augustin : *Errare potero et hæreticus non ero.*

(3) Dans tous les symboles, l'Eglise reconnait

Saint-Esprit. Car le principe et la cause sont, d'après Aristote, une seule et même chose (*Met.* lib. IV, text. 3). Or, nous ne disons pas que le Père est la cause du Fils. Donc on ne doit pas dire qu'il en est le principe.

2. Au principe correspond un sujet (1). Si le Père est principe du Fils, il suit donc de là que le Fils est son sujet et par conséquent sa créature. Ce qui semble erroné.

3. Le mot principe vient du mot *priorité.* Or, en Dieu il n'y a ni avant, ni après, comme le dit fort bien saint Athanase (*In Symb. fid.*). Donc on ne doit pas se servir quand il s'agit de la Trinité du mot principe.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 20) : Le Père est le principe de toute la déité.

CONCLUSION. — Puisque c'est du Père que procèdent le Fils et le Saint-Esprit, il est convenable de dire qu'il est principe.

Il faut répondre que le mot *principe* ne signifie rien autre chose que celui duquel un autre être procède. Car nous appelons principe tout être duquel un autre être procède de quelque manière que ce soit. Et puisque le Père est une personne de laquelle d'autres personnes procèdent, il s'ensuit qu'il est principe.

Il faut répondre au *premier* argument, que les Grecs se servent indifféremment, en parlant de la Trinité, du mot *cause* ou du mot *principe,* mais que les docteurs latins n'emploient que cette dernière expression (2). La raison en est que le mot *principe* est plus général que le mot *cause,* comme le mot *cause* est plus général que le mot *élément,* et que plus un nom est général, mieux il convient à la Divinité, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 11). Car plus un nom est spécial et plus il détermine une manière d'être propre à la créature. Ainsi le mot *cause* semble supposer la diversité de substance et une dépendance dans l'effet que n'implique pas le mot de *principe.* Car dans tous les genres de cause il y a toujours de la cause à l'effet une distance sous le rapport de la perfection ou de la puissance. Mais nous nous servons du mot principe quand il n'y a absolument aucune différence entre le principe et le terme qu'il produit, et qu'ils n'ont d'autre distinction que celle qui résulte de leur ordre d'origine et de relation. C'est ainsi que nous disons que le point est le principe de la ligne, ou que la première partie de la ligne en est le principe.

Il faut répondre au *second,* que les Grecs disent du Fils et du Saint-Esprit qu'ils sont sujets du principe dont ils procèdent. Mais les Latins n'emploient pas cette expression. Car, bien qu'ils attribuent au Père une sorte d'autorité en tant que principe, ils ne se servent pour le Fils ou le Saint-Esprit d'aucun mot qui sente une sorte de sujétion ou d'infériorité, afin d'éviter toute espèce d'erreur. Comme le dit saint Hilaire (*De Trin.* lib. IX) : Le Père est plus grand par l'autorité, puisque c'est lui qui donne l'être, mais le Fils n'est pas moindre, parce que l'être qu'il reçoit est le même que celui du Père.

Il faut répondre au *troisième* que quoique le mot principe, pris dans sa ra-

que le Père est le principe du Fils. *Credimus.... Patrem habere Filium qui Pater non sit, sed de Patris natura, Spiritum quoque paracletum, qui sit à Patre Filioque procedens* (*conc. Tolet.* can. 21). Les juifs, les agaréniens et Cerdon ont avancé que Dieu ne pouvait avoir de Fils.

(1) Littéralement, on emploie le mot principe à l'égard de ce qui est *principié*, c'est-à-dire de ce qui en est l'effet, comme la cause se dit relativement à ce qui est causé : *Causa dicitur respectu causati.* Cette phrase est analogue à celle de saint Thomas.

(2) On peut remarquer ici à quel degré de précision est arrivée la langue de l'Ecole, par suite de toutes les discussions auxquelles toutes ces questions ont donné lieu. Le mot cause a cependant été employé par Marius Victorinus (*Adv. Ar.* lib. VIII), par saint Hilaire (*De Trin.* lib. XI et XII), par saint Augustin (*Quæst.*, lib. LXXXIII q. 46), par saint Anselme et par Richard de Saint-Victor (*De Trin.* lib. V, cap. 7). Mais l'observation de saint Thomas a ensuite prévalu.

cine, semble venir du mot *priorité*, il ne signifie cependant la priorité, mais l'origine. Car le sens convenu d'un mot n'est pas le même que celui qu'il offre, d'après son étymologie, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 8).

ARTICLE II. — LE NOM DE PÈRE EST-IL LE NOM PROPRE D'UNE PERSONNE DIVINE (1)?

1. Il semble que le nom de *Père* ne soit pas proprement le nom d'une personne divine. Car le mot *Père* exprime une relation, tandis que la personne est une substance individuelle. Donc le mot *Père* n'est pas un nom propre à une personne divine.

2. Le mot *générateur* est plus général que le mot *père*. Car tout père est générateur et non réciproquement. Or, le mot le plus général est celui qui convient le mieux quand on parle de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 11). Donc le mot *générateur* est un nom plus propre à une personne divine que le mot *Père*.

3. Un nom métaphorique ne peut être le nom propre d'un être. Or, nous disons métaphoriquement que le Verbe a été engendré, et par conséquent nous appelons *Père* par métaphore le principe duquel le Verbe procède. On ne peut donc pas, à proprement parler, donner le nom de Père au principe du Verbe.

4. Tout ce qu'on affirme de Dieu lui convient plutôt qu'à la créature. Or, la génération semble convenir aux créatures plutôt qu'à Dieu. Car la génération semble être plus réelle quand l'être qui procède est distinct de son principe non-seulement par la relation, mais encore par l'essence. Donc le mot *Père* qui vient de la génération ne paraît pas être un nom propre à une personne divine.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit : *Il m'invoquera en ces termes : Vous êtes mon Père* (*Ps.* LXXXVIII, 27).

CONCLUSION. — Puisque le Père se distingue des autres personnes par la paternité, le nom de Père lui convient.

Il faut répondre que le mot propre d'une personne doit signifier ce qui la distingue de toutes les autres. Car comme il est dans la nature de l'homme d'être composé d'une âme et d'un corps, il est nécessaire pour connaître tel ou tel homme en particulier de désigner spécialement son corps et son âme, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VII, text. 34 et 35). Car c'est là ce qui distingue un homme de ses semblables. Or, la paternité est ce qui distingue la personne du Père des autres personnes. Donc le nom propre de la personne du Père est le nom de Père qui exprime la paternité

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une relation n'est pas en nous une personne subsistante. C'est pourquoi le mot de *Père* ne signifie pas pour nous la personne, mais la relation de la personne. Mais il n'en est pas de même en Dieu, comme quelques-uns l'ont cru faussement. Car la relation que le mot de *Père* exprime est une personne subsistante. C'est ce qui nous a fait dire (quest. XXIX, art. 4) que le mot de *personne* exprime en Dieu une relation subsistante dans la nature divine.

Il faut répondre au *second*, que d'après Aristote (*De anim.* lib. II, text. 49), la dénomination d'une chose doit se prendre surtout de sa perfection et de sa fin. Or, le mot *génération* n'exprime que la faculté de produire un autre être, tandis que le mot *paternité* signifie la consommation ou le complé-

(1) Ce nom est fréquemment employé dans les Écritures : ***Ipse invocabit me : Pater meus es tu*** (Ps. LXXXVIII) ; *flecto genua ad Patrem Domini nostri Jesu Christi*, etc. Il se rapporte au Fils de Dieu et aux créatures, puisque Notre-Seigneur dit lui-même : ***Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum*** (Joan. XX). Saint Thomas détermine dans cet article la première de ces deux acceptions.

ment de la génération. C'est pourquoi on donne à la personne divine le nom de Père plutôt que celui de générateur.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la nature humaine le Verbe n'est pas quelque chose de subsistant. Par conséquent on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'il a été engendré et lui donner le nom de Fils. Mais le Verbe divin est quelque chose de subsistant dans la nature divine, et par conséquent le Père est à proprement parler son principe. Ce n'est donc pas métaphoriquement qu'on l'appelle Fils.

Il faut répondre au *quatrième*, que les mots de génération et de paternité, comme les autres noms, conviennent, à proprement parler, plus directement à Dieu qu'aux créatures quant à la chose qu'ils expriment, mais non quant à la manière dont ils l'expriment. De là saint Paul disait : *Je fléchis les genoux devant le Père de mon Seigneur Jésus-Christ, duquel toute paternité tire son nom au ciel et sur la terre* (*Ephes.* III, 14). En effet, il est évident que la génération se caractérise d'après le terme qui est la forme de l'être engendré. Et plus celui-ci se rapproche de la forme de l'être générateur, plus la génération est vraie et parfaite. Ainsi quand les deux termes sont de même nature la génération est plus parfaite que quand ils sont d'un genre différent, puisqu'il est dans la nature de celui qui engendre de produire un être formellement semblable à lui. Donc, par là même que dans la génération divine la forme de celui qui engendre et de celui qui est engendré est numériquement la même, tandis que dans les créatures elle n'est la même que quant à l'espèce, il est clair que la génération et par conséquent la paternité sont en Dieu plus parfaitement que dans les créatures. Par conséquent ce qui fait la vérité de la génération et de la paternité divine, c'est qu'il n'y a pas d'autre distinction entre celui qui engendre et celui qui est engendré que celle qu'établit l'opposition de leur relation.

ARTICLE III. — LE NOM DE PÈRE SE DIT-IL DE LA PERSONNE PLUTÔT QUE DE L'ESSENCE (1)?

1. Il semble que le nom de Père ne se soit pas dit de la personne avant de s'être dit de l'essence. Car le nom commun est rationnellement antérieur au nom propre. Or, le nom de Père appliqué à la personne est le nom propre de la personne du Père. Mais appliqué à l'essence, c'est un nom commun à toute la Trinité, puisque c'est à la Trinité que nous nous adressons en disant : *Notre Père*. Donc, le mot Père, pris pour l'essence, est antérieur au mot père pris pour la personne.

2. Pour les choses qui ne diffèrent pas quant à leur raison d'existence, il n'y a ni avant ni après dans leur prédicat. Or, la paternité et la filiation semblent avoir la même raison d'existence, soit qu'il s'agisse de la personne divine qui est le Père du Fils, soit qu'il s'agisse de la Trinité que nous appelons notre Père et qui a produit toutes les créatures. Car d'après saint Basile (*De fid. hom.* XV), la créature et le Fils ont un caractère commun, celui de recevoir. Donc le mot *Père* pris pour l'essence n'est pas antérieur au mot *père* pris pour la personne (2).

3. Entre les choses qui diffèrent rationnellement il ne peut y avoir de comparaison. Or, le Fils est comparé à la créature sous le rapport de la filiation ou de la génération, puisqu'il est dit qu'*il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature* (*Coloss.* I, 15). Donc on ne peut pas dire

(1) En montrant que la paternité se dit de la personne avant de se dire de l'essence, saint Thomas renverse par là même l'hérésie d'Arius en prouvant que la génération du Verbe est éternelle.

(2) D'après ce raisonnement, l'un ne serait pas antérieur à l'autre.

que le nom de *Père* pris pour la personne soit antérieur au nom de *Père* pris pour l'essence.

Mais c'est le *contraire*. Car ce qui est éternel est antérieur à ce qui est temporel. Or, Dieu est éternellement le Père du Fils, et il n'est que temporellement le Père de la créature. Donc la paternité est en Dieu par rapport à son Fils avant d'y être par rapport aux créatures.

CONCLUSION. — Comme dans Dieu le Père la perfection de la paternité ne se trouve que par rapport au Fils, et que la paternité qui est en Dieu et la créature n'est qu'une image de la première, le mot *Père* est pris pour la personne avant d'être employé pour l'essence.

Il faut répondre qu'un nom appartient plutôt à l'être qui en embrasse parfaitement toute la compréhension qu'à celui qui n'en embrasserait qu'une partie. Car il ne convient à ce dernier que par suite de la ressemblance qu'il a avec le premier, d'après ce principe que l'imparfait relève du parfait. Ainsi le mot *lion* se rapporte d'abord à l'animal qui a réellement la nature du lion, et il est pris alors dans son sens propre. On l'applique ensuite à l'homme qui a quelque chose du caractère de cet animal, par exemple, l'audace, la force, etc. Dans ce dernier cas c'est une métaphore. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. XXVII, art. 2, et quest. XXVIII, art. 4) que la paternité parfaite et la filiation parfaite se trouvent en Dieu le Père et en Dieu le Fils, parce que le Père et le Fils ont une seule et même nature, une seule et même gloire. Dans la créature la filiation existe par rapport à Dieu, mais elle n'est pas parfaite, puisque le créateur et la créature n'ont pas une seule et même nature. Le nom de Père n'est donc donné à Dieu que par analogie, et cette analogie est d'autant plus grande que la créature se rapproche davantage dans la manière dont elle procède de Dieu de la véritable filiation. Ainsi quand on dit que Dieu est le Père des créatures purement matérielles, c'est qu'elles portent sur elles quelque vestige de ses perfections. C'est pourquoi Job s'écrie : *Quel est le Père de la pluie? Qui a engendré les gouttes de la rosée* (Job, XXXVIII, 28). On dit qu'il est le Père de la créature raisonnable (1) parce que nous sommes faits à son image : *N'est-il pas le Père qui t'a possédé, qui t'a fait, qui t'a créé* (*Deut.* XXXII, 6)? Dans l'ordre de la grâce il est aussi Père de tous ceux qu'il a fait ses enfants adoptifs et qu'il a préparés par l'effet de ses dons à l'héritage de la gloire éternelle, suivant ce mot de saint Paul : *L'Esprit a attesté à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu. Or, si nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers* (*Rom.* VIII, 16). Il est aussi Père des élus qui sont déjà en possession de l'héritage glorieux que nous espérons, suivant ce mot de l'Apôtre : *Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu* (*Rom.* V, 2). Il est donc évident que la paternité est plutôt en Dieu suivant le rapport de la personne du Père à celle du Fils que selon le rapport de Dieu à la créature (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les noms communs, absolument parlant, sont pour notre esprit antérieurs aux noms propres, parce qu'ils sont compris dans l'intelligence de ceux-ci et non réciproquement. Ainsi quand nous avons l'idée de la personne du Père, nous avons l'idée de Dieu, tandis que l'idée de Dieu ne nous donne pas l'idée d'une des personnes

et il réfute le panthéisme en établissant que les créatures ont été produites dans le temps.

(1) Dans ce cas, le nom de Père n'est plus un nom notionnel qui se rapporte à la personne, mais c'est un nom essentiel qui se rapporte à l'essence.

(2) Toutefois, si on recherchait l'origine logique du mot *Père*, on verrait que nous le donnons aux hommes avant de le donner à Dieu, et que ce mot a été emprunté d'abord aux créatures pour être ensuite appliqué à Dieu, selon la remarque de saint Basile (*Cont. Eunom.* lib. V). Mais ceci tient à la nature de notre esprit, qui va de l'imparfait au parfait.

divines. Mais les noms communs qui se rapportent à la créature sont postérieurs aux noms propres qui se rapportent aux personnes divines, parce que la personne divine qui procède d'une autre est elle-même le principe de la création. Car comme le verbe conçu dans l'esprit de l'artisan et qui en procède est antérieur à l'objet d'art qu'il exécute d'après la ressemblance de l'image de ce verbe, ainsi le Fils procède du Père antérieurement à la créature dont la procession ne reçoit le titre de filiation que par analogie, suivant la ressemblance qu'elle a avec le Fils ou le Père, comme on le voit par ces paroles de saint Paul : *Ceux qu'il a prédestinés à devenir semblables à l'image de son Fils* (*Rom.* VIII, 29).

Il faut répondre au *second*, qu'on dit à la vérité que recevoir est une chose commune à la créature et au fils, mais non dans le même sens. Car on n'entend exprimer par là qu'une ressemblance éloignée, et c'est dans ce sens qu'on dit du Fils de Dieu qu'il est le premier-né de toutes les créatures. C'est pourquoi saint Paul ajoute aux paroles que nous venons de citer : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Mais le Fils de Dieu a naturellement quelque chose de particulier qui ne se trouve pas dans les autres êtres, c'est que ce qu'il reçoit il le possède par nature, comme le dit saint Basile lui-même (*loc. cit. in argum.*). C'est pour cela qu'on dit qu'il est Fils unique, selon cette expression de saint Jean : *Le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a raconté lui-même* (Joan. I, 18).

Par là la solution du *troisième* argument est évidente.

ARTICLE IV. — LE PROPRE DU PÈRE EST-IL D'ÊTRE NON ENGENDRÉ (1)?

1. Il semble que ce ne soit pas le propre du Père d'être non engendré. Car tout ce qui est propre à une chose établit en elle quelque chose de positif. Or, le mot non engendré n'est pas pour le Père un terme positif, c'est un terme négatif. Donc il n'exprime pas une de ses propriétés.

2. Le mot non engendré s'entend privativement ou négativement. Si on l'entend négativement, on peut dire non engendré tout ce qui n'est pas engendré, et puisque l'Esprit-Saint et l'essence divine ne sont pas engendrés, on pourra dire de l'un et de l'autre qu'ils sont non engendrés. Par conséquent ce mot ne sera plus propre au Père. Si on l'entend privativement, toute privation supposant dans le sujet dont on l'affirme une imperfection, il s'ensuivra que la personne du Père est imparfaite, ce qui est impossible.

3. Dans la Trinité le mot *non engendré* n'exprime pas une relation, puisque ce n'est pas un mot relatif. Il exprime donc la substance, et par conséquent celui qui est non engendré et celui qui est engendré diffèrent substantiellement. Cependant le Fils qui est engendré ne diffère pas substantiellement du Père. Donc on ne doit pas dire que le Père est non engendré.

4. Le mot propre est celui qui ne convient qu'à un seul et même être. Or, puisqu'il y a en Dieu plusieurs personnes qui procèdent d'une autre, rien n'empêche qu'il n'y ait aussi plusieurs personnes qui existent de soi, sans procéder d'une autre. Donc le mot non engendré n'est pas propre au Père.

5. Comme le Père est le principe du Fils qui est engendré, de même il est le principe du Saint-Esprit qui procède. Si donc, par suite de l'opposition de relation qu'il y a entre lui et son Fils, il résulte que non engendré soit son nom propre, il devrait aussi y avoir à l'égard du Saint-Esprit un autre nom comme celui d'*improcessible*.

(1) Le onzième concile de Tolède donne ainsi ce nom au Père : *Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur.* L'Église nous fait chanter dans son office de la Trinité : *Te Deum Patrem ingenitum.... toto corde et ore confitemur.* Le concile de Nicée et tous les saints Pères ont employé la même expression à l'égard du Père.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Hilaire dit : Il n'y a qu'un seul qui soit né d'un autre, et il n'y a qu'un seul qui n'en soit pas né ; ils ne forment qu'un seul et même Dieu ; l'un a pour caractère propre son innascibilité et l'autre son origine (*De Trin.* lib. IV, cap. 33).

CONCLUSION. — Etre non engendré est propre au Père, comme il lui est propre de n'être pas produit par un autre.

Il faut répondre que comme dans les créatures on trouve un principe premier et un principe second, de même dans la Trinité, où il n'y a ni avant, ni après, il y a un principe qui ne procède pas d'un principe, et c'est le Père, et il y a un principe qui procède d'un principe, et c'est le Fils. Or, dans les créatures le principe premier se manifeste de deux manières. Par la première il nous fait connaître les relations qu'il a avec tout ce qui vient de lui ; par la seconde il se présente à nous comme ne dépendant d'aucun principe supérieur. Ainsi dans la Trinité la personne du Père se fait connaître par les notions de *paternité* et de *commune spiration* qui indiquent les rapports qu'il a avec les personnes qui procèdent de lui. Mais en tant que principe absolu il se manifeste parce qu'il ne procède d'aucun autre. Ce qui constitue la propriété de l'*innascibilité* que le mot non engendré exprime.

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après quelques théologiens, l'innascibilité qu'exprime le mot non engendré, considérée comme une propriété du Père, ne s'entend pas seulement négativement, mais elle comprend tout à la fois ces deux choses ; c'est que le Père ne procède pas d'un autre et qu'il est le principe des autres personnes, ce qui supposerait que l'innascibilité comprendrait l'autorité universelle du Père et la plénitude de sa fécondité. Ce qui ne semble pas exact, parce qu'alors l'innascibilité ne serait pas une propriété distincte de la paternité et de la spiration, mais elle les comprendrait comme le mot commun comprend le mot propre. Car la fécondité et l'autorité ne signifient rien autre chose en Dieu que le principe d'origine. — C'est pourquoi il faut dire avec saint Augustin (*De Trin.* lib. V, cap. 7) que le mot *non engendré* implique la négation de la génération passive. Ainsi quand on dit qu'il est non engendré, c'est comme si l'on disait qu'il n'est pas Fils. Ce mot tout négatif qu'il est n'en est pas moins une notion propre au Père, parce que les principes premiers et les choses simples nous sont notifiés par des négations. C'est ainsi que nous disons que le point est ce qui n'a pas de partie.

Il faut répondre au *second*, que le mot non engendré est quelquefois pris dans un sens purement négatif. Ainsi saint Jérôme dit que le Saint-Esprit est non engendré, c'est-à-dire qu'il n'est pas engendré. On peut aussi entendre ce mot *privativement* (1) sans exprimer par là une imperfection. Car une privation peut se comprendre de plusieurs manières. 1° Il y a privation quand une chose n'a pas ce que d'autres choses peuvent naturellement avoir, bien que sa nature ne le lui permette pas. Par exemple on dit qu'une pierre est une chose morte, parce qu'elle manque de la vie qui peut exister dans d'autres êtres. 2° Il y a privation quand un être n'a pas ce que possèdent d'autres êtres du même genre que lui, telle est la taupe qu'on dit être aveugle. 3° Il y a encore privation quand un être n'a pas ce que par sa nature il devrait avoir. Cette dernière sorte de privation est une imperfection. Ce n'est pas dans ce dernier sens qu'on dit que le Père est non engendré ;

(1) Le mot non engendré s'entend de la nature négativement et de la personne du Père privativement. Ce mot d'ailleurs indique assez par lui-même qu'il n'exprime qu'une négation ou qu'une privation, selon la remarque des saints Pères, dont le P. Pétau rapporte les témoignages lib. V, cap. 2, num. 5 et cap. 5).

mais c'est dans le second, parce que si dans la nature divine il y a un suppôt qui est engendré, il y en a un aussi qui ne l'est pas. On pourrait partir de là pour dire que le Saint-Esprit est aussi non engendré. C'est pourquoi pour que ce nom soit propre au Père il faut comprendre par là qu'il s'applique à une personne divine qui n'a été d'aucune manière produite par une autre, et étendre la négation à toute espèce de principe, de telle sorte que le mot non engendré n'exclue pas seulement la génération passive, mais encore toute sorte de procession. Dans ce sens on ne peut pas dire du Saint-Esprit qu'il est non engendré, puisqu'il procède du Père et du Fils. On ne peut pas non plus appliquer cette qualification à l'essence divine, puisque dans la personne du Fils et dans celle du Saint-Esprit elle procède d'un autre, c'est-à-dire du Père.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après saint Jean Damascène le mot *non engendré* peut avoir le même sens que le mot *incréé* (1), et alors il se rapporte à la substance, car la substance créée diffère de la substance incréée. Le mot *non engendré* signifie dans un autre sens ce qui n'est pas engendré. Alors on l'emploie relativement de la même manière qu'une négation se ramène à un genre d'affirmation ; comme le *non-homme* au genre de la substance, le *non-blanc* au genre de la qualité. De là comme la personne engendrée suppose en Dieu relation, la personne non engendrée appartient aussi à la relation. Par conséquent il ne suit pas de là que le Père non engendré soit substantiellement distinct du Fils qui est engendré, mais il en résulte seulement qu'ils sont distincts par la relation, de telle sorte que la relation du Fils ne convienne pas au Père.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme en tout genre il faut établir un premier, de même dans la nature divine il faut reconnaître un principe qui ne procède pas d'un autre, et qu'on appelle pour ce motif non engendré. Supposer deux principes non engendrés, c'est admettre deux Dieux, deux natures divines. C'est ce qui fait dire à saint Hilaire (lib. *De syn.* post méd.) : Puisqu'il n'y a qu'un Dieu, il ne peut se faire qu'il y ait deux personnes non engendrées. D'ailleurs, si elles étaient toutes deux non engendrées, l'une ne procéderait pas de l'autre et elles ne seraient pas distinguées par l'opposition de leur relation. Il faudrait donc qu'elles fussent distinguées par la diversité de leur nature.

Il faut répondre au *cinquième*, que la propriété du Père qui ne procède d'aucun autre est mieux exprimée par un mot qui éloigne de lui la naissance du Fils que par un mot qui éloignerait la procession du Saint-Esprit ; soit parce que la procession de l'Esprit n'a pas de nom spécial, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 4 ad 3), soit parce que dans l'ordre de la nature la procession du Saint-Esprit présuppose la génération du Fils. C'est pourquoi une fois qu'on a dit du Père qu'il n'était pas engendré, quoiqu'il soit le principe de la génération, il suit de là évidemment qu'il ne procède pas non plus à la façon de l'Esprit-Saint, puisque l'Esprit n'est pas le principe de la génération, mais qu'il procède au contraire de celui qui est engendré.

QUESTION XXXIV.

DE LA PERSONNE DU FILS.

Nous devons ensuite parler de la personne du Fils. Or, on lui donne trois noms : on l'appelle *Fils*, *Verbe* et *Image*. En disant ce qu'est le Père, nous avons par là

(1) Ces deux mots se ressemblent beaucoup en grec; ἀγένητος signifie incréé, *increatus*, et ἀγέννητος non engendré, *ingenitus*. A la rigueur, ces mots n'offrent pas le même sens ; mais les Pères prennent souvent l'un pour l'autre, ce qui a été l'occasion d'une multitude de controverses.

même fait connaître le Fils. Il ne nous reste plus qu'à examiner le *Verbe* et l'*Image*. — A l'égard du Verbe trois questions se présentent : 1° Le mot Verbe se rapporte-t-il à l'essence ou à la personne ? — 2° Est-il le nom propre du Fils ? — 3° Y a-t-il dans le nom de Verbe quelque chose qui se rapporte aux créatures ?

ARTICLE I. — EN DIEU LE VERBE EST-IL UN NOM PERSONNEL (1) ?

1. Il semble qu'en Dieu le Verbe ne soit pas un nom personnel. Car les noms personnels sont propres, comme ceux du Père et du Fils. Or, le mot Verbe ne s'entend que métaphoriquement quand il s'agit de Dieu, comme le dit Origène (*in Ev. Joan.*). Donc le Verbe n'est pas un nom personnel.

2. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. IX, cap. 10), le Verbe c'est la connaissance avec amour, et d'après saint Anselme (*Monol.* cap. 60) en Dieu le Verbe consiste à voir en pensant Or, en Dieu la connaissance, la pensée et l'intuition se rapportent à l'essence. Donc le Verbe n'est pas un nom personnel.

3. Il est de l'essence du Verbe qu'il soit parlé. Or, d'après saint Anselme (*in Monol.* cap. 59), comme le Père est intelligent, le Fils est intelligent, et le Saint-Esprit est intelligent; de même le Père est parlant, le Fils est parlant et le Saint-Esprit est parlant. Egalement chacun d'eux est parlant. Donc le mot Verbe se dit de l'essence de la Trinité et non d'une personne divine.

4. Aucune des personnes divines n'a été créée. Or, le Verbe de Dieu est quelque chose de créé. Car il est écrit : *Feu, grêle, neige, glace, souffle des tempêtes qui produisent son Verbe* (*Ps.* CXLVIII, 8). Donc le Verbe n'est pas le nom d'une des personnes divines.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII, cap. 11), que comme le Fils se rapporte au Père, de même le Verbe à celui dont il est le Verbe. Or, le Fils est un nom personnel, puisqu'on l'emploie pour exprimer une relation. Donc aussi le mot Verbe.

CONCLUSION. — Puisque le Verbe signifie ce qui procède d'un autre, il est pris non pour l'essence, mais seulement pour la personne.

Il faut répondre que le nom de Verbe, si on le prend au propre, est un nom personnel et point du tout un nom essentiel. — Pour rendre évidente cette réponse il faut savoir que nous pouvons prendre le mot Verbe de trois manières au propre et d'une quatrième manière au figuré. 1° Le plus souvent nous entendons par Verbe ce que la voix rend au dehors, c'est-à-dire ce qui sort de nous et ce qui comprend par conséquent deux choses, la voix elle-même et la signification de la voix. Car d'après Aristote (*Perih.* lib. I) la parole exprime un concept de l'entendement. Et ailleurs il dit encore (*De anim.* lib. II, text. 90) : La parole procède du sens que la pensée ou l'imagination y attache. En effet, la parole qui n'a pas de sens ne peut pas être appelée une parole, un Verbe. On ne donne ce nom à la voix extérieure qu'à condition qu'elle exprime un concept intérieur de l'esprit. Ainsi donc on appelle d'abord Verbe principalement le concept intérieur de l'esprit (2). 2° On donne ce nom à la voix qui exprime ce concept. 3° On appelle encore Verbe l'imagination même de la parole. Saint Jean Damascène explique ces trois acceptions quand il dit (*De fid. orth.* lib. I, cap. 17) que le Verbe est le mouvement naturel de l'intelligence, que c'est par le Verbe qu'elle se meut, comprend et pense; qu'il est sa lumière et sa gloire. Il entend par là le mot Verbe dans son premier sens. Il

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur du rabbin Moïse, qui prétendait que le Verbe se disait de l'essence et non de la personne.

(2) Erasme, dans sa traduction du Nouveau Testament, a traduit le mot λόγος par *sermo*, au lieu d'employer le mot *verbum*. Mais la variante n'est pas heureuse, parce que le mot *sermo* se dit de la parole exprimée au dehors, tandis que le mot *verbum* exprime la production interne de l'entendement.

dit ailleurs : que le Verbe n'est pas ce que la voix produit au dehors, mais ce que le cœur prononce au dedans. C'est dans ce cas le troisième sens que nous venons de donner. Enfin il dit encore : que le Verbe est l'ange ou le messager de l'intelligence, et c'est le second sens que nous avons donné à ce même mot. 4° On prend le mot Verbe au figuré quand on l'emploie pour exprimer ce qui est désigné ou fait par lui. Ainsi nous avons coutume de dire, *voilà la parole que je vous ai dite,* ou *le mot que le roi vous a donné,* à l'occasion d'un fait qui est l'expression de l'une de nos paroles ou qui est l'exécution d'un ordre qu'on a reçu. Or, en Dieu, le mot *Verbe* est pris dans son sens propre, quand il signifie le concept de l'entendement divin. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. xv, cap. 10) : Celui qui peut comprendre son Verbe, non-seulement avant que la voix ne le fasse retentir, mais encore avant que la pensée ne l'ait revêtu d'images qui doivent le rendre sensible, celui-là peut avoir une ressemblance quelconque du Verbe dont il est dit : *Au commencement était le Verbe.* Or, il est dans la nature du concept du cœur de procéder d'un autre, c'est-à-dire de la connaissance de celui qui le conçoit. — De là vient que le Verbe pris dans son acception propre signifie un être qui procède d'un autre (1), et qu'il appartient aux noms personnels, puisque les personnes divines ne se distinguent les unes des autres que selon leur origine, comme nous l'avons dit (quest. xxvii, art. 3, 4 et 5). Il faut donc dire que le mot Verbe pris dans son acception propre se rapporte non à l'essence, mais à la personne.

Il faut répondre au *premier* argument, que les ariens, dont l'erreur a eu Origène pour père (2), supposaient que le Fils était d'une autre substance que le Père. Ils se sont efforcés pour ce motif d'établir que le nom de Verbe ne convenait pas au Fils dans son acception propre, afin de ne pas être contraints par la nature même de la procession du Verbe d'avouer que le Fils n'est pas hors de la substance du Père. Car le Verbe intérieur procède de celui qui parle de telle façon qu'il est immanent en lui. Mais si l'on admet le mot Verbe dans un sens métaphorique, on est forcé aussi de l'admettre en Dieu au propre. Car on ne peut donner métaphoriquement le nom de Verbe à une chose qu'en raison de sa manifestation. En effet cette chose est appelée Verbe, parce qu'elle manifeste ou parce qu'elle est manifestée. Si elle est manifestée il faut supposer un Verbe proprement dit qui la manifeste. Si au contraire elle est le Verbe qui manifeste au dehors ce qui se produit extérieurement, les paroles qu'elle exprime signifient nécessairement un concept intérieur de l'esprit que quelqu'un rend par des signes extérieurs. Donc, quand même on prendrait quelquefois le mot Verbe au figuré, il faudrait toujours admettre ce mot dans un sens propre, et en faire un nom personnel.

Il faut répondre au *second*, que de toutes les choses qui se rapportent à l'entendement divin il n'y a que le Verbe qui soit un nom personnel, parce qu'il n'y a que le Verbe qui désigne un être qui procède d'un autre. Car le Verbe est ce que forme l'entendement divin dans l'acte même de sa conception. Or, l'entendement divin suivant qu'il est en acte est pris absolument. Il en est de même du *comprendre,* qui est à l'intellect en acte ce que l'*être* est à l'être en acte; car le comprendre ne signifie pas une action qui sort du sujet qui comprend, mais une action qui est immanente en lui. Ainsi donc quand on dit que le

(1) Quelquefois le mot *Verbe* se dit du Père. Saint Irénée (lib. II, cap. 48, saint Ambroise (*De Filii divinit.* cap. 5) et Marius Victorin (lib. III, *Cont. Arium*) l'ont entendu ainsi. Mais alors ce mot n'exprime pas la personne, mais l'essence.

(2) Saint Epiphane a employé cette expression. On peut voir comment il la justifie dans son livre (*De hæres.*), à l'article d'Origène.

Verbe est une connaissance, on n'entend par connaissance ni l'acte de l'entendement qui connaît, ni sa manière d'être, mais ce que l'entendement conçoit en connaissant. C'est pourquoi saint Augustin dit que le Verbe est la sagesse engendrée (*De Trin.* lib. VII, cap. 11), ce qui revient au même que de dire, c'est la conception même de la sagesse. On peut dire dans le même sens qu'il est la connaissance engendrée. C'est aussi de cette manière qu'il faut comprendre ce mot de saint Anselme, que pour Dieu dire c'est voir en pensant, c'est-à-dire que le Verbe de Dieu est conçu par l'intuition de la pensée divine. Cependant le nom de pensée ne convient pas, à proprement parler, au Verbe de Dieu. Comme le dit fort bien saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, cap. 16), on donne au Fils le nom de Verbe de Dieu, et on ne l'appelle pas pensée dans la crainte qu'on ne suppose que nous admettons en Dieu quelque chose de changeant, qui aujourd'hui prend une forme et devient Verbe pour abandonner ensuite cette forme et devenir quelque chose de vague et de mobile (1). D'ailleurs la pensée proprement dite consiste dans la recherche de la vérité, et cette recherche n'a pas d'objet en Dieu. Car quand l'entendement est parvenu au sommet de la vérité, il ne pense plus, mais il contemple la vérité dans sa perfection. Ainsi saint Anselme (*loc. cit.*) s'est servi improprement du mot pensée au lieu de celui de contemplation.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le mot *Verbe*, pris dans son acception propre, s'entend non de l'essence, mais de la personne, il en est de même du mot *dire*. Ainsi le mot Verbe n'étant pas commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, le mot *dire* ne leur est pas commun non plus, et on ne peut pas dire que le Père est disant, le Fils est disant, le Saint-Esprit est disant. C'est l'observation que fait saint Augustin (*De Trin.* lib. VII, cap. 1). Le mot disant se rapportant au Verbe coéternel au Père, n'exprime pas, dit-il, le Père seul, mais il comprend avec lui son Verbe, sans lequel on ne pourrait pas dire réellement qu'il est *disant*. Mais chaque personne peut être *dite* ou *exprimée*. Car il n'y a pas que le Verbe qui soit *dit* ou exprimé, mais on exprime aussi la chose que le Verbe comprend ou qu'il signifie. Ainsi il n'y a dans la Trinité qu'une personne qui puisse être exprimée ou dite à la manière du Verbe ; les autres personnes peuvent être dites ou exprimées de la manière qu'on dit ou qu'on exprime ce que le Verbe comprend. Car le Père, en se comprenant, en comprenant le Fils, le Saint-Esprit et toutes les autres choses que sa science embrasse, conçoit le Verbe de telle sorte que la Trinité tout entière et toute la création soit dite ou exprimée par son Verbe. C'est ainsi que l'entendement de l'homme exprime par la parole ou par son verbe ce qu'il conçoit quand il a l'intelligence d'une chose quelconque. Saint Anselme prend improprement le mot *dire* pour le mot *comprendre*, car ils diffèrent entre eux. Ainsi, comprendre n'exprime que le rapport du sujet qui comprend à l'objet qu'il a compris. Il n'y a là aucune relation d'origine, seulement il y a une modification de l'entendement comme celle que notre esprit subit quand l'objet qu'il conçoit imprime en lui sa forme. En Dieu il n'y a pas seulement rapport du sujet à l'objet, mais il y a identité absolue. Car nous avons vu (quest. XIV, art. 4 et 5) que pour Dieu le sujet qui comprend et l'objet compris sont absolument une seule et même chose. Mais le *dire* se rapporte principalement au Verbe que l'on a conçu, parce que *dire* n'est autre chose que produire au dehors ce Verbe lui-même. Cependant par l'intermédiaire du Verbe le *dire* se rapporte

(1) Saint Thomas attache au mot pensée, *cogitatio*, quelque chose de mobile et de changeant. C'est pour ce motif qu'il critique l'expression de saint Anselme, parce qu'il craint qu'elle ne porte à supposer dans le Verbe une versatilité analogue à la nôtre.

aussi à l'objet compris, puisque cet objet est manifesté à celui qui le comprend par la parole qu'on lui adresse. Il n'y a donc dans la Trinité que la personne qui profère le Verbe qui *dise*, bien que chacune des deux autres comprenne et soit comprise, et par conséquent *dite* ou *exprimée* par le Verbe.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mot *Verbe* est pris dans ce passage au figuré pour exprimer l'effet de la parole. C'est ainsi qu'on dit que les créatures écoutent la parole de Dieu quand elles exécutent ce qui leur est commandé par le Verbe qu'a conçu la divine sagesse, comme on dit qu'un homme exécute la parole du roi quand il fait l'œuvre que le roi lui a ordonnée (1).

ARTICLE II. — LE MOT VERBE EST-IL LE NOM PROPRE DU FILS (2)?

Il semble que le Verbe ne soit pas le nom propre du Fils. Car le Fils est en Dieu une personne subsistante. Or, le Verbe ne signifie pas une chose subsistante, comme on le voit par ce qui se passe en nous. Donc le Verbe ne peut pas être le nom propre de la personne du Fils.

2. Le Verbe procède de celui qui parle, parce qu'il en est en quelque sorte la production (*prolatio*). Donc si le Fils est, à proprement parler, le Verbe, il ne procède du Père que par manière de production, ce qui est l'hérésie de Valentin (3), comme le dit saint Augustin (*De Hæres.* num. 11).

3. Tout nom qui est propre à une personne signifie une de ses propriétés. Si le Verbe est le nom propre du Fils, il doit donc signifier une de ses propriétés. Et alors il y aura en Dieu plus de propriétés que nous n'en avons énumérées.

4. Celui qui comprend conçoit un Verbe en comprenant. Or, le Fils comprend. Donc il y a le Verbe du Fils, et par conséquent le Verbe n'est pas un nom qui lui est propre.

5. Il est dit du Fils : *Qu'il porte tout par le Verbe de sa puissance* (*Hebr.* I, 3). De là saint Basile conclut (*Cont. Eunom.* lib. v, cap. 11) que l'Esprit-Saint est le Verbe du Fils. Il n'y a donc pas que le Fils qui soit appelé Verbe.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI, cap. 11): Il n'y a que le Fils qui soit appelé Verbe.

CONCLUSION. — Puisqu'on entend par Verbe celui qui procède par voie d'intelligence, ce nom est propre à la personne du Fils.

Il faut répondre que le Verbe, pris dans son sens propre, est un nom de personne, et qu'il est le nom propre de la personne du Fils; car il signifie une émanation de l'entendement divin. Or, la personne divine qui procède de l'entendement est appelée le Fils, et cette procession prend le nom de génération, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 2). Il n'y a donc dans la sainte Trinité que le Fils qui puisse recevoir, à proprement parler, le nom de Verbe (4).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en nous l'*être* et le *comprendre* ne sont pas une seule et même chose. De là il arrive que ce qui a en nous

(1) Pour plus de développements, voir les opuscules X et XI de saint Thomas (*De differentiâ Verbi divini et humani* et *De naturâ Verbi intellectûs*).

(2) Parmi les hérétiques qui ont attaqué la divinité du Verbe, nous citerons Cérinthe, les ébionites, les gnostiques, Théodote de Byzance, Paul de Samosate, Arius et tous ses sectateurs, Marcel d'Ancyre, son disciple Photin, évêque de Smyrne; et dans les temps modernes, Michel Servet et les sociniens.

(3) Valentin avait admis le système des Eons, dont on attribue l'invention à Simon le Magicien. Il enseignait que le Père avait engendré le Verbe, mais que celui-ci était tellement éloigné du Père qu'il l'ignorait (Iren. cap. 1; Tert. cap. 7, et Théodoret, liv. I, cap. 7).

(4) Quand on prend le Verbe pour la raison et l'intelligence, on dit alors du Fils qu'il est *Verbum de Verbo*, comme on dit qu'il est *Deus de Deo*.

l'être intelligible n'appartient pas à notre nature. Mais l'être de Dieu est son intelligence même. Par conséquent le Verbe de Dieu n'est en lui ni un accident, ni un effet, mais il appartient à sa nature, et il faut pour cela qu'il soit une chose qui subsiste. Car tout ce qui est dans la nature de Dieu subsiste. C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. I, cap. 18) que le Verbe de Dieu est hypostatique et substantiel, mais que les autres verbes, comme les nôtres, sont des vertus ou des modifications de l'âme.

Il faut répondre au *second*, que Valentin n'a pas été condamné, comme le supposaient faussement les ariens, pour avoir dit que le Fils était né par manière de production, mais pour avoir supposé différentes espèces de production, comme on peut le voir dans l'endroit même de saint Augustin cité dans l'objection.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot Verbe exprime la même propriété que le mot Fils, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. VII, cap. 11). Car la naissance du Fils qui est sa propriété personnelle est exprimée par plusieurs noms divers qu'on attribue au Fils pour exprimer ses diverses perfections. Ainsi on l'appelle *Fils* pour exprimer qu'il est conaturel au Père, on l'appelle *splendeur* parce qu'il lui est coéternel, on dit qu'il est son *image* parce qu'il lui est absolument semblable, enfin on lui donne le nom de *Verbe* pour désigner sa génération spirituelle. On n'a pas pu trouver un nom qui rendît toutes ces perfections.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on dit que le Fils est intelligent de la même manière qu'on dit qu'il est Dieu, puisque l'intelligence appartient à l'essence divine, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 2 et 4). Or, le Fils est Dieu engendré et non Dieu engendrant ; par conséquent il est intelligent, non comme produisant le Verbe, mais comme étant le Verbe qui procède du Père, parce qu'en Dieu le Verbe qui procède ne diffère pas réellement de l'entendement divin ; il n'y a que la relation qui le distingue de son principe.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans ce passage où il est dit du Fils : *qu'il porte tout par le Verbe de sa puissance*, le mot Verbe est pris au figuré pour l'effet du Verbe lui-même. De là nous lisons dans la glose que le mot Verbe est pris pour un ordre, ce qui signifie que par l'effet de la puissance du Verbe les créatures conservent leur être, comme elles le reçoivent par l'effet de cette même puissance. Quant à l'interprétation que saint Basile a donnée du mot Verbe en l'appliquant au Saint-Esprit, elle est impropre. Il a pris le mot Verbe au figuré, et dans ce sens on peut appeler Verbe d'un être tout ce qui le manifeste. C'est dans ce sens qu'il a dit que le Saint-Esprit est le Verbe du Fils, parce qu'il le manifeste (1).

ARTICLE III. — LE NOM DE VERBE IMPLIQUE-T-IL QUELQUE RAPPORT A LA CRÉATURE (2) ?

1. Il semble que le mot Verbe n'implique pas de rapport aux créatures. Car tout nom qui désigne dans la création un effet se rapporte à l'essence divine. Or, le mot *Verbe* est un nom personnel et non un nom essentiel, comme nous l'avons prouvé (art. 1). Donc il n'a pas de rapport à la créature.

2. Les noms qui ont rapport aux créatures ne conviennent à Dieu que temporairement ; tels sont les noms de seigneur et de créateur. Or, le mot

(1) Il n'y a pas que saint Basile qui ait fait usage de cette expression. On la trouve encore dans Marius Victorinus (lib. III, *Cont. Arium*), dans Dace (*Contrà Varimodum*) et dans plusieurs autres auteurs.

(2) Les ariens faisaient du Verbe la cause instrumentale par laquelle Dieu a fait le monde, et ils prétendaient que le Verbe n'aurait pas existé si Dieu n'avait pas voulu nous créer. Saint Thomas réfute cette hérésie en établissant les véritables rapports qu'il y a entre le Verbe et les créatures.

Verbe convient à Dieu éternellement. Donc il n'a point rapport aux créatures.

3. Le Verbe se rapporte à l'être dont il procède. S'il se rapporte à la créature il s'ensuit donc qu'il en procède.

4. Les idées sont multiples en raison de la diversité des rapports de l'esprit aux créatures. Donc si le Verbe se rapporte aux créatures, il suit de là qu'en Dieu il n'y a pas qu'un seul Verbe, mais plusieurs.

5. S'il y a rapport du Verbe à la créature, cela ne peut être qu'autant que les créatures sont connues de Dieu. Or, Dieu connaît non-seulement les êtres, mais encore les non-êtres. Donc il y a aussi rapport du Verbe aux non-êtres, ce qui paraît faux.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 63) que le mot de Verbe exprime non-seulement un rapport au Père, mais encore à tout ce que le Verbe a produit par l'énergie de sa puissance.

CONCLUSION. — Puisque Dieu dans la production de son Verbe se comprend et avec lui toutes les créatures, il faut que l'on reconnaisse un rapport du Verbe aux créatures.

Il faut répondre qu'il y a rapport du Verbe aux créatures, parce qu'en se connaissant Dieu connaît toutes les créatures. Or, le Verbe conçu dans l'esprit est la représentation de tout ce que l'intelligence perçoit actuellement. Ainsi, en nous il y a autant de verbes ou de mots qu'il y a de choses que nous comprenons. Mais comme Dieu se comprend et comprend toutes les autres choses par un seul et même acte, son Verbe unique est l'expression non-seulement du Père, mais encore de toutes les créatures (1). Toutefois la science de Dieu se bornant à connaître quand il s'agit de Dieu lui-même, et étant tout à la fois spéculative et effective quand il s'agit des créatures, ainsi le Verbe n'est, par rapport au Père, que son expression, mais à l'égard des créatures il est tout à la fois leur image et leur créateur. C'est ce qui explique ces paroles du Psalmiste : *Il dit, et tout fut fait* (*Psal.* XXXII, 9). Car c'est par le Verbe que Dieu fait tout.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le nom de la personne on comprend indirectement la nature. Car on définit la personne la substance individuelle d'une nature raisonnable. Par conséquent, dans le nom d'une personne divine, pour ce qui regarde la relation personnelle, il ne peut y avoir de rapport avec les créatures, mais il peut y en avoir dans ce qui appartient à la nature. Car rien n'empêche, puisque l'essence est comprise dans la signification de la personne, qu'elle se rapporte dans ce sens à la créature. Ainsi, comme il est propre au fils d'être fils, de même il lui est propre d'être Dieu engendré ou créateur engendré, et de cette manière le mot de Verbe implique un rapport avec la créature.

Il faut répondre au *second*, que les rapports étant les conséquences des actions, parmi les noms qui expriment le rapport de Dieu à la créature il y en a qui expriment une action qui se manifeste par un effet extérieur et qui passe, comme créer, gouverner. Ceux-là ne conviennent à Dieu que tempo-

(1) Tous les théologiens admettent que le Verbe procède de la connaissance de l'essence divine et des attributs absolus; mais sur le reste ils sont divisés. Scot veut qu'il ne procède que de cette double connaissance; Vasquez prétend qu'il procède en outre de la connaissance de lui-même, mais non de la connaissance de l'Esprit-Saint et du reste. Cajétan et les thomistes soutiennent, pour la plupart, qu'il procède de la connaissance de l'essence divine, des attributs absolus, des personnes et des choses possibles, mais non de la connaissance des futurs contingents. Witasse entreprend de prouver qu'il procède aussi de cette dernière connaissance. Mais Billuard (*Diss.* V, art. 5) fait voir que Witasse et les thomistes diffèrent plutôt sur les mots que sur les choses; car les thomistes admettent que le Verbe procède de la connaissance des futurs par concomitance et accidentellement (Vid. *Gonet. Disput.* IX, art. 4 et 5.

rairement. Mais il y a des relations qui ne sont pas la conséquence d'un acte qui se produit extérieurement, mais d'un acte qui est immanent dans celui qui le produit, comme vouloir, savoir, etc. Ces noms ne conviennent pas à Dieu temporairement. C'est une relation de ce genre que le Verbe exprime à l'égard de la créature. Il n'est donc pas exact de dire que tous les noms qui expriment une relation de Dieu à la créature sont des noms qui ne conviennent à Dieu que temporairement. Les noms temporaires n'appartiennent qu'aux relations qui ont pour principe les actions de Dieu qui se produisent par des effets extérieurs et qui sont transitoires.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu ne connaît pas les créatures par la science qu'il leur emprunte, mais par son essence. Il n'est donc pas nécessaire que le Verbe procède des créatures, bien qu'il soit leur expression.

Il faut répondre au *quatrième*, que le nom d'idée a été principalement choisi pour exprimer le rapport de Dieu avec les créatures ; c'est pour cela qu'on l'emploie au pluriel et que ce nom n'est pas un nom personnel. Mais le nom de Verbe a été principalement choisi pour exprimer le rapport qu'il y a entre lui et l'entendement divin qui le produit, et conséquemment le rapport qu'il y a entre lui et les créatures, parce que Dieu en se comprenant comprend toutes les créatures. C'est ce qui fait que dans la Trinité il n'y a qu'un Verbe unique et que ce mot désigne une personne.

Il faut répondre au *cinquième*, que ce que la science de Dieu est aux non-êtres le Verbe de Dieu l'est aussi, parce que le Verbe de Dieu ne peut être inférieur à sa science, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. xv, cap. 14). Or, le Verbe est l'image et le créateur des êtres, et il est l'expression et la manifestation des non-êtres.

QUESTION XXXV.

DE L'IMAGE.

Nous allons ensuite parler de l'image. — A cet égard deux questions se présentent : 1° Le mot image est-il dans la Trinité un nom personnel ? — 2° Est-ce un nom propre au Fils.

ARTICLE I. — LE MOT IMAGE EST-IL DANS LA TRINITÉ UN NOM PERSONNEL (1)?

1. Il semble que le mot *image* ne soit pas dans la Trinité un nom personnel. Car saint Augustin dit (*De fid. ad Pet.* cap. 1) : La sainte Trinité est une seule divinité, une seule image d'après laquelle l'homme a été formé. Donc le mot *image* se rapporte à l'essence et non à la personne.

2. Saint Hilaire dit (*De Synod. lib.*) que l'image est l'espèce ou la forme parfaitement ressemblante d'une chose. Or, en Dieu l'espèce ou la forme se rapporte à l'essence. Donc aussi l'image.

3. Une image est une imitation ; elle implique par conséquent un avant et un après. Or, dans les personnes divines il n'y a ni avant, ni après. Donc le mot *image* n'est pas un nom personnel.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. vii, cap. 1) : Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'on est à soi-même son image? Donc le mot *image* est en Dieu un nom relatif et par conséquent un nom personnel.

CONCLUSION. — Puisque le mot image exprime une origine, c'est par conséquent un nom personnel.

(1) Dans l'Ecriture, le nom d'*image* est particulièrement attribué au Fils (*Colos.* i, 15) : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creatura.* (*Hebr.* i, 3) : *Qui nunc sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus.* (*Sap.* vii, 26) : *Candor est enim lucis æternæ et speculum sine maculâ Dei majestatis et imago bonitatis illius.*

Il faut répondre que la nature de l'image est la ressemblance. Une ressemblance quelconque ne suffit cependant pas pour produire une image, il faut une ressemblance fondée sur l'espèce même de la chose ou sur un signe de cette espèce. Or, dans les choses corporelles, ce signe paraît être surtout la figure. Car nous voyons que les figures des animaux varient avec leur espèce, et qu'il n'en est pas de même de leurs couleurs. C'est pourquoi quand on peint la couleur d'une chose sur un mur, on ne dit pas que c'est son image. L'image n'existe qu'autant qu'on peint sa figure. Mais pour que l'image soit parfaite ce n'est pas assez qu'elle représente l'espèce ou la figure d'une chose, il faut encore qu'elle ait en elle son origine. Car, comme le dit saint Augustin (*in lib.* LXXXIII *Quæst.* quæst. 73 et 74), un œuf n'est pas l'image d'un autre œuf, parce qu'il ne sort pas de lui. Pour qu'une image soit vraie et parfaite il faut qu'elle procède d'un autre être qui lui ressemble dans son espèce, ou au moins dans le signe de l'espèce (1). Or, toutes les choses qui supposent en Dieu procession et origine sont personnelles. Donc le mot *image* est un nom personnel.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on appelle image, à proprement parler, ce qui procède d'après la ressemblance d'un autre. Mais l'être, à la ressemblance duquel celui qui procède est formé, reçoit à proprement parler le nom de type ou d'exemplaire, et ce n'est qu'improprement qu'on lui donne le nom d'image. Saint Augustin (*loc. cit.*) se sert cependant de ce mot quand il dit que la divine Trinité est l'image d'après laquelle l'homme a été formé.

Il faut répondre au *second*, que le mot *espèce*, tel que l'entend saint Hilaire (*loc. cit.*) dans la définition de l'image, est une forme produite dans un être qui émane d'un autre. On dit dans ce sens que l'image d'une chose est son espèce, comme on dit de ce qui ressemble à un être que c'est sa forme, parce qu'il a une forme semblable à lui.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les personnes divines l'imitation n'indique aucune espèce de postériorité ; elle exprime seulement une assimilation.

ARTICLE II. — LE MOT IMAGE EST-IL PROPRE AU FILS (2)?

1. Il semble que le mot *image* ne soit pas propre au Fils. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. I, cap. 18) : L'Esprit-Saint est l'image du Fils. Donc ce mot n'est pas propre au Fils.

2. L'image est par sa nature l'expression d'une ressemblance, comme le dit saint Augustin (*Quæst.*, lib. LXXXIII quæst. 73 et 74). Or, l'Esprit-Saint a ce caractère puisqu'il procède d'un autre par manière de ressemblance. Donc l'Esprit-Saint est une image, et par conséquent ce mot n'est pas propre au Fils.

3. Il est dit que l'homme est l'image de Dieu dans ce passage de saint Paul : *L'homme ne doit pas couvrir sa tête parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu* (I. *Cor.* XI, 7). Donc ce nom n'est pas propre au Fils.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII, cap. 11) que le Fils seul est l'image du Père.

CONCLUSION. — Puisque dans la Trinité le Fils procède en tant que Verbe et le Saint-Esprit en tant qu'amour, le nom d'image est propre au Fils et non au Saint-Esprit.

(1) Ainsi, pour qu'il y ait image il faut trois choses : 1° il faut que l'image s'accorde sous un rapport avec l'objet qu'elle représente et qu'elle en diffère sous un autre ; 2° il faut qu'elle tire de lui son origine ; 3° il faut qu'elle tire sa ressemblance de la force même de sa procession.

(2) Nous avons indiqué, à l'occasion de l'article précédent, les passages de l'Ecriture qui montrent que le mot *image* est un nom propre au Fils.

Il faut répondre que les docteurs grecs disent ordinairement que le Saint-Esprit est l'image du Père et du Fils (1), mais que les docteurs latins n'attribuent ce nom qu'au Fils exclusivement, parce que dans les saintes Écritures il n'y a que le Fils qui soit ainsi appelé. En effet, saint Paul dit du Fils : *Qu'il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de la création* (*Colos.* I, 15). Et ailleurs : *Qu'il est la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance* (*Heb.* I, 3). — Les uns disent, pour appuyer l'opinion des docteurs latins, que le Fils est non-seulement de la même nature que le Père, mais qu'ils ont encore la même notion de principe, tandis que l'Esprit-Saint n'a point de notion commune ni avec le Père, ni avec le Fils. Mais cette raison nous paraît insuffisante. Car, comme l'égalité ou l'inégalité ne se fonde pas dans la Trinité sur les relations, suivant la remarque de saint Augustin (*De Trin.* lib. V, cap. 6), de même la ressemblance qui est la condition essentielle de l'image ne s'y fonde pas non plus. — D'autres disent que le Saint-Esprit ne peut être appelé l'image du Fils parce qu'il serait l'image d'une image, ce qui est impossible. Il ne peut pas être l'image du Père, parce qu'une image doit se rapporter immédiatement à son objet, et le Saint-Esprit ne se rapporte au Père que par le Fils. Il ne peut pas être l'image du Père et du Fils, parce qu'il serait l'image de deux types, ce qui semble impossible. Il ne peut donc être une image d'aucune manière. Mais cette explication est nulle, parce que le Père et le Fils étant le principe unique du Saint-Esprit, comme nous le prouverons (quest. XXXVI, art. 4), rien n'empêche, puisqu'ils sont un, qu'il soit l'image de l'un et de l'autre, car l'homme est l'image unique de la Trinité entière. — Il faut plutôt dire, que comme l'Esprit-Saint qui reçoit par sa procession la nature du Père aussi bien que le Fils, n'est pas appelé *né*; de même, quoiqu'il reçoive la ressemblance spéciale du Père, on ne dit pas qu'il est son image. La raison en est que le Fils procède comme Verbe, et qu'il est dans sa nature de ressembler parfaitement au principe dont il procède, tandis que le Saint-Esprit procède par amour, et qu'il n'est pas dans sa nature de représenter, mais d'attirer à lui l'objet aimé (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène et les autres docteurs grecs emploient ordinairement le mot image pour exprimer une ressemblance parfaite.

Il faut répondre au *second*, que, quoique l'Esprit-Saint soit semblable au Père et au Fils, il ne suit pas de là qu'il soit son image par la raison que nous venons de donner (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'image d'une chose peut exister en une autre de deux manières : 1° L'image peut être spécifiquement de même nature que ce qu'elle représente. C'est ainsi que l'image d'un roi existe dans son fils. 2° L'image peut exister dans une chose d'une autre nature. C'est ainsi qu'on voit l'image d'un roi sur une pièce de monnaie. Dans le premier cas, le Fils est en Dieu l'image du Père; dans le second, l'homme est l'image de Dieu. C'est pourquoi, pour désigner ce qu'il y a d'imperfection dans l'image que l'homme reproduit, on ne dit pas qu'il est l'image, mais qu'il est à l'image de Dieu. On indique par là un effort qui tend à la perfection. Mais on ne peut pas dire du Fils de Dieu qu'il est à l'image du Père, parce qu'il est véritablement son image parfaite.

(1) C'est ce que dit saint Athanase dans son *Épître à Sérapion*, saint Basile dans son ouvrage contre Eunomius (lib. V), saint Cyrille d'Alexandrie (*In Joan.* lib. II).

(2) Ainsi, le mot *image* ne convient pas au Saint-Esprit, parce qu'il ne remplit pas la troisième condition que nous avons exigée pour que l'image existe (*Voyez* pag. 319, note 1).

QUESTION XXXVI.

DE LA PERSONNE DE L'ESPRIT-SAINT.

Après avoir parlé du Père et du Fils, nous devons maintenant examiner ce qui regarde l'Esprit-Saint qui porte non-seulement ce nom, mais qui est encore appelé *Amour* et *Don de Dieu*. — A l'égard de l'Esprit on doit se faire quatre questions : 1° Le nom d'Esprit-Saint est-il un nom propre à une personne divine ? — 2° Cette personne divine qu'on appelle Esprit-Saint procède-t-elle du Père et du Fils ? — 3° Procède-t-elle du Père par le Fils ? — 4° Le Père et le Fils sont-ils un seul et même principe de l'Esprit-Saint?

ARTICLE I. — LE NOM D'ESPRIT-SAINT EST-IL UN NOM PROPRE A UNE PERSONNE DIVINE (1)?

1. Il semble que le nom d'*Esprit-Saint* ne soit pas un nom propre à une personne divine. Car tout nom qui est commun aux trois personnes n'est pas propre à l'une d'elles. Or, le nom d'*Esprit-Saint* est commun aux trois personnes. En effet, saint Hilaire prouve (*De Trin.* lib. VIII) que par *Esprit de Dieu* on entend dans les saintes Ecritures, tantôt le Père, comme dans ce passage où il est dit : *L'Esprit du Seigneur est sur moi* (Is. LXI, 1), tantôt le Fils, comme lorsque Jésus-Christ dit lui-même : *Je chasse les démons par l'Esprit de Dieu* (Matth. XII, 28), voulant montrer qu'il les chassait par la puissance de sa nature, tantôt l'Esprit-Saint, comme dans ces paroles : *Je répandrai de mon Esprit sur toute chair* (Joël, II, 28). Donc le nom d'Esprit-Saint n'est pas un nom propre à l'une des personnes divines.

2. Les noms des personnes divines, dit Boëce (*De Trin.*), sont relatifs. Or, le nom d'Esprit-Saint n'est pas un nom relatif. Donc ce n'est pas un nom propre à une personne divine.

3. Le nom de Fils étant le nom d'une personne divine, on ne peut pas dire qu'il est le Fils de celui-ci ou de celui-là. Or, on dit que l'Esprit appartient à tel ou tel individu. Car le Seigneur dit à Moïse : *Je recevrai de votre esprit et je leur donnerai* (*Num.* XI, 17). Et ailleurs : *L'esprit d'Elie se reposa sur Elisée* (IV. *Reg.* II, 15). Donc l'Esprit-Saint ne semble pas être le nom propre d'une personne divine.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean dit : *Il y en a trois qui rendent témoignage au ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint* (I. Joan. V, 7), et saint Augustin se demandant qu'est-ce que ces trois? Il répond que ce sont trois personnes (*De Trin.* lib. VII, cap. 4). Donc l'Esprit-Saint est le nom d'une personne divine.

CONCLUSION. — Le nom d'*Esprit-Saint* est le nom propre de la personne divine qui procède de l'amour.

Il faut répondre que dans la Trinité il y a deux processions, mais que l'une d'elles, celle qui procède de l'amour, n'a pas de nom propre, comme nous l'avons observé (quest. XXVII, art. 4 ad 3). Par conséquent les relations qui se rapportent à cette procession sont également restées sans nom, comme nous l'avons dit aussi (quest. XXVIII, art. 4). Pour la même raison, la personne qui procède ainsi n'a pas de nom propre. Mais l'usage ayant consacré pour exprimer ces relations les noms de *procession* et de *spiration*, bien qu'ils paraissent plus propres pour exprimer des actes notionnels que des relations, il a également autorisé l'emploi du mot *Esprit-Saint* pour signifier la personne divine qui procède de l'amour, et il paraît en cela

(1) Les hérétiques qui ont nié la divinité de l'Esprit-Saint, ce sont les saducéens, qui n'admettaient l'existence d'aucun esprit ; Valentin, qui confondait l'Esprit-Saint avec les anges ; les montanistes, qui prenaient Montan lui-même pour l'Esprit-Saint ; les sabelliens, qui niaient la trinité des personnes ; Eunomius, le chef des anoméens, qui faisait de l'Esprit-Saint une créature ; Macédonius, qui nia directement la troisième personne de la sainte Trinité, et qui fut expressément condamné dans le second concile œcuménique ; enfin les sociniens, qui n'ont pas voulu reconnaître dans l'Esprit-Saint une personne divine.

fondé sur le texte même des saintes Ecritures. Il y a d'ailleurs deux raisons pour justifier cet usage. La première se déduit de ce que le Saint-Esprit est commun aux deux autres personnes. C'est saint Augustin qui la donne (*De Trin.* lib. v, cap. 11) : Le Saint-Esprit, dit-il, étant commun aux deux autres personnes, il peut donc prendre pour son nom propre ce qu'elles ont toutes deux de commun. Car le Père est Esprit et le Fils est Esprit; le Père est saint et le Fils est saint. La seconde raison est prise de la signification propre du nom. En effet, le mot *esprit (spiritus)* paraît signifier dans le monde matériel un certain moteur qui donne l'impulsion. Ainsi, nous donnons ce nom au souffle et au vent. Or, le propre de l'amour est de mouvoir et de pousser la volonté de celui qui aime vers l'objet aimé. D'un autre côté, nous attribuons la sainteté à tout ce qui se rapporte à Dieu comme à sa fin. Il était donc convenable de donner le nom d'Esprit-Saint à la personne divine qui procède de l'amour par lequel Dieu s'aime.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on décompose le nom d'Esprit-Saint, et qu'on prenne à part chacun des mots dont il est formé, on trouvera qu'il est commun à la Trinité tout entière. En effet, le mot *esprit* signifie l'immatérialité de la substance divine. L'esprit corporel étant invisible, et ne renfermant presque pas de matière, nous nous sommes emparés de ce mot pour l'appliquer aux substances invisibles et immatérielles. Le mot *saint* exprime la pureté de la bonté divine. — Mais si on ne décompose pas ce nom, et qu'on en fasse, pour ainsi dire, un seul mot, l'Eglise a l'usage de signifier par là une des trois personnes divines, celle qui procède de l'amour pour les raisons que nous avons données (*in corp. art.*) (1).

Il faut répondre au *second*, que, quoique le nom d'*Esprit-Saint* ne soit pas un nom relatif, on le prend dans ce sens du moment où on lui fait signifier une personne qui n'est distincte des autres que par la relation. On peut cependant entendre ce nom dans un sens relatif, si par Esprit-Saint on entend la spiration passive (*spiritus-spiratus*).

Il faut répondre au *troisième*, que par le nom de Fils on ne comprend que la relation qu'il a avec son principe qui est le Père, tandis que par le nom de Père on désigne une relation de principe en général (2). De même par le nom d'Esprit-Saint on comprend une certaine force motrice. Or, la créature ne peut être principe par rapport à une personne divine (3), mais une personne divine peut être principe par rapport aux créatures. C'est pour cette raison que nous pouvons dire : *Notre Père, notre Esprit;* mais que nous ne pouvons pas dire : *Notre Fils.*

ARTICLE II. — L'ESPRIT-SAINT PROCÈDE-T-IL DU FILS (4)?

1. Il semble que l'Esprit-Saint ne procède pas du Fils. Car, d'après saint Denis, il ne faut pas avoir la témérité d'affirmer de la Divinité autre chose que ce qu'en disent les saintes Ecritures (*De div. nom.* cap. 1). Or, dans les saintes Ecritures il n'est pas dit que le Saint-Esprit procède du Fils, mais

(1) Le mot *Spiritus sanctus* n'a pas toujours été exclusivement affecté à la troisième personne de la sainte Trinité. Les anciens Pères, et même quelques-uns de ceux qui ont vécu après le concile de Nicée, l'ont appliqué au Fils. C'est ce qu'ont fait saint Barnabé (*Epist. num.* 6), Hermas (lib. III, *simil.* 5), saint Ignace (*Epist. ad Smyrn.*), saint Justin (*Apolog.* II), Tatien (*Orat. ad Græc.* I), Tertullien (*Apolog.* ch. 21), saint Cyprien (*De idolor. vanit.*), Lactance (liv. IV, ch. 6 et 8), etc. On a même accusé plusieurs d'entre eux d'être tombés dans l'erreur à propos de la sainte Trinité, par suite de la confusion d'idées qui est résultée de cette confusion de mots.

(2) Par conséquent on le considère non-seulement comme le principe du Fils, mais encore comme le principe de toutes les créatures.

(3) C'est pour cela que nous ne disons pas *Notre Fils.*

(4) Cet article a pour but de réfuter l'erreur des Grecs et des Arméniens, qui ne veulent pas que le Saint-Esprit procède du Fils, et qui font un reproche à l'Eglise romaine d'avoir ajouté à son Symbole *Filioque.*

seulement du Père, comme on le voit dans ce passage de saint Jean : *Je vous enverrai l'Esprit de vérité qui procède du Père* (Joan. xv, 26). Donc l'Esprit-Saint ne procède pas du Fils.

2. Dans le Symbole dressé au concile œcuménique de Constantinople, on lit (can. 7) : *Nous croyons au Saint-Esprit, Seigneur et vivifiant, qui procède du Père, et qu'on doit adorer et glorifier avec le Père et le Fils.* On ne devait donc pas ajouter à notre Symbole qu'il procède aussi du Fils, et ceux qui ont fait cette addition paraissent mériter l'anathème.

3. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. I, cap. 11) : Nous disons que le Saint-Esprit vient du Père, et nous l'appelons l'Esprit du Père ; nous ne disons pas qu'il vient du Fils, mais nous l'appelons l'Esprit du Fils. Donc l'Esprit-Saint ne procède pas du Fils.

4. Un être ne procède pas de l'être dans lequel il repose. Or, l'Esprit-Saint repose dans le Fils. Car il est dit dans la légende de saint André : Que la paix soit avec vous et avec tous ceux qui croient en un seul Dieu le Père et en son Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, et en un seul Esprit-Saint qui procède du Père et qui réside dans le Fils. Donc l'Esprit-Saint ne procède pas du Fils.

5. Le Fils procède comme Verbe. Or, notre esprit ne semble pas procéder en nous de notre verbe. Donc l'Esprit-Saint ne procède pas du Fils.

6. L'Esprit-Saint procède parfaitement du Père. Donc il est inutile de dire qu'il procède du Fils.

7. Dans ce qui est perpétuel, l'être et la possibilité ne diffèrent pas, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 32), à plus forte raison se confondent-ils quand il s'agit de la Divinité. Or, l'Esprit-Saint peut être distingué du Fils sans procéder de lui. Car saint Anselme dit dans son livre de la procession de l'Esprit-Saint : Le Fils et le Saint-Esprit reçoivent l'être l'un et l'autre du Père, mais de différente manière, l'un en naissant et l'autre en procédant, de telle sorte qu'ils sont par là même distincts l'un de l'autre. Et il ajoute plus loin : Que quand il n'y aurait pas autre chose pour établir une distinction entre le Fils et le Saint-Esprit, cela seul suffirait. Donc l'Esprit-Saint est distinct du Fils, bien qu'il ne procède pas de lui.

Mais c'est le *contraire*. Car nous lisons dans le Symbole de saint Athanase : Le Saint-Esprit est produit par le Père et le Fils ; il n'a été ni fait, ni créé, ni engendré, mais il procède.

CONCLUSION. — Le Saint-Esprit procède du Fils, et il en procède si nécessairement que sans cela on ne le distinguerait pas de lui personnellement.

Il faut répondre que le Saint-Esprit doit nécessairement procéder du Fils. Car s'il n'en procédait pas, on ne pourrait pas l'en distinguer personnellement. Ce qui résulte évidemment de ce que nous avons dit (quest. XXVII, art. 3, et quest. XXX, art. 2). En effet, on ne peut pas dire que les personnes divines se distinguent l'une de l'autre par quelque chose d'absolu ; parce qu'il suivrait de là que les trois ne formeraient pas une seule et même essence. Car tout ce qu'il y a d'absolu en Dieu se rapporte à l'unité de l'essence. Il faut donc que les personnes divines soient seulement distinguées entre elles par leurs relations. Or, les relations ne peuvent distinguer les personnes qu'autant qu'elles sont opposées. Ainsi, par exemple, le Père a deux relations, dont l'une se rapporte au Fils et l'autre au Saint-Esprit ; ces relations ne constituent cependant pas deux personnes, parce qu'elles ne sont pas opposées, elles appartiennent à une seule et même personne qui est la personne du Père. Si donc le Fils et le Saint-Esprit n'avaient que deux relations, qui les mettent l'un et l'autre en rapport avec le Père, ces relations ne seraient pas plus opposées entre elles que les deux relations

par lesquelles le Père se rapporte à eux. Par conséquent, comme la personne du Père est une, il suivrait de là que la personne du Fils et du Saint-Esprit serait aussi une seule et même personne qui aurait deux relations opposées aux deux relations du Père. Ce qui est hérétique, puisque le dogme de la Trinité serait par là même détruit (1). Il faut donc que le Fils et le Saint-Esprit se rapportent l'un à l'autre par deux relations opposées. — Or, il ne peut y avoir en Dieu d'autres relations opposées que des relations d'origine, comme nous l'avons prouvé (quest. xxviii, art. 4). Et les relations d'origine ne peuvent être opposées qu'en raison du principe qui produit et du terme qu'il produit. On est donc obligé de dire ou que le Fils procède de l'Esprit-Saint, ce que personne n'avance, ou que le Saint-Esprit procède du Fils, comme nous le prétendons, et comme la nature de la procession de l'un et de l'autre autorise à le croire. — En effet, nous avons dit (quest. xxvii, art. 2 et 4, et quest. xxviii, art. 4) que le Fils procède de l'intelligence, comme Verbe, et que le Saint-Esprit procède de la volonté, comme amour. Or, l'amour doit nécessairement procéder du Verbe. Car nous n'aimons une chose qu'autant que notre esprit en a la conception. D'où il est évident que l'Esprit-Saint procède du Fils. — C'est encore ce que nous apprend l'ordre de la nature. Car nous ne voyons nulle part que plusieurs choses procèdent d'une seule sans qu'il y ait de rapport entre elles, sauf quand il s'agit d'objets qui diffèrent les uns des autres matériellement. Ainsi, un coutelier fabrique beaucoup de couteaux qui sont distincts les uns des autres matériellement, et qui, pour ce motif, n'ont point de rapports réciproques. Mais dans les choses qui ne sont pas ainsi matériellement distinctes, il y a toujours dans la pluralité des objets produits un rapport qui les ordonne les uns à l'égard des autres. C'est ce qui manifeste dans la création l'éclat de la divine sagesse. Donc, s'il y a deux personnes qui procèdent du Père, le Fils et le Saint-Esprit, il faut qu'il y ait un rapport entre ces deux personnes. Et comme il ne peut y avoir d'autre rapport que la relation qui fait que l'un procède de l'autre, il n'est pas possible de ne pas admettre cette procession, et de dire que le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père, sans que l'un procède de l'autre. Car, en se refusant d'admettre cette relation, il faudrait, pour ne pas les confondre, avoir recours à une distinction matérielle, ce qui est impossible. — Aussi les Grecs, tout en niant que le Saint-Esprit procède du Fils, ont-ils néanmoins voulu reconnaître qu'il avait avec le Fils un certain rapport. Car ils accordent que le Saint-Esprit est l'esprit du Fils, et qu'il vient du Père par le Fils. Quelques-uns d'entre eux admettent qu'il vient du Fils ou qu'il en découle, mais, par ignorance ou par entêtement, ils ne veulent pas qu'il en procède. Car, si on approfondit convenablement la question, on verra que le mot de *procession* est, de tous les mots qui expriment une relation quelconque, le plus commun, puisque nous l'employons pour exprimer une origine quelconque. Nous disons, par exemple, que la ligne procède du point, le rayon du soleil, le ruisseau de la source, et ainsi du reste. On peut donc dire de la même manière que le Saint-Esprit procède du Fils (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que nous ne devons affirmer de Dieu que ce que les Ecritures nous en apprennent, non-seulement quant aux mots, mais encore quant au sens. Ainsi quoique l'Ecriture ne nous dise pas

(1) Cet argument, qui démontre aux Grecs que leur erreur renverse le dogme de la sainte Trinité, est accepté par le plus grand nombre des théologiens. Il n'y a guère que Scot, qui a pris à tâche de contredire constamment saint Thomas, qui en infirme la valeur.

(2) Entre les Grecs il s'agissait donc beaucoup moins d'une question de doctrine que d'une affaire d'amour-propre.

littéralement que le Saint-Esprit procède du Fils, elle nous dit l'équivalent en d'autres termes, surtout dans ce passage de saint Jean où le Fils dit du Saint-Esprit : *Il me glorifiera parce qu'il prendra de ce qui est à moi* (Joan. XVI, 14). D'ailleurs il faut avoir pour règle dans l'explication de la sainte Ecriture d'entendre du Fils ce qui est dit du Père quand même il semblerait que le passage se rapporte exclusivement au Père. Il n'y a d'exception que pour ce qui les distingue l'un de l'autre suivant l'opposition de leurs relations. Par exemple, quand Notre-Seigneur dit : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père* (Matth. XI, 27), il n'a pas voulu exclure le Fils comme s'il ne se connaissait pas lui-même. Ainsi donc, puisqu'il est dit que le Saint-Esprit procède du Père, quand même il y aurait qu'il ne procède que de lui seul, cette exclusion ne porterait pas sur le Fils, parce que, en tant que principe de l'Esprit-Saint, le Père et le Fils ne sont pas opposés. Il n'y a d'opposition entre eux que celle qui résulte de la relation de paternité et de filiation.

Il faut répondre au *second*, que dans tout concile on a dressé un symbole contre l'erreur qu'on y a condamnée. Par conséquent le dernier concile ne faisait pas un autre symbole que le premier, mais il développait ce que celui-ci contenait implicitement et détruisait par quelques additions les subtilités des hérétiques. Ainsi il est dit dans le concile de Chalcédoine que les évêques réunis au concile de Constantinople ont exposé la doctrine de l'Eglise sur l'Esprit-Saint, sans avoir la prétention de rien ajouter aux Pères de Nicée, mais uniquement pour faire connaître leur sentiment contre les hérétiques (1). Comme à l'époque des premiers conciles, l'erreur de ceux qui soutiennent que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils n'avait pas encore paru, il n'a pas été nécessaire d'exprimer explicitement ce point de foi. Mais plus tard cette erreur ayant été soutenue, le souverain pontife par l'autorité duquel les anciens conciles étaient convoqués et confirmés exprima le dogme d'une manière plus positive dans un concile qui se tint en Occident (2). Ce dogme était d'ailleurs implicitement contenu dans la profession de foi qui disait que l'Esprit-Saint procède du Père.

Il faut répondre au *troisième*, que les partisans de Nestorius ont nié les premiers que le Saint-Esprit procède du Fils (3), comme on peut s'en convaincre par un symbole des nestoriens condamné au concile d'Ephèse. Théodoret (4) le nestorien soutint cette erreur et après lui plusieurs autres l'embrassèrent. Saint Jean Damascène fut du nombre, c'est pourquoi on ne doit pas s'en rapporter à son sentiment. Cependant il y a des auteurs qui disent que si saint Jean Damascène ne reconnaît pas que le Saint-Esprit procède du Fils, il ne résulte pas non plus de ses paroles qu'il le nie.

(1) (*Vid. Conc. chalced.* art. 5). Il serait utile de comparer entre elles les décisions du concile de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine, pour faire voir que toutes leurs décisions ne sont que le développement d'une même pensée.

(2) Bellarmin (*De Christo*, lib. II, cap. 20) et plusieurs autres auteurs ont pensé que l'addition du *Filioque* avait été faite au VII[e] siècle, vers l'époque du sixième concile œcuménique. Saint Thomas paraît avoir été de ce sentiment, car il n'est pas facile de préciser de quel concile il veut parler. Mais il est certain que cette addition fut d'abord faite en Espagne vers le V[e] siècle. Elle passa de l'Espagne dans les Gaules vers le VIII[e] siècle. Elle n'était pas encore en usage à Rome au commencement du IX[e] siècle, mais elle y était admise sur la fin de ce même siècle.

(3) Pour bien comprendre les passages des Pères sur cette question, il faut se rappeler que l'Eglise eut d'abord à prouver que le Saint-Esprit procède du Père contre Eunomius et les ariens, qui attaquaient le dogme de la Trinité. Les Pères du concile de Nicée mirent dans le Symbole *Qui à Patre procedit* sans autre explication, parce qu'ils ne songèrent qu'à condamner ces premiers hérétiques. Ce ne fut qu'au V[e] siècle qu'on mit en question si le Saint-Esprit procède aussi du Fils.

(4) Théodoret fut en effet le premier auteur de cette erreur, d'après Bellarmin (*De Christ.* lib. II, cap. 21), Pétau (*De Trin.* lib. III, cap. 4), Garnier (*De fid. Theodoreti*, dissert. III, cap. 4) et plusieurs autres érudits.

Il faut répondre au *quatrième*, que de ce que le Saint-Esprit repose ou réside dans le Fils il ne s'ensuit pas qu'il ne procède pas de lui. Car on dit que le Fils réside dans le Père, bien qu'il en procède. On dit aussi que l'Esprit-Saint repose dans le Fils, soit comme l'amour de celui qui aime repose dans l'objet aimé, soit qu'il s'agisse de la nature humaine du Christ dont il est écrit : ***Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer le Saint-Esprit, c'est celui qui baptise, etc.*** (Joan. I, 33).

Il faut répondre au *cinquième*, que dans la Trinité on n'assimile pas le Verbe à la parole matérielle de laquelle l'Esprit ne procède pas, parce que dans ce cas ce serait donner au mot Verbe un sens métaphorique; on ne le compare qu'au Verbe que nous concevons dans notre esprit, duquel procède l'amour.

Il faut répondre au *sixième*, que de ce que l'Esprit-Saint procède parfaitement du Père, il n'est pas inutile de dire qu'il procède aussi du Fils; c'est au contraire absolument nécessaire, parce que le Père et le Fils ont la même vertu. Ainsi tout ce qui vient du Père doit venir aussi du Fils; il n'y a d'exception que pour ce qui serait contraire à ce qui est propre au Fils, c'est-à-dire à la filiation. Ainsi par là même que le Fils procède du Père, il ne peut avoir comme le Père l'innascibilité et ne relever que de lui-même (1).

Il faut répondre au *septième*, que l'Esprit-Saint se distingue personnellement du Fils en ce que l'origine de l'un se distingue de l'origine de l'autre. Or, cette différence d'origine repose sur ce que le Fils ne procède que du Père, tandis que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Car autrement leurs processions se confondraient, comme nous l'avons prouvé (*in corp. art.* et quest. XXVII).

ARTICLE III. — LE SAINT-ESPRIT PROCÈDE-T-IL DU PÈRE PAR LE FILS (2)?

1. Il semble que le Saint-Esprit ne procède pas du Père par le Fils. Car ce qui procède d'un être par un autre n'en procède pas immédiatement. Donc si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, il ne procède pas du Père immédiatement, ce qui paraît répugner.

2. Si l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils, il ne procède du Fils qu'à cause du Père. Le Père est donc pour lui plus que le Fils, et par conséquent il procède plus du Père que du Fils.

3. Le Fils a l'être par voie de génération. Donc si l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils, il suit de là que le Fils est d'abord engendré et qu'ensuite l'Esprit procède. Ce qui suppose que la procession de l'Esprit-Saint n'est pas éternelle ; ce qui est une hérésie.

4. Quand on dit que quelqu'un agit par un autre, on peut retourner la proposition et dire que ce dernier agit par le premier. Ainsi comme nous disons que le roi agit par le bailli, nous pouvons dire aussi que le bailli agit par le roi. Or, nous ne disons pas que le Fils produit l'Esprit-Saint par le Père. Donc nous ne pouvons pas dire non plus que le Père produit l'Esprit-Saint par le Fils.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. XII) : Je vous en prie, ô mon Dieu, conservez en moi la pureté de la foi, afin que je vous possède, vous le Père, que j'adore avec vous votre Fils et que je sois digne de l'Esprit-Saint qui procède de vous par votre Fils unique.

(1) C'est-à-dire il n'est pas *à se*, mais il est *ab alio.*

(2) Le concile de Florence a déterminé ainsi le sens de cette expression : *Definimus quod Spiritus sanctus a Patre et Filio æternaliter est*, etc... *Declarantes quod id quod sancti Doctores et Patres dicunt ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum ad hanc intelligentiam tendit ut per hoc significetur Filium quoque esse, secundùm Græcos quidem causam, secundùm Latinos verò principium subsistentiæ Spiritus sancti sicut et Patrem.*

CONCLUSION. — Puisque le Saint-Esprit ne procède du Fils que parce que le Fils a reçu l'être du Père, on dit qu'il procède du Père par le Fils.

Il faut répondre que toutes les fois que nous voulons exprimer qu'un être agit par un autre, la préposition *par* désigne dans celui-ci la cause ou le principe de cet acte. Mais quand l'action est médiate entre le sujet qui agit et l'objet qu'il produit, la préposition *par* indique quelquefois la cause de l'action suivant le caractère avec lequel elle sort de l'agent. Alors la cause peut être finale, ou formelle, ou effective, ou motrice. Ainsi elle est finale quand on dit que l'artisan travaille par amour du gain. Elle est formelle si l'on dit qu'il opère par son art. Elle est motrice si on ajoute qu'il travaille par l'ordre d'un autre. Quelquefois la préposition *par* jointe à l'expression de cause indique le moyen par lequel une chose se fait; par exemple, quand on dit que l'artisan opère par son marteau, cela ne signifie pas que le marteau est cause de l'action de l'artisan, mais qu'il a contribué à la confection de l'objet que l'artisan a produit, de telle sorte que sans lui cet objet n'aurait pas sa forme. On peut dire encore que la préposition *par* marque l'autorité, tantôt directement comme quand on dit : *le roi opère par le bailli;* tantôt indirectement, comme quand on dit : *le bailli opère par le roi.* Ainsi donc, comme le Saint-Esprit ne procède du Fils que parce que le Fils a reçu l'être du Père, on peut dire que le Père produit l'Esprit-Saint par le Fils, ou que l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils, ce qui est la même chose.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en toute action il faut considérer deux choses, le suppôt qui agit et la vertu par laquelle il agit, comme le feu échauffe par la chaleur. Si donc on considère dans le Père et le Fils la vertu par laquelle ils produisent l'Esprit-Saint, il n'y a là rien de médiat, puisque cette vertu est unique et qu'elle est la même dans l'un et l'autre (1). Si on considère les personnes qui produisent l'Esprit-Saint, quoiqu'il procède du Père et du Fils comme d'un seul et même principe, cependant il procède immédiatement du Père et médiatement du Fils, et c'est pour ce motif qu'on dit qu'il procède du Père par le Fils. Ainsi Abel procède immédiatement d'Adam son père et médiatement d'Eve sa mère, parce que Eve procédait elle-même d'Adam. Bien que cet exemple de procession matérielle semble peu convenable pour exprimer la procession spirituelle des personnes divines.

Il faut répondre au *second*, que si le Fils recevait du Père une vertu numériquement différente de la sienne pour produire l'Esprit-Saint, il s'ensuivrait qu'il serait comme une cause seconde et instrumentale et que par conséquent l'Esprit procéderait du Père plutôt que du Fils. Mais la vertu qui produit l'Esprit-Saint est numériquement la même dans le Père et dans le Fils, elle est unique, et c'est pour cela que l'Esprit-Saint procède également de l'un et de l'autre. Cependant on dit quelquefois qu'il procède principalement et proprement du Père, parce que le Fils reçoit du Père la vertu de le produire.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la génération du Fils est naturelle au Père, de telle sorte que le Père n'a point été sans engendrer son Fils, de même la procession du Saint-Esprit est coéternelle à son principe. Par conséquent le Fils n'a point été engendré avant que l'Esprit-Saint ne procédât; ils sont l'un et l'autre éternels.

Il faut répondre au *quatrième*, que quand on dit que quelqu'un opère par une chose, il n'y a pas toujours lieu de retourner la proposition. Ainsi on ne

(1) Il faudrait donc bien se garder de dire dans ce sens que le Saint-Esprit procède du Père *médiatement* et du Fils *immédiatement*, parce qu'alors on donnerait à penser que le Fils est l'instrument ou le ministre et le serviteur du Père.

dit pas que le marteau opère par l'ouvrier, mais on dit que le bailli opère par le roi, parce que le bailli agit lui-même et qu'il est maître de ses actes, tandis que le marteau n'agit pas, mais il est seulement mis en action et n'est pour ce motif que cause instrumentale. Or, on dit que le bailli opère par le roi, quoique la proposition *par* indique quelque chose de médiat; parce que plus le suppôt est élevé par rapport à l'action et plus sa vertu est immédiate par rapport à l'effet. Car c'est la vertu de la cause première qui joint la cause seconde à son effet. C'est pour cette raison qu'on appelle immédiats les premiers principes dont on se sert dans les sciences de démonstration. Ainsi donc, dans l'ordre des suppôts qui agissent, le bailli est un agent médiat ou intermédiaire, et l'on dit que le roi opère par le bailli. Mais dans l'ordre des vertus ou de la puissance, le bailli opère par le roi, parce que c'est la vertu ou la puissance du roi qui fait que l'action du bailli produit son effet. Or, du Père au Fils il n'y a pas d'ordre à établir quant à la vertu, puisqu'ils ont la même; on ne peut établir d'ordre que quant aux suppôts, et c'est pourquoi l'on dit que le Père produit l'Esprit-Saint par le Fils et non réciproquement.

ARTICLE IV. — LE PÈRE ET LE FILS SONT-ILS UN SEUL PRINCIPE DE LA PROCESSION DE L'ESPRIT-SAINT (1)?

1. Il semble que le Père et le Fils ne soient pas un seul principe de l'Esprit-Saint. En effet, le Saint-Esprit ne semble pas procéder du Père et du Fils comme étant un dans leur nature, parce qu'alors il procéderait de lui-même, puisqu'il ne fait également avec eux qu'une seule nature. Il n'en procède pas non plus parce qu'ils ont une même propriété commune, parce qu'il semble que deux suppôts ne peuvent avoir la même propriété. Donc il procède du Père et du Fils comme étant plusieurs, et par conséquent le Père et le Fils ne sont pas pour lui un seul et même principe.

2. Quand on dit que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, on ne peut désigner par cette unité une unité personnelle, parce qu'alors le Père et le Fils ne formeraient qu'une seule personne. On ne peut pas désigner davantage l'unité de propriété, parce que si en raison de l'unité de propriété le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, pour le même motif en raison de ses deux propriétés on pourra dire que le Père forme à lui seul deux principes, qu'il est le principe du Fils et le principe de l'Esprit; ce qui répugne. Donc le Père et le Fils ne sont pas un seul et même principe de l'Esprit-Saint.

3. Le Fils ne se rapporte pas plus intimement au Père que l'Esprit-Saint. Or, l'Esprit-Saint et le Père ne sont pas un seul principe par rapport à une personne divine. Donc le Père et le Fils ne le sont pas non plus.

4. Si le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, l'unité retombera sur ce qu'est le Père ou sur ce qu'il n'est pas. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux choses n'est admissible. Car si l'unité retombe sur ce qu'est le Père, il suit de là que le Fils est le Père; si elle tombe sur ce que n'est pas le Père il s'ensuivra que le Père n'est pas Père. Donc il ne faut pas dire que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint.

5. Si le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, il semble qu'on peut retourner la proposition et dire que le seul principe de l'Esprit-

(1) Le pape Grégoire X a défini ainsi ce point de doctrine au concile général de Lyon (Decret. VI de Sum. trin. et fid. cath.): *Fideli ac devotâ professione fatemur quod Spiritus sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquàm ex duobus principiis, sed tanquàm ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unicâ spiratione procedit.* Le concile de Florence, sous le pape Eugène IV, a employé à peu près les mêmes expressions.

Saint est le Père et le Fils. Or, cette dernière proposition semble fausse, parce que par le mot *principe* il faut entendre ou la personne du Père ou la personne du Fils, et que dans l'un et l'autre cas la proposition est fausse. Donc il est également faux de dire que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint.

6. L'unité en substance produit l'identité. Si le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, il s'ensuit donc qu'ils sont le même principe identiquement; ce qui est contraire au sentiment d'un grand nombre. Donc il ne faut pas admettre que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint.

7. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne forment qu'un seul créateur, parce qu'ils sont un seul principe des créatures. Or, le Père et le Fils ne forment pas un seul *spirateur;* la plupart en reconnaissent deux, ce qui est d'ailleurs tout à fait conforme au sentiment de saint Hilaire, qui dit (*De Trin.* lib. II) que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ses auteurs. Donc le Père et le Fils ne sont pas un seul principe de l'Esprit-Saint.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. v, cap. 14) que le Père et le Fils ne sont pas deux principes, mais un seul principe de l'Esprit-Saint.

CONCLUSION. — Le Père et le Fils se rapportant à l'Esprit-Saint, sans être distingués sous ce rapport par aucune opposition de relation, ils ne sont qu'un seul principe de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que le Père et le Fils sont un dans toutes les choses à l'égard desquelles il n'y a pas entre eux opposition de relation. Par conséquent, comme dans la production de l'Esprit-Saint il n'y a pas entre eux opposition de relation, il s'ensuit que le Père et le Fils ne sont qu'un seul principe par rapport à cet acte. — Il y a cependant des théologiens qui disent que cette proposition est impropre : *Le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint*. Car, disent-ils, le mot *principe* pris au singulier ne signifiant pas la personne, mais la propriété, doit être entendu adjectivement, et comme un adjectif n'est pas déterminé par un adjectif, on ne peut pas dire que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, à moins de donner au mot *seul* (*unum*) le sens d'un adverbe, ce qui signifiera alors qu'ils sont un seul principe, c'est-à-dire qu'ils le produisent d'une seule et même manière. D'après le même raisonnement on pourrait dire que le Père est les deux principes du Fils et du Saint-Esprit, puisqu'il les produit de deux manières différentes. — Il vaut donc mieux dire que quoique le mot *principe* signifie une propriété il l'exprime substantivement, comme les mots Père et Fils quand on les applique aux créatures. C'est donc à la forme que ce mot exprime à déterminer son nombre, comme il en est de tous les substantifs. Donc comme le Père et le Fils sont un seul Dieu en raison de l'unité de forme que le mot *Dieu* exprime, de même ils sont un seul principe de l'Esprit-Saint à cause de l'unité de propriété que le mot *principe* signifie (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on n'observe que la vertu activement productive de l'Esprit-Saint, il procède du Père et du Fils, sui-

(1) Pour éviter toute équivoque, il faut distinguer deux sortes de principes avec certains théologiens : le principe *quod*, qui est le suppôt auquel l'action se rapporte, et le principe *quo*, qui est la forme par laquelle le suppôt agit. Dans la production de l'Esprit-Saint le principe *quod* est double, c'est-à-dire que la procession s'attribue à deux personnes, quoique ces deux personnes ne fassent qu'un seul et même acte; mais le principe *quo* est un, parce que le Saint-Esprit est produit par une seule et même spiration. Cette confusion d'idées a été probablement la cause de toutes les discussions qui se sont élevées à ce sujet.

vant l'unité de cette vertu, ce qui désigne en quelque sorte la nature avec la propriété, comme nous le dirons à la fin de cet article. Il n'y a pas de répugnance à admettre une propriété unique dans deux suppôts qui n'ont qu'une seule nature. Mais si on considère les suppôts qui produisent l'Esprit-Saint, alors l'Esprit procède du Père et du Fils, comme étant plusieurs; car il en procède comme l'amour qui unit ensemble deux êtres.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit : *Le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint*, on ne désigne par là qu'une seule propriété, qui est la forme que ce mot exprime. Il ne suit cependant pas de là qu'en raison de la pluralité des propriétés du Père on puisse dire qu'il est plusieurs principes, parce que cette expression impliquerait la pluralité des suppôts.

Il faut répondre au *troisième*, que la ressemblance et la dissemblance ne se prennent pas pour les personnes divines de leurs propriétés relatives, mais de leur essence. Ainsi comme le Père n'est pas plus semblable à lui-même qu'au Fils, de même le Fils n'est pas plus semblable au Père qu'à l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *quatrième*, que ces deux propositions : le Père et le Fils sont *un seul principe qui est le Père* ou *un seul principe qui n'est pas le Père*, ne sont pas deux propositions contradictoires. On n'est donc pas obligé d'admettre l'une ou l'autre. Car quand nous disons : le Père et le Fils sont un seul principe, le mot *principe* ne se rapporte pas à un suppôt déterminé ; il a même un sens général par lequel il se rapporte aux deux personnes à la fois. Par conséquent l'objection est un sophisme qu'on appelle dans l'École : *fallacia figuræ dictionis* (1), puisqu'il conclut du général au particulier.

Il faut répondre au *cinquième*, que cette proposition est vraie : *le seul principe de l'Esprit-Saint est le Père et le Fils*, parce que par le mot principe nous n'entendons pas une seule personne, mais nous entendons indistinctement les deux personnes, comme nous venons de le dire.

Il faut répondre au *sixième*, qu'on peut dire que le Père et le Fils sont un même principe, à condition que le mot *principe* exprime en général, sans distinction aucune, les deux personnes ensemble.

Il faut répondre au *septième*, qu'à la vérité il y en a qui disent que le Père et le Fils, bien qu'ils soient un seul principe de l'Esprit-Saint, sont cependant deux *spirateurs* en raison de la distinction des suppôts, comme deux *spirants*, parce que les actes se rapportent aux suppôts. Le raisonnement tiré du mot *créateur* n'est pas ici applicable, parce que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme étant deux personnes distinctes, tandis que les créatures procèdent des trois personnes divines, non comme étant distinctes personnellement, mais comme étant unes dans leur essence. Mais le mot *spirant* étant un adjectif et le mot *spirateur* un substantif, il semble mieux de dire que le Père et le Fils sont deux *spirants* à cause de la pluralité des suppôts, mais non deux *spirateurs* parce qu'il n'y a qu'une spiration. Car les adjectifs s'accordent en nombre avec les suppôts auxquels ils se rapportent, tandis que les substantifs ne s'emploient au pluriel que selon la pluralité de la forme qu'ils expriment (2). Ainsi quand saint Hilaire dit que le Saint-Esprit vient du Père et du Fils ses auteurs, il faut prendre ce dernier substantif adjectivement.

(1) On appelle ainsi tout raisonnement qui joue sur l'ambiguïté des termes.

(2) Cette expression laisserait donc croire qu'il y a plusieurs opérations.

QUESTION XXXVII.

DU NOM D'AMOUR QU'ON DONNE A L'ESPRIT-SAINT.

Nous avons maintenant à parler du mot *amour*, qui est un des noms de l'Esprit-Saint. — A cet égard deux questions se présentent : 1° Le nom d'amour est-il propre à l'Esprit-Saint? — 2° Le Père et le Fils s'aiment-ils par l'Esprit-Saint?

ARTICLE I. — LE NOM D'AMOUR EST-IL PROPRE A L'ESPRIT-SAINT (1)?

Il semble que le mot *amour* ne soit pas le nom propre de l'Esprit-Saint. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 17) : Je ne sais pas pourquoi le mot sagesse étant commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de telle sorte que tous ensemble ne forment pas trois, mais une seule sagesse, on n'attribue pas également la charité au Père, au Fils et au Saint-Esprit de manière à ne former tous ensemble qu'une seule charité. Or, un nom qui convient également à chaque personne et à toutes trois en général n'est pas le nom propre d'une personne. Donc le nom d'*amour* n'est pas propre à l'Esprit-Saint.

2. L'Esprit-Saint est une personne subsistante. Or, le mot *amour* ne désigne pas une personne subsistante, mais un acte transitoire, passager, qui va du sujet aimant à l'objet aimé. Donc le mot *amour* n'est pas le nom propre de l'Esprit-Saint.

3. L'amour est le nœud qui joint ensemble deux êtres qui s'aiment; il est, selon l'expression de saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), une espèce de force ou de puissance unitive. Or, un nœud est quelque chose d'intermédiaire entre les êtres qu'il unit, mais ce n'est pas quelque chose qui procède d'eux. Donc, puisque l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, comme nous l'avons prouvé (quest. xxxvi, art. 2), il semble qu'il n'est pas l'amour ou le nœud du Père et du Fils.

4. Tout être qui aime produit un amour quelconque. Or, l'Esprit-Saint est aimant. Donc il produit un amour quelconque, et par conséquent si l'Esprit-Saint est amour, on devra admettre l'amour de l'amour, l'esprit de l'esprit, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Grégoire dit (*In Evang. hom.* 30) : L'Esprit-Saint est amour.

CONCLUSION. — Le nom d'*amour* pris dans une acception personnelle est le nom propre de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que dans la Trinité le mot *amour* peut être pris ou pour l'essence ou pour la personne; dans ce dernier cas il est le nom propre de l'Esprit-Saint, comme le mot *Verbe* est le nom propre du Fils. — Pour rendre cette proposition évidente, il faut savoir que dans la Trinité, comme nous l'avons prouvé (quest. xxvii, art. 2, 3, 4 et 5), il y a deux processions : l'une qui vient de l'intelligence et qui est la procession du Verbe; l'autre qui vient de la volonté et qui est la procession de l'amour. La première nous étant mieux connue, nous avons trouvé des noms plus convenables pour exprimer chacune des choses qu'elle renferme; mais il n'en est pas de même de la seconde. C'est pour ce motif que nous nous servons de certaines circonlocutions pour exprimer la personne qui procède. Nous avons donné aux relations qui résultent de cette procession les noms de *procession*

(1) Les noms d'*amour* et de *charité* sont synonymes. Le onzième concile de Tolède dit dans sa profession de foi : *Spiritus sanctus non procedit de Patre in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque procedere monstratur, quia charitas amborum esse cognoscitur.*

et de *spiration* (quest. xxvii, art. 4 ad 3), qui dans leur acception propre sont plutôt des noms d'origine que des noms de relation. C'est cependant à ce double point de vue que nous devons nous placer. — Car comme en concevant une chose, il résulte dans celui qui la comprend un certain concept intellectuel de la chose qu'il a comprise, qui reçoit le nom de Verbe, de même quand on aime une chose, il y a, pour ainsi dire, dans le sujet aimant une impression de l'objet aimé qui fait qu'on peut dire que l'objet aimé est dans le sujet aimant, comme l'objet compris est dans le sujet qui le comprend; de telle sorte que quand quelqu'un s'aime et se comprend, il est en lui-même non-seulement par suite de l'identité du sujet et de l'objet, mais encore comme l'objet compris est dans le sujet qui le comprend, et comme l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime. Pour ce qui est de l'intellect nous avons imaginé des mots pour exprimer le rapport du sujet à l'objet, comme le mot *comprendre*. Nous en avons créé d'autres pour exprimer la procession du concept intellectuel, comme le mot *dire* et le mot *Verbe*. Ainsi donc le mot *comprendre* ne se rapporte qu'à l'essence, parce qu'il n'implique pas de rapport au Verbe qui procède, mais le mot *Verbe* s'entend de la personne parce qu'il signifie ce qui procède, et le mot *dire* est une notion parce qu'il implique le rapport du principe du Verbe au Verbe lui-même. — Pour ce qui est de la volonté, après les mots *chérir* et *aimer* qui marquent le rapport du sujet aimant à l'objet aimé, nous n'avons plus de termes pour rendre le rapport qu'il y a de l'impression ou de l'affection de l'objet aimé sur le sujet aimant au principe même de cette affection, ou réciproquement. Parce que nous manquons d'expressions propres, nous exprimons ces rapports par les mots d'*amour* et de *dilection*, comme si nous donnions au Verbe les noms d'*intelligence conçue* ou de *sagesse engendrée*. C'est pourquoi quand par les mots *amour* ou *dilection* nous n'exprimons que le rapport du sujet aimant à l'objet aimé, les mots *amour*, *aimer*, s'entendent de l'essence comme les mots *intelligence* et *comprendre*. Mais quand nous employons ces mots pour signifier le rapport de l'être qui procède de l'amour à son principe et réciproquement, nous comprenons par *amour* l'amour qui procède, et par *aimer* la production ou la spiration de cet amour. Ainsi le nom d'*amour* est un nom de personne (1), et *chérir* ou *aimer* est un verbe notionnel, comme *dire* ou *engendrer*.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de la charité qui se rapporte à l'essence de Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. xxxiv, art. 2 ad 4).

Il faut répondre au *second*, que *comprendre*, *vouloir* et *aimer*, quoiqu'ils aient la signification de choses qui passent, sont cependant des actions immanentes dans les agents qui les produisent, comme nous l'avons dit (quest. xiv, art. 4), de telle sorte toutefois qu'elles supposent dans l'agent un rapport à un objet quelconque. Ainsi l'amour est en nous quelque chose d'immanent dans celui qui aime, comme le verbe du cœur est immanent dans celui qui parle, mais il y a un rapport entre le verbe et la chose qu'il exprime, comme entre l'amour et l'objet qu'il aime. En Dieu où il n'y a pas d'accident, il y a plus, parce qu'en lui le Verbe et l'amour sont substantiels. Ainsi donc quand on dit que l'Esprit-Saint est l'amour du Père pour le Fils ou pour toute autre chose, on ne parle pas d'un acte qui passe d'un objet

(1) L'amour par lequel le Père et le Fils s'aiment formellement se rapporte à l'essence, et c'est le terme de cet amour, qui est subsistant et personnel, qui constitue la personne, comme saint Thomas l'explique dans l'article suivant.

à un autre, mais seulement du rapport de l'amour à l'objet aimé, comme par le Verbe on comprend le rapport du Verbe à la chose qu'il exprime.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on appelle l'Esprit-Saint le nœud du Père et du Fils dans le sens qu'il en est l'amour, parce que le Père s'aimant lui-même et aimant son Fils d'une dilection unique et réciproquement, l'Esprit-Saint (en tant qu'il est amour) a du Père au Fils et du Fils au Père un rapport analogue à celui qui esixte entre le sujet qui aime et l'objet aimé. Or, par là même que le Père et le Fils s'aiment mutuellement, il faut que leur mutuel amour qui est l'Esprit-Saint procède de l'un et de l'autre. Considéré dans son origine, l'Esprit-Saint n'est pas un être intermédiaire, il est dans la Trinité la troisième personne. Mais si on le regarde suivant la relation dont nous venons de parler, il est le nœud ou le lien des deux personnes dont il procède.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme le Fils, quoiqu'il comprenne, n'est pas de nature à produire un autre Verbe, parce que l'intelligence ne lui convient que comme au Verbe engendré, de même, quoique l'Esprit-Saint aime de l'amour essentiel à la Divinité, il n'est cependant pas dans sa nature de produire l'amour, en prenant ce mot dans son sens notionnel, parce qu'il aime comme l'amour qui procède et non comme le principe aimant duquel l'amour procède.

ARTICLE II. — LE PÈRE ET LE FILS S'AIMENT-ILS PAR L'ESPRIT-SAINT (1)?

1. Il semble que le Père et le Fils ne s'aiment pas par l'Esprit-Saint. Car saint Augustin prouve (*De Trin.* lib. VII, cap. 1) que le Père n'est pas sage de la sagesse engendrée. Or, comme le Fils est la sagesse engendrée, de même l'Esprit-Saint est l'amour qui procède, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 3). Donc le Père et le Fils ne s'aiment pas de l'amour qui procède, qui est l'Esprit-Saint.

2. Quand on dit : le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint, le mot *aimer* s'entend de l'essence, ou il est pris notionnellement. Or, la proposition ne peut être vraie si ce mot s'entend de l'essence, parce qu'on pourrait dire également que le Père comprend par son Fils. Elle n'est pas vraie non plus si on prend ce mot notionnellement, parce que dans ce cas on pourrait dire que le Père et le Fils *spirent* par l'Esprit-Saint, ou que le Père engendre par le Fils. Donc on ne peut en aucune manière dire que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint.

3. Le Père aime son Fils, nous-mêmes et lui du même amour. Or, le Père ne s'aime pas par l'Esprit-Saint, parce qu'un acte notionnel ne peut retourner à son principe. Ainsi on ne peut pas dire que le Père s'engendre ou se *spire*. Donc on ne peut pas dire qu'il s'aime par l'Esprit-Saint en donnant au mot *aimer* le sens d'une notion. De plus, l'amour dont le Père nous aime ne semble pas être l'Esprit-Saint, parce que cet amour se rapporte à la créature et appartient par conséquent à l'essence. Donc il est faux de dire que le Père aime le Fils par l'Esprit-Saint.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI, cap. 5) que c'est par l'Esprit-Saint que le Père aime le Fils et le Fils le Père.

CONCLUSION. — Le Père et le Fils ne s'aiment pas par l'Esprit, s'il s'agit de l'amour qui est essentiel à la Trinité, mais ils s'aiment de la sorte si on prend l'amour pour une notion personnelle.

Il faut répondre que ce qui rend cette question difficile, c'est que quand

(1) Cet article a pour but de préciser le sens qu'on doit attacher au mot amour quand on en fait un nom notionnel. Saint Thomas a longuement développé cette question dans son commentaire sur Pierre Lombard (Vid. lib. I, dist. 32).

on dit : le Père aime le Fils par l'Esprit-Saint (*Spiritu sancto*), cette façon d'ablatif exprimant ordinairement une cause, il semble que l'Esprit-Saint soit le principe de l'amour du Père et du Fils, ce qui répugne absolument. — C'est pourquoi il y a des théologiens qui ont dit que cette proposition : *le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint* (1) était fausse, et ils soutiennent que saint Augustin l'a rétractée en rétractant celle-ci : le Père est sage de la sagesse engendrée (*de Retract.* lib. I, cap. 26). D'autres ont dit qu'elle était impropre et qu'il fallait ainsi l'entendre : le Père aime le Fils par l'Esprit-Saint, c'est-à-dire d'un amour essentiel qui appartient à l'Esprit-Saint par appropriation. D'autres ont prétendu que l'ablatif indiquait non la cause, mais le signe, et que le sens de la proposition était celui-ci : l'Esprit-Saint est le signe de l'amour du Père pour le Fils; puisque le Saint-Esprit procède d'eux, comme amour. D'autres ont soutenu que l'ablatif désignait la cause formelle, parce que l'Esprit-Saint est l'amour par lequel le Père et le Fils s'aiment l'un l'autre formellement. D'autres enfin ont avancé que l'ablatif marquait un effet formel, et ce sont ces derniers qui ont le plus approché de la vérité (2). — Pour le comprendre il faut savoir que les choses recevant ordinairement leur nom de leurs formes, comme le blanc vient de la blancheur, l'homme de l'humanité, tout ce qui donne à une chose un nom a par là même avec cette chose un rapport de forme. Ainsi quand je dis : il est couvert d'un vêtement (*indutus vestimento*), cet ablatif marque le rapport d'une cause formelle, quoique ce ne soit pas une forme. Or, il arrive qu'on nomme une chose par ce qui procède d'elle, non-seulement comme on tire le nom de l'agent de son action, mais encore du terme même de l'action qui est l'effet quand l'effet est compris dans le concept même de l'action. C'est ainsi que nous disons que le feu est échauffant par son *échauffement*, bien que l'échauffement ne soit pas la chaleur qui est la forme du feu, mais l'action qui en procède. Nous disons de même que l'arbre fleurit par ses fleurs, quoique les fleurs ne soient pas la forme de l'arbre, mais des effets qui en procèdent. — D'après toutes ces considérations, nous pouvons dire que le verbe *aimer* dans la Trinité est un mot *essentiel* ou *notionnel*. Si on le rapporte à l'essence, le Père et le Fils ne s'aiment pas par l'Esprit-Saint, mais par leur essence. C'est ce qui fait que saint Augustin s'écrie : Qui oserait dire que le Père n'aime ni lui-même, ni son Fils, ni l'Esprit-Saint, sinon par l'Esprit-Saint (*De Trin.* lib. XV, cap. 7)? C'est ainsi qu'il faut comprendre les premières opinions que nous avons exposées. Quand on fait du verbe *aimer* un terme notionnel, il ne signifie rien autre chose que la *spiration* de l'amour, comme *dire* signifie la production du Verbe et *fleurir* la production des fleurs. Ainsi donc comme on dit d'un arbre qu'il est florissant par ses fleurs, de même on dit du Père qu'il s'exprime par son Verbe ou son Fils, et qu'il exprime avec lui toutes les créatures, et l'on ajoute dans le même sens que le Père et le Fils s'aiment, eux et le monde entier (3), par l'Esprit-Saint ou par l'amour qui procède d'eux.

Il faut répondre au *premier* argument, que la sagesse ou l'intelligence

(1) Cette proposition, pour être vraie, doit signifier : que le Père et le Fils, en s'aimant et en aimant toutes choses, produisent l'Esprit-Saint.

(2) Saint Thomas désigne Hugues de Saint-Victor comme l'auteur de ce sentiment. Mais on ne rencontre pas dans les œuvres de Hugues la lettre citée par saint Thomas ; c'est ce qui a fait croire à Nicolaï qu'il s'agissait plutôt de Richard de Saint-Victor.

(3) Comme les théologiens ont examiné de quelle connaissance procédait le Verbe, ils ont aussi recherché de quel amour procédait l'Esprit-Saint. Le sentiment le plus général c'est qu'il procède par lui-même de l'amour de tout ce qui existe formellement en Dieu, c'est-à-dire de l'amour de sa substance et de ses attributs essentiels et personnels, et qu'il procède par concomitance, et par accident de l'amour des créatures futures.

ne se rapporte dans la Trinité qu'à l'essence. C'est pourquoi on ne peut pas dire que le Père est sage ou intelligent par le Fils. Mais le verbe *aimer* ne s'entend pas seulement de l'essence, c'est encore un terme notionnel. Et c'est dans ce dernier sens que nous pouvons dire que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *second*, que quand un effet déterminé est compris dans le concept même de l'action, le principe de cette action peut recevoir son nom de l'action même ou de son effet. Ainsi nous pouvons dire d'un arbre qu'il fleurit par sa *floraison* et par ses *fleurs*. Mais quand l'action ne renferme pas en elle-même un effet déterminé, alors son principe ne peut tirer son nom de l'effet; il ne le reçoit que de l'action. Nous ne disons pas, par exemple, que l'arbre produit la fleur par la fleur, mais par la production de la fleur. Donc comme les mots *spirer* ou *engendrer* ne désignent qu'un acte notionnel, nous ne pouvons pas dire que le Père *spire* par l'Esprit-Saint ou *engendre* par le Fils. Mais nous pouvons dire que le Père *dit* en s'exprimant par son Verbe, comme par une personne qui procède, et qu'il dit d'une parole qui est comme un acte notionnel, parce que le mot *dire* signifie une personne déterminée qui procède, puisque *dire* c'est produire le Verbe. De même *aimer*, quand on le prend pour un terme notionnel, c'est produire l'amour. Et c'est pour cela qu'on peut dire que le Père aime le Fils par l'Esprit-Saint considéré comme une personne qui procède et qu'il l'aime de l'amour qui est un acte notionnel.

Il faut répondre au *troisième*, que le Père aime par l'Esprit-Saint non-seulement son Fils, mais encore lui-même et nous avec lui, parce que, comme nous venons de le dire, le verbe aimer pris pour un acte notionnel ne signifie pas seulement la production d'une personne divine, mais encore la personne produite par l'amour qui se rapporte nécessairement à l'objet aimé. Ainsi donc, puisque le Père se parle ou s'exprime lui-même avec toutes les créatures par le Verbe qu'il a engendré, parce que ce Verbe est assez fécond pour représenter son Père et la création tout entière, de même le Père s'aime lui-même et toutes les créatures par l'Esprit-Saint, parce que l'Esprit-Saint procède comme étant l'amour de cette bonté primitive par laquelle le Père s'aime lui-même avec toutes les créatures. Ainsi il est par là même évident que le rapport qu'il y a du Verbe et de l'Amour qui procède à la créature, n'est qu'un rapport secondaire, parce qu'il n'existe que dans le sens que la bonté et la vérité divine sont le principe de l'intelligence et de l'amour de Dieu pour toutes les créatures.

QUESTION XXXVIII.

DU MOT DON CONSIDÉRÉ COMME LE NOM DE L'ESPRIT-SAINT.

Nous avons maintenant à nous occuper du mot *don* qui est aussi un des noms de l'Esprit-Saint. — A cet égard deux questions se présentent : 1° Le mot *don* peut-il être un nom personnel? — 2° Ce nom est-il propre à l'Esprit-Saint?

ARTICLE I. — LE MOT DON EST-IL UN NOM PERSONNEL (1)?

1. Il semble que le mot *don* ne soit pas un nom personnel. Car tout nom

(1) Le mot *don* se prend dans les saintes Ecritures, tantôt pour la personne divine, tantôt pour un don créé, tantôt pour l'essence divine. Dans ces paroles de saint Jean (Joan. IV) : *Si scires donum Dei*, le mot don se prend pour la personne, d'après Albert le Grand ; il s'entend des dons créés dans ce passage de saint Paul (*Rom.* II) : *Sine pœnitentiâ sunt dona Dei;* on peut l'entendre tout à la fois de la personne divine et du don créé de la charité dans ce texte (II. *Cor.* IX) : *Gratias Deo super inenarrabili dono ejus;* enfin on l'entend de l'essence dans ce texte de saint Jean (Joan. X) : *Pater quod dedit mihi majus est omnibus*.

personnel signifie une distinction quelconque dans les personnes divines. Or, le mot *don* n'exprime pas une distinction de cette nature. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 19) que l'Esprit-Saint est donné comme un don de Dieu, de telle sorte qu'il se donne lui-même en tant que Dieu. Donc le mot *don* n'est pas un nom personnel.

2. Aucun nom personnel ne peut convenir à l'essence divine. Or, l'essence divine est un don que le Père fait au Fils, comme le dit saint Hilaire (*De Trin.* lib. viii). Donc le mot *don* n'est pas un nom personnel.

3. D'après saint Jean Damascène (lib. iv, cap. 19), il n'y a entre les personnes divines ni sujétion, ni dépendance. Or, le mot *don* suppose une certaine sujétion de celui qui reçoit à l'égard de celui qui donne. Donc le mot *don* n'est pas un nom personnel.

4. Le mot *don* implique un rapport à la créature. A ce titre il semble n'être pour Dieu qu'un nom temporaire. Or, les noms personnels sont en Dieu éternels comme les noms de Père et de Fils. Donc le mot *don* n'est pas un nom personnel.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xv, cap. 19) : Comme le corps de la chair n'est rien autre chose que la chair, de même le don de l'Esprit-Saint n'est rien autre chose que l'Esprit-Saint. Or, le mot Esprit-Saint est un nom personnel. Donc le mot *don* aussi.

CONCLUSION. — Puisqu'il est dans la nature de la personne divine de tirer son être d'un autre, elle peut être donnée à la créature raisonnable sans que celle-ci le mérite par sa propre vertu, et à ce titre on peut dire d'une personne divine qu'elle est un don et qu'elle est donnée.

Il faut répondre que le mot *don* suppose une chose qui est apte à être donnée. Ce que l'on donne suppose un certain rapport entre celui qui donne et celui qui reçoit. Car on ne peut donner qu'autant qu'on possède ce que l'on donne et que celui qui le reçoit est apte à le posséder lui-même. Or, une personne divine peut appartenir à quelqu'un, soit par origine comme le Fils appartient au Père, soit parce qu'un autre la possède. Nous disons que nous possédons une chose quand nous pouvons librement et à notre gré nous en servir et en jouir. Or, il n'y a que la créature raisonnable unie à Dieu qui puisse posséder de cette manière une personne divine. Car les autres créatures peuvent recevoir de la personne divine le mouvement, mais il n'est pas en leur pouvoir de jouir de sa possession et d'user de ses faveurs. La créature raisonnable y parvient quand elle participe du Verbe divin et de l'Amour qui procède au point de pouvoir librement connaître véritablement Dieu et l'aimer d'un pur amour. Elle peut donc seule ainsi posséder une personne divine. Mais elle ne peut arriver à cette possession par sa propre vertu. Il faut que cette faveur lui soit donnée, car nous donnons le nom de *don* à tout ce qui nous vient du dehors. C'est dans ce sens qu'on peut dire de la personne divine qu'elle est un don et qu'elle est donnée.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *don* exprime une distinction personnelle, parce que le mot *don* se dit d'un être qui vient d'un autre. Néanmoins on dit que l'Esprit-Saint se donne lui-même, dans le sens qu'il s'appartient à lui-même, qu'il peut user ou plutôt jouir de lui-même, comme on dit que l'homme libre s'appartient et qu'il est maître de sa personne. C'est ce qu'exprime saint Augustin quand il dit : Y a-t-il quelque chose qui vous appartienne plus intimement que vous-même (*Sup. Joan. Tract.* 29). Pour répondre plus complétement à la difficulté, on doit observer que le don doit être de quelque manière la propriété de celui qui donne. Or, il peut être sa propriété de plusieurs façons. 1° Il peut lui appartenir comme étant

dentique avec lui, et dans ce cas le don ne se distingue pas de celui qui lonne, mais de celui qui reçoit; c'est dans ce sens qu'on dit que l'Esprit-Saint se donne lui-même. 2° On dit qu'une chose est la propriété d'un autre quand elle est sa possession, comme un esclave ou un serviteur. Il faut alors que le don soit essentiellement distinct de celui qui donne; c'est ainsi que le don de Dieu est quelque chose de créé. 3° On dit qu'une chose appartient à un autre par origine; c'est de cette manière que le Fils appartient au Père, et l'Esprit-Saint au Père et au Fils. Quand on se sert du mot *don* dans ce dernier sens et qu'on l'applique à celui qui donne, il se distingue personnellement de celui qui en est le principe, et il est un nom personnel.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit de l'essence qu'elle est le don du Père dans le premier sens, parce que l'essence est alors identifiée avec le Père qui la donne au Fils.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *don* comme nom personnel ne suppose pas sujétion; il implique seulement un rapport d'origine à l'égard de celui qui donne, et le libre usage ou la puissance par rapport à celui qui le reçoit, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on n'appelle pas *don* ce qui est actuellement donné, mais ce qui est de nature à être donné. C'est ce qui fait que la personne divine est appelée *don* de toute éternité, bien qu'elle ne soit donnée que dans le temps. Toutefois bien que le don implique un rapport avec les créatures, il n'est pas nécessaire pour elle que ce soit un nom essentiel; il suffit que dans sa signification il renferme quelque chose d'essentiel; comme l'essence est renfermée dans le concept de la personne, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXIX, art. 4, et quest. XXXIV, art. 3 ad 1).

ARTICLE II. — LE MOT DON EST-IL UN NOM PROPRE A L'ESPRIT-SAINT (1)?

1. Il semble que le mot *don* ne soit pas le nom propre de l'Esprit-Saint. Car on appelle *don* tout ce qui est donné. Or, nous lisons dans Isaïe (Is. IX, 6): *Le Fils nous a été donné.* Donc le mot *don* peut être le nom du Fils aussi bien que celui du Saint-Esprit.

2. Tout nom qui est propre à une personne, exprime une de ses propriétés. Or, le mot *don* n'exprime pas une propriété de l'Esprit-Saint. Donc ce nom ne lui est pas propre.

3. On peut dire de l'Esprit-Saint qu'il est l'esprit d'un homme. Or, on ne peut pas dire qu'il est le don d'un homme, mais on ne peut que l'appeler le don de Dieu. Donc le mot *don* n'est pas le nom propre de l'Esprit-Saint.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 20): Comme naître est pour le Fils procéder du Père, de même être le don de Dieu est pour l'Esprit-Saint procéder du Père et du Fils. Donc le mot *don* est son nom propre.

CONCLUSION. — L'Esprit-Saint procédant en tant qu'amour, le mot *don* est pour lui un nom propre et personnel.

Il faut répondre que le mot *don* entendu dans un sens personnel est un nom propre de l'Esprit-Saint. — Pour bien comprendre cette proposition, il faut savoir que le mot *don* signifie, d'après Aristote (*Top.* lib. IV, cap. 4), dans son acception propre, une donation faite sans retour, c'est-à-dire faite sans avoir l'intention d'en retirer quelque chose. Le véritable don est par conséquent tout gratuit. Or, la raison d'une donation gratuite ne peut être que l'amour. Car nous ne donnons jamais quelque chose gratuitement à quelqu'un, que parce que nous l'aimons. Et la première chose que nous lui

(1) L'Eglise attribue elle-même ce nom à l'Esprit-Saint, puisqu'elle nous fait chanter dans l'hymne de la Pentecôte ces paroles: *Qui diceris Paraclelus altissimi donum Dei.*

donnons c'est l'amour par lequel nous lui voulons du bien. D'où il est évident que l'amour est le principe du premier don duquel découlent tous les autres dons gratuits. Puisque l'Esprit-Saint procède comme amour, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXXVII, art. 1), il procède donc comme étant le premier don; c'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, cap. 24): Par le *don* qui est l'Esprit-Saint viennent tous les autres dons que Dieu distribue aux membres de Jésus-Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le Fils, par là même qu'il procède de l'intelligence, est par sa nature semblable à son principe et est appelé *l'image du Père*, bien que l'Esprit-Saint soit aussi semblable au Père; de même l'Esprit-Saint procédant du Père, comme amour, est appelé *don*, quoique le Fils soit aussi donné. Car le Fils n'est donné que par suite de l'amour du Père, suivant cette parole de saint Jean : *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique* (Joan. III, 16).

Il faut répondre au *second*, que le *don* doit être de celui qui donne par origine, et que par conséquent il désigne la propriété d'origine de l'Esprit-Saint qui est la procession (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le don avant d'être donné n'appartient qu'à celui qui donne, mais après qu'il est donné il appartient à celui qui le reçoit. Comme le don n'implique pas une donation actuelle, on ne peut pas dire que l'Esprit-Saint soit le don de l'homme, on dit seulement que c'est le don de Dieu qui donne (2). Mais après que le don est fait, on peut dire qu'il est l'esprit de l'homme, ou le bien qui lui a été donné.

QUESTION XXXIX.

DES PERSONNES DIVINES CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT A L'ESSENCE.

Après avoir traité des personnes divines d'une manière absolue, il nous reste à les considérer par rapport à l'essence, aux propriétés, aux actes notionnels et suivant les relations qu'elles ont entre elles. — En les considérant par rapport à l'essence huit questions se présentent : 1° L'essence est-elle la même chose que la personne? — 2° Doit-on dire que les trois personnes sont d'une seule essence? — 3° Les noms qui se rapportent à l'essence peuvent-ils se dire des personnes au pluriel ou au singulier? — 4° Les adjectifs qui expriment les notions, les verbes ou les participes peuvent-ils être joints aux noms concrets qui se rapportent à l'essence? — 5° Peuvent-ils être joints aux noms essentiels abstraits? — 6° Les noms des personnes peuvent-ils servir de prédicats aux noms essentiels concrets? — 7° Y a-t-il des attributs essentiels qu'on puisse approprier aux personnes divines? — 8° Quel est l'attribut qu'on doit approprier à chaque personne?

ARTICLE I. — DANS LA TRINITÉ L'ESSENCE EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LA PERSONNE (3)?

1. Il semble que dans la Trinité l'essence ne soit pas la même chose que la personne. Car dans tous les êtres dont l'essence est la même chose que la personne ou le suppôt, il faut qu'il n'y ait qu'un seul suppôt pour une seule nature, ce qui se remarque évidemment dans toutes les substances sépa-

(1) Il désigne aussi son mode de procession, c'est-à-dire qu'il indique que le Saint-Esprit procède de la volonté, puisqu'on ne donne que par suite de l'inclination de la volonté elle-même.

(2) On ne peut pas dire que ce soit un don de l'homme, puisque avant d'être donné il n'appartient qu'à celui qui peut le donner, c'est-à-dire à Dieu.

(3) Cet article est une réfutation de ceux qui ont confondu les personnes et de ceux qui ont séparé leurs substances. Ceux qui ont confondu les personnes ce sont : Simon le Magicien, Valentin, Montan, Praxéas, Noët, Sabellius, Paul de Samosate, Priscillien et tous leurs partisans. On les a compris en général sous le nom de *patripassiens*, parce que, par suite de la confusion des personnes, ils prétendaient que le Père s'était incarné et qu'il avait souffert. Ceux qui ont séparé les substances, ce sont les manichéens qui admettaient deux principes; les ariens, qui ne voulaient pas que le Fils

ées. En effet, quand le suppôt et l'essence sont une seule et même chose, on ne peut multiplier le suppôt sans multiplier aussi l'essence. Or, dans la Trinité il n'y a qu'une essence et trois personnes, comme nous l'avons dit (quest. xxx, art. 2, et quest. xxviii, art. 3). Donc l'essence n'est pas la même chose que la personne.

2. L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies l'une et l'autre quand elles se rapportent simultanément au même sujet. Or, la négation et l'affirmation peuvent être ainsi vraies de l'essence et de la personne. Car la personne est distincte et l'essence ne l'est pas. Donc la personne et l'essence ne sont pas une seule et même chose.

3. Un être n'est pas *soumis* (1) à lui-même. Or, la personne est soumise à l'essence, puisque c'est de là que lui vient le nom de *suppôt* ou d'*hypostase*. Donc la personne n'est pas la même chose que l'essence.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. vi, cap. 7): Quand nous disons la *personne* du Père, nous ne disons pas autre chose que la *substance* du Père.

CONCLUSION. — Puisque la personne est une relation qui subsiste dans la nature divine, elle est réellement la même chose que l'essence divine, mais les personnes divines sont réellement distinguées entre elles par l'opposition de leur relation réelle.

Il faut répondre que si l'on ne perd pas de vue la simplicité de Dieu, la solution de cette question est évidente. Car nous avons prouvé (quest. iii, art. 3) que la simplicité divine exige qu'en Dieu l'essence soit une même chose avec le suppôt, et nous savons au reste que pour les substances intellectuelles le suppôt n'est rien autre chose que la personne. Ce qui paraît faire ici difficulté, c'est qu'on multiplie les personnes, tout en maintenant l'unité de l'essence. Comme le dit Boëce (*De Trin.* lib. i), de ce que la relation multiplie la trinité des personnes, il y a des auteurs qui ont supposé qu'en Dieu l'essence différait de la personne. Ils ont dit que leurs relations étaient assistantes (2), parce qu'ils n'ont considéré en elles que ce qu'elles avaient de relatif et non ce qu'elles ont de réel. — Mais nous avons prouvé (quest. xxviii, art. 2) que si les relations n'existent dans les créatures qu'accidentellement, elles sont en Dieu l'essence divine elle-même. D'où il résulte qu'en Dieu l'essence n'est pas en réalité autre chose que la personne, bien que les personnes soient réellement distinguées les unes des autres. En effet, la personne, comme nous l'avons dit (quest. xxix, art. 4), signifie la relation en tant qu'elle est subsistante dans la nature divine. Or, la relation comparée à l'essence n'en diffère pas réellement, mais rationnellement. Mais si on la compare à une relation opposée, elle en est réellement distincte par la vertu ou par la force seule de cette opposition. C'est ainsi que l'essence est une, et qu'il y a trois personnes.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les créatures la distinction des suppôts ne peut être fondée sur les relations; il faut qu'elle repose sur les principes essentiels, parce que les relations ne sont pas subsistantes dans les créatures. Mais en Dieu les relations sont subsistantes. C'est pourquoi, d'après l'opposition qu'elles ont entre elles, elles peuvent distinguer les suppôts. Néanmoins l'essence n'est pas pour cela distinguée, parce que les

fût consubstantiel au Père; Macédonius, Marathonius, qui faisaient du Saint-Esprit une simple créature; les trithéites, qui admettaient trois Dieux; Roscelin, qui enseigna que les trois personnes divines étaient trois choses, comme trois anges; l'abbé Joachim, qui prétendait que les trois personnes ne font qu'un Dieu comme plusieurs citoyens ne font qu'un peuple.

(1) *Subjicitur*. Il faut prendre tous ces mots dans toute la rigueur de leur étymologie.

(2) Gilbert de la Porrée est tombé dans cette erreur.

relations ne se distinguent pas entre elles d'après leur rapport avec l'essence, puisqu'elles sont en réalité une même chose avec elle.

Il faut répondre au *second*, que l'essence et la personne différant en Dieu rationnellement, il s'ensuit qu'on peut affirmer de l'une ce qu'on nie de l'autre et par conséquent dire une chose de l'une sans la dire de l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que nous donnons aux choses divines des noms analogues à ceux des créatures, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 1 et 3). Et parce que les créatures s'individualisent par la matière qui est soumise (*subjicitur*) à la nature de l'espèce, on donne aux individus les noms de sujets, de suppôts et d'hypostases. C'est pour ce motif qu'on donne aux personnes divines les noms de suppôts et d'hypostases, bien qu'il n'y ait là en réalité ni *subjection*, ni *supposition* (1).

ARTICLE II. — DOIT-ON DIRE QUE LES TROIS PERSONNES SONT D'UNE SEULE ESSENCE (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas dire que les trois personnes sont d'une seule essence. Car saint Hilaire dit (*De Synod.*), que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois par la substance (2). Or, la substance de Dieu est son essence. Donc les trois personnes ne sont pas d'une seule essence.

2. Il ne faut pas, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 1), affirmer de Dieu ce que l'Ecriture sainte ne dit pas. Or, il n'est dit dans aucun endroit de l'Ecriture, que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint soient d'une seule essence. Donc on ne doit pas le dire.

3. La nature divine est la même chose que l'essence. On devrait donc se contenter de dire que les trois personnes sont d'une seule nature.

4. On n'a pas l'habitude de dire que la personne soit de l'essence, mais plutôt que l'essence est de la personne. Donc il n'est pas convenable de dire que les trois personnes sont d'une seule essence.

5. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. VII, cap. 6), nous ne disons pas que les trois personnes sont d'une seule essence (*ex unâ essentiâ*), dans la crainte qu'on ne croie que l'essence est autre que la personne. Donc, et pour le même motif, on ne peut pas dire davantage que les trois personnes sont d'une seule essence (*unius essentiæ*) (4).

6. Quand on parle de la Trinité on ne doit pas employer des expressions qui peuvent être une occasion d'erreur. Or, quand on dit que les trois personnes sont d'une seule essence, ou d'une seule substance, il y a là une équivoque. Car, comme le dit saint Hilaire (*De Synod.* can. XXVII), quand on dit que le Père et le Fils n'ont qu'une seule substance, on peut entendre par là qu'ils ne forment qu'un seul être qui subsiste sous deux noms particuliers, ou que cette substance unique est divisée et forme deux substances imparfaites, ou une troisième substance que les deux autres se sont appropriée après l'avoir usurpée. Il ne faut donc pas dire que les trois personnes sont d'une seule substance.

(1) Remontez à l'étymologie de ces mots *suppositio* (*sub ponere*), *subjectio* (*sub jacere*), etc., vous verrez qu'ils ne peuvent être pris dans leur sens propre qu'à l'égard des créatures, parce qu'ils supposent une substance avec des accidents, ce qui n'existe pas en Dieu.

(2) Le cinquième concile de Constantinople s'exprime ainsi (cap. 1) : *Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus sancti unam esse naturam, sive essentiam, unam virtutem et potestatem; Trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam; anathema sit.* L'abbé Joachim, n'ayant admis en Dieu qu'une unité collective, a été expressément condamné par le pape Innocent III au concile de Latran (Vid. *de Sum. Trin. et fide cath.*).

(3) Le mot latin *substantia* a la même étymologie que le mot grec *hypostasis*; il n'est donc pas étonnant que les Pères aient souvent pris l'un pour l'autre.

(4) Cette objection subtile repose sur la différence de ces deux locutions latines que nous ne pouvons rendre en français.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Cont. Maxim.* lib. III, ap. 14) que le mot ὁμοούσιον (1), employé contre les ariens par les Pères du oncile de Nicée, signifie que les trois personnes sont d'une seule essence.

CONCLUSION. — L'essence divine signifiant dans la Trinité la forme, elle est une pour s trois personnes, et on peut dire que celles-ci sont toutes les trois d'une seule essence.

Il faut répondre que, comme nous l'avons observé (quest. XIII, art. 1 et 2), ous nommons les choses divines non d'après leur manière d'être, puisque ous ne pouvons les connaître ainsi, mais d'après la manière dont nous onnaissons les créatures. Et parce que, dans les choses sensibles par lesuelles nous recevons nos connaissances, la nature de l'espèce est individuaisée par la matière, de telle sorte que la nature de l'espèce est la forme de tre, et son individualité le suppôt de la forme; de même en Dieu, suivant otre manière de parler, l'essence exprime la forme des trois personnes dines. De plus, quand il s'agit des créatures nous disons que la forme est de lui en qui elle se trouve. Ainsi nous disons que la santé ou la beauté t de l'homme, mais nous ne disons pas que celui qui a une forme est de tte forme (2), à moins que nous n'ajoutions un adjectif qui désigne cette rme. Comme quand on dit, cette femme est d'une grande beauté, cet homme t d'une vertu parfaite. De même parce que dans la Trinité, en multipliant s personnes on ne multiplie pas l'essence, nous disons que l'essence est ie pour les trois personnes (*unam est trium personarum*) et que les trois rsonnes sont d'une seule essence (*unius essentiæ*) pour qu'on comprenne ie ces génitifs ne sont ainsi employés que pour désigner la forme (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *substance* est pris dans passage par saint Hilaire pour le mot *hypostase* et non pour le mot *essence*.

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'on ne trouve pas littéralement ns les saintes Ecritures que les trois personnes sont d'une seule essence, y trouve la même chose quant au sens. Ainsi il est dit : *Mon Père et moi us sommes un* (Joan. x, 30); et ailleurs : *Je suis dans mon Père, et mon Père t en moi.* On pourrait conclure la même chose d'une foule d'autres passas (*ib.* x, 38).

Il faut répondre au *troisième*, que la nature désigne le principe de l'acte, et 'on peut regarder comme étant de la même nature tous les êtres qui ncourent à la production d'un acte quelconque, par exemple tous les rps échauffants; mais que l'essence vient de l'être, et qu'on ne peut dire une seule et même essence que les choses qui ont un seul et même être. est pourquoi l'unité divine est mieux exprimée quand on dit que les trois rsonnes sont d'une seule essence, que si l'on disait qu'elles sont d'une ule nature.

Il faut répondre au *quatrième*, que la forme absolument prise a coutume être exprimée comme étant de l'être qui la possède; ainsi on dit la rtu de Pierre; au contraire, la chose qui possède une forme n'est pas dinairement exprimée comme ayant cette forme, sinon quand nous oulons déterminer ou désigner la forme elle-même. Dans ce cas il faut eux génitifs, dont l'un exprime la forme, et l'autre la détermine, comme

1) La discussion entre les ariens et les cathoues s'est concentrée sur ce mot. Les Pères de cée employèrent le mot ὁμοούσιος pour inquer que les trois personnes sont d'une seule et ème substance, et les ariens voulaient qu'on acotât le mot ὁμοιούσιος qui n'exprime pas que la ostance est la même, mais qu'elle est semblable.

2 Ainsi nous disons que la beauté est de la femme, mais nous ne disons pas que la femme est de la beauté; il faut que nous ajoutions un adjectif, et que nous disions qu'elle est d'une beauté excellente.

(3) C'est ainsi qu'en comparant l'espèce avec les individus nous disons que plusieurs suppôts sont d'une même espèce.

quand on dit : Pierre est d'une grande vertu (*magnæ virtutis*). Ou bien si l'on n'emploie qu'un génitif il aura la force de deux, comme si l'on dit : cet homme est un homme de sang, cela signifie un homme qui répand beaucoup de sang (*multi sanguinis effusor*). L'essence divine étant exprimée comme la forme par rapport à la personne, il est convenable de dire l'essence de la personne (*essentia personæ*), mais non réciproquement, à moins qu'on ajoute quelque chose pour la désignation de l'essence, comme dans les propositions suivantes : *le Père est une personne de l'essence divine ;* ou bien : *les trois personnes sont d'une seule essence.*

Il faut répondre au *cinquième*, que la préposition latine *ex* ou *de* ne désigne pas le rapport de la cause formelle, mais plutôt le rapport de la cause efficiente ou matérielle. Ces causes sont toujours distinctes de leurs effets. Car il n'y a pas d'être qui soit à lui-même sa matière, ni de chose qui soit à elle-même son principe producteur. Mais rien n'empêche qu'une chose ne soit à elle-même sa forme, comme on le voit clairement par tous les êtres immatériels. C'est pourquoi, par là même que nous disons que les trois personnes sont d'une seule essence (*unius essentiæ*), en comprenant par essence la forme, nous ne donnons pas à entendre que l'essence est autre chose que la personne, mais nous le ferions croire si nous disions que les trois personnes viennent de la même essence (*ex eâdem essentiâ*).

Il faut répondre au *sixième*, par ce que dit saint Hilaire lui-même (*De Syn.* ant. fin.), que s'il y a des hommes qui pensent mal des choses saintes, ce n'est pas une raison pour les rejeter. De même, ajoute-t-il. s'il y en a qui comprennent mal le mot ὁμοούσιον, qu'importe à moi qui l'entend bien? Et ailleurs : Il faut donc reconnaître que la substance est une, et que cette unité est propre au Fils, mais qu'elle ne provient ni d'une proportion, ni d'une union, ni d'une communion quelconque.

ARTICLE III. — LES NOMS QUI EXPRIMENT L'ESSENCE DIVINE PEUVENT-ILS SE DIRE DES TROIS PERSONNES AU SINGULIER (1)?

1. Il semble que les noms qui expriment l'essence divine, comme le mot *Dieu*, ne se disent pas des trois personnes au singulier, mais au pluriel. Car, comme le mot *homme* est employé pour désigner celui qui a l'humanité, de même le mot *Dieu* est employé pour exprimer celui qui a la déité. Or, les trois personnes ont toutes les trois la déité. Donc les trois personnes sont trois Dieux.

2. Il est dit dans la Genèse : *Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre* (*Gen.* I). Le mot hébreu peut être traduit par le mot *Dieux* (au pluriel) ou *juges*, et cela à cause de la pluralité des personnes. Donc les trois personnes sont plusieurs Dieux et non un seul Dieu.

3. Le mot *chose*, quand on l'emploie dans un sens absolu, paraît se rapporter à la substance. Or, ce mot peut se dire au pluriel des trois personnes. Aussi saint Augustin dit (*De doct. Christ.* lib. I, cap. 5) : Les *choses* dont on doit jouir sont le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Donc les autres noms qui expriment l'essence conviennent également au pluriel aux trois personnes.

4. Comme le mot *Dieu* exprime celui qui a la déité, de même le mot *personne* signifie ce qui subsiste dans une nature intellectuelle. Or, nous disons qu'il y a trois personnes. Donc pour la même raison nous pouvons dire qu'il y a trois Dieux.

(1) Il y a des théologiens qui se sont étendus très-longuement sur la manière dont on devait s'exprimer quand on parle du mystère de la sainte Trinité. Toutes les règles qu'ils donnent reviennent à celles-ci : 1° il faut éviter toutes les expressions qui signifient une distinction dans la nature ou dans les attributs absolus ; 2° il faut éviter toutes les locutions qui détruiraient la distinction des trois personnes ou leur égalité.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit au Deutéronome : *Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique* (*Deut.* VI, 4).

CONCLUSION. — Les substantifs qui expriment l'essence divine ne se disent des personnes qu'au singulier, mais les adjectifs ne leur conviennent qu'au pluriel.

Il faut répondre que les noms qui expriment l'essence sont des substantifs ou des adjectifs (1). Les substantifs ne se disent des personnes qu'au singulier et non au pluriel, mais les adjectifs leur conviennent au pluriel. La raison en est que les substantifs expriment la substance des êtres, et les adjectifs n'expriment que les accidents inhérents au sujet. Or, comme la substance a l'être par elle-même, elle a aussi par elle-même l'unité ou la multiplicité. Par conséquent le substantif se met au singulier ou au pluriel suivant la forme qu'il exprime. Les accidents n'ayant d'être que dans le sujet auquel ils adhèrent, ils empruntent au sujet leur unité ou leur multiplicité. C'est pourquoi les adjectifs sont mis au singulier ou au pluriel en raison de leurs suppôts. Dans les créatures il n'y a jamais une seule forme pour plusieurs suppôts, sinon par suite de l'unité d'ordre, comme la forme d'une multitude qui est ordonnée (2). De là il arrive que les noms qui expriment cette forme, si ce sont des substantifs, se disent de plusieurs individus au singulier. Par exemple, nous disons que beaucoup d'hommes forment une assemblée (*collegium*), une armée ou un peuple. Mais si ces noms sont des adjectifs on les emploie au pluriel. On dira par exemple que plusieurs hommes sont *assemblés* (*collegiati*). Dans la Trinité, l'essence divine, avons-nous dit dans l'article précédent, est exprimée à la manière de la forme, qui est absolument simple et une, ainsi que nous l'avons prouvé (quest. III, art. 7, et quest. II, art. 4). Par conséquent les substantifs qui expriment l'essence divine se disent des trois personnes au singulier et non au pluriel. Car la raison pour laquelle nous disons que Socrate, Platon et Cicéron sont trois hommes, et pour laquelle nous ne disons pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois Dieux, mais un seul Dieu, c'est que dans ces trois suppôts de la nature humaine il y a trois humanités, tandis que dans les trois personnes divines il n'y a qu'une seule essence. Mais les adjectifs qui se rapportent à l'essence se disent des trois personnes au pluriel à cause de la pluralité des suppôts. Car nous disons des trois personnes qu'elles sont existantes, sages, éternelles, increéées, infinies, en prenant adjectivement toutes ces expressions. Si on les prenait substantivement il faudrait dire avec saint Athanase qu'il n'y a qu'un seul incréé, un seul infini, un seul éternel.

Il faut répondre au *premier* argument, que bien que le mot *Dieu* exprime celui qui a la déité il a néanmoins un autre mode de signification. Car le mot *Dieu* est un substantif, et cette expression : *celui qui a la déité*, se prend adjectivement (3). Par conséquent, quoiqu'ils soient trois *ayant la déité* il ne suit pas de là néanmoins qu'il y ait trois *Dieux*.

Il faut répondre au *second*, que toutes les langues ont chacune leur manière particulière de s'exprimer. Ainsi comme les Grecs, à cause de la plura-

(1) Les noms substantifs expriment directement la forme, et les uns se rapportent à l'essence et les autres sont communs aux trois personnes. Quand ils se rapportent à la distinction des trois personnes on peut les employer au pluriel ; mais s'ils expriment l'unité commune aux trois personnes on ne doit s'en servir qu'au singulier. Les adjectifs expriment directement le sujet et indirectement la forme ; ils doivent donc être mis au pluriel ou au singulier d'après la nature des sujets.

(2) De manière à ne faire qu'une unité comme une ville, une armée, etc. C'est ce que nous appelons un nom collectif.

(3) Les anciens Pères l'ont assez souvent prise adjectivement. Saint Justin appelle le Fils et le Saint-Esprit le *second* et le *troisième* Dieu, *secundum et tertium Deum*, ce qui signifie la seconde et la troisième personne qui a la déité.

lité des suppôts, disent qu'il y a trois hypostases, les Hébreux mettent pour le même motif le mot אלהים au pluriel. Pour nous, nous n'employons au pluriel ni le mot *Dieu*, ni le mot *substance*, dans la crainte de faire retomber la pluralité sur la substance ou sur l'essence elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot *chose* est transcendantal. Ainsi quand il se rapporte aux relations il peut être pris au pluriel, mais s'il se rapporte à la substance il doit être employé au singulier. C'est dans ce sens que saint Augustin dit que la Trinité est une chose sublime (*summa res est*).

Il faut répondre au *quatrième*, que la forme exprimée par le mot *personne* n'est ni l'essence, ni la nature, mais la personnalité. Par conséquent, puisqu'il y a trois personnalités, c'est-à-dire trois propriétés personnelles dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, elle ne se dit pas des trois au singulier, mais au pluriel.

ARTICLE IV. — LES NOMS ESSENTIELS CONCRETS PEUVENT-ILS ÊTRE EMPLOYÉS POUR SIGNIFIER LA PERSONNE (1)?

1. Il semble que les noms essentiels concrets (2) ne puissent être mis à la place d'un nom personnel de telle sorte qu'on puisse dire avec vérité : *Dieu* a engendré Dieu. Car, d'après les philosophes, un terme singulier a le même sens en lui-même et mis à la place d'un autre. Or, le mot *Dieu* semble être un terme singulier, puisqu'on ne peut l'employer au pluriel, comme nous l'avons dit dans l'article précédent. Donc, puisqu'il exprime l'essence, il semble qu'on doive le prendre pour l'essence, mais non pour la personne.

2. Le terme qui entre dans le sujet n'est pas restreint dans sa signification par le terme qui entre dans le prédicat, il ne peut changer que par rapport au temps qu'il détermine. Ainsi quand je dis : *Dieu crée*, le mot *Dieu* se prend pour l'essence. Donc quand on dit : *Dieu a engendré*, le mot Dieu, en vertu du prédicat notionnel, n'a pas dû changer de sens; il doit donc toujours se prendre pour l'essence et non pour la personne.

3. Si cette proposition est vraie : *Dieu a engendré* parce que le Père engendre, cette autre proposition sera vraie aussi : *Dieu n'engendre pas* par la raison que le Fils n'engendre pas. Donc il y a un Dieu qui engendre et un Dieu qui n'engendre pas, et par conséquent il semble qu'il y ait deux Dieux.

4. Si Dieu a engendré Dieu il s'est engendré lui-même ou il a engendré un autre Dieu. Or, il ne s'est pas engendré lui-même; car, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 1), il n'y a pas de chose qui s'engendre elle-même; il n'a pas engendré non plus un autre Dieu, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu. Donc cette proposition est fausse : Dieu a engendré Dieu.

5. Si Dieu a engendré Dieu, ce Dieu engendré est Dieu le Père ou ce n'est pas lui. Si c'est Dieu le Père, il s'ensuit que Dieu le Père a été engendré; si ce Dieu n'est pas Dieu le Père, il s'ensuit qu'il y a un Dieu qui n'est pas Dieu le Père, ce qui est faux. Donc on ne peut pas dire que Dieu a engendré Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans le Symbole que le Fils est *Dieu de Dieu* (*Deum de Deo*).

(1) Le concile de Nicée appelle dans son symbole Jésus-Christ *Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero*. Le concile de Constantinople reproduit les mêmes expressions qui se trouvent d'ailleurs dans la profession de foi que nous chantons à la messe. Calvin s'est moqué de ces paroles, dans lesquelles il n'a vu qu'une ridicule tautologie. Saint Thomas en explique le sens dans cet article et le justifie.

(2) On appelle noms abstraits ceux qui ne représentent qu'une vue de l'esprit, comme l'humanité, la divinité, la bonté, etc., et on appelle noms concrets ceux qui expriment quelque chose de réel, comme Dieu, homme, bon, sage, etc.

CONCLUSION. — Les noms essentiels concrets sont pris tantôt pour l'essence, tantôt pour une seule personne et tantôt pour les trois personnes ensemble, suivant qu'on leur adjoint un nom qui se rapporte à l'essence ou à la personne.

Il faut répondre que les uns ont dit que le mot *Dieu* et les autres noms semblables se prennent à proprement parler pour l'essence, mais que quand on y ajoute un terme notionnel ils désignent la personne. Cette opinion paraît fondée sur la simplicité divine qui exige qu'en Dieu ce qu'il a et ce qu'il est soient une seule et même chose, de telle sorte que le mot *Dieu* qui signifie celui qui a la déité est la même chose que la déité elle-même. — Mais pour la propriété des termes il ne faut pas seulement avoir égard à la chose signifiée, mais encore à la manière de la signifier. C'est pourquoi, le mot *Dieu* signifiant l'essence divine dans celui qui la possède, comme le mot *homme* signifie l'humanité dans un suppôt, d'autres ont dit avec plus de raison que le mot *Dieu*, d'après son mode de signification, pouvait être aussi employé pour exprimer une personne divine, comme on emploie le mot *homme* pour désigner une personne humaine. Par conséquent, quelquefois le mot *Dieu* est pris pour l'essence; par exemple quand on dit : *Dieu crée*, parce que le prédicat convient au sujet en raison de la forme signifiée qui est la déité. Quelquefois aussi il se prend pour la personne. Il s'entend d'une seule personne quand on dit : *Dieu engendre;* il s'entend de deux si l'on dit : *Dieu spire;* il s'entend des trois quand on dit : *A l'immortel roi des siècles, à l'invisible, au seul Dieu* (I. *Tim.* I, 17).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le mot *Dieu* soit de même nature que les termes singuliers, parce que la forme qu'il exprime n'est pas multiple, il s'accorde aussi avec les termes communs en ce que cette forme existe dans plusieurs suppôts. C'est pour ce motif qu'on n'est pas obligé de le prendre toujours pour l'essence qu'il exprime.

Il faut répondre au *second*, que cette objection attaque ceux qui disaient que le mot *Dieu* ne peut naturellement s'entendre de la personne.

Il faut répondre au *troisième*, que quand le mot *Dieu* est pris pour la personne, il s'entend autrement que le mot *homme*. En effet, la forme exprimée par le mot *homme*, c'est-à-dire l'humanité, est réellement divisée en des suppôts différents, par conséquent ce mot désigne par lui-même la personne quand même on n'y ajouterait rien pour déterminer que c'est à une personne ou à un suppôt distinct qu'il se rapporte. L'unité ou la communauté de la nature humaine n'existe pas en réalité, elle n'existe que spéculativement. C'est pourquoi le mot *homme* n'est pris pour la nature en général que quand on y ajoute quelque chose qui indique ce sens, comme quand on dit, par exemple, l'homme est une espèce. Mais la forme exprimée par le mot *Dieu*, c'est-à-dire l'essence divine, est en réalité une et commune. C'est ce qui fait que par lui-même le mot *Dieu* se prend pour la nature en général, et qu'il faut y joindre quelque chose si on veut l'entendre de la personne. Ainsi, quand on dit *Dieu engendre;* l'acte notionnel exprimé dans cette proposition nous fait comprendre que le mot *Dieu* est ici pour la personne du Père. Mais quand nous disons : *Dieu n'engendre pas;* il n'y a point ici d'addition qui détermine que le mot *Dieu* se rapporte à la personne du Fils, et cette proposition nous donne à entendre que la génération répugne à la nature divine. Mais si on ajoute à la proposition un mot qui se rapporte à la personne du Fils, elle deviendra vraie et elle sera ainsi conçue : *Dieu engendré n'engendre pas*. Il ne suit pas de là qu'il y a un Dieu qui engendre et un Dieu qui n'engendre pas; ces deux propositions ne sont vraies qu'autant que le mot *Dieu* se rapporte aux personnes, et alors elles reviennent à

celles-ci : Le Père est Dieu et il engendre, le Fils est Dieu et il n'engendre pas. On ne peut conclure de là qu'il y ait plusieurs Dieux, puisque, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, le Père et le Fils sont un seul Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette proposition : le Père s'est engendré Dieu (*Pater genuit se Deum*) est fausse, parce que le mot *se* étant réciproque, se rapporte au même suppôt. Saint Augustin n'est pas contraire à notre sentiment quand il dit à Maximin : Dieu a engendré un autre lui-même (*Deus Pater genuit alterum se*), parce que le mot *se* peut être pris à l'ablatif, et la proposition signifie qu'il a engendré un autre que lui-même (*alterum à se*), ou bien il a désigné par là que du Père au Fils il n'y avait qu'une simple relation pour les distinguer, mais qu'ils avaient l'un et l'autre la même nature. Toutefois c'est une locution impropre et emphatique pour dire qu'il a engendré un autre qui lui est parfaitement semblable. Cette proposition est également fausse : *il a engendré un autre Dieu*, parce que, quoique le Fils soit autre que le Père, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 2), on ne doit cependant pas dire qu'il est un autre Dieu, parce qu'on comprendrait que l'adjectif *autre* désigne un Dieu particulier différent de celui que son substantif *Dieu* exprime, et qu'il établit ainsi une distinction dans la déité. Il y en a cependant qui tolèrent cette locution : *le Père a engendré un autre Dieu*, mais ils entendent le mot *autre* substantivement, et y joignent le mot *Dieu* par apposition. Mais cette façon de parler est impropre, et on doit l'éviter dans la crainte qu'elle ne soit une occasion d'erreur.

Il faut répondre au *cinquième*, que cette proposition est fausse : *Dieu a engendré Dieu qui est Dieu le Père*, parce que le mot Père joint par apposition au mot *Dieu* restreint sa signification, et lui fait désigner la personne du Père, de sorte que le sens de la proposition est celui-ci : il a engendré Dieu qui est le Père, ce qui signifierait que le Père a été engendré ; ce qui est faux. Mais la négative est vraie : *Il a engendré Dieu qui n'est pas Dieu le Père.* Si cependant le mot *Père* et le mot *Dieu* n'étaient pas placés l'un à côté de l'autre, et qu'il y eût entre eux une intercallation, alors ce serait au contraire la proposition affirmative qui serait vraie et la négative qui serait fausse, de telle sorte que le sens de la proposition serait celui-ci : Il a engendré Dieu, lui qui est Dieu, lui qui est Père; mais cette explication est forcée. Il vaut mieux dire simplement que la proposition affirmative doit être rejetée, et la négative accordée. Le théologien Præpositivus a cependant dit que la préposition négative est aussi fausse que l'affirmative, parce que le relatif *qui* peut se rapporter dans l'affirmative au suppôt, tandis que dans la négative il se rapporte à l'essence et au suppôt. D'après cette interprétation le sens de l'affirmative serait qu'il convient à la personne du Fils d'être Dieu le Père, et le sens de la négative que non-seulement la personne du Fils n'est pas Dieu le Père, mais que sa divinité ne l'est pas non plus. Mais cette interprétation semble déraisonnable, puisque, d'après Aristote (*Periher.* lib. II, cap. ult.), la chose même qui est l'objet d'une affirmation peut être l'objet d'une négation.

ARTICLE V. — LES NOMS ESSENTIELS ABSTRAITS PEUVENT-ILS ÊTRE EMPLOYÉS POUR DÉSIGNER LA PERSONNE (1)?

1. Il semble que les noms essentiels abstraits puissent être pris pour des

(1) Cet article a pour but de nous apprendre à éviter les expressions qui seraient de nature à favoriser l'erreur de ceux qui ont nié l'unité d'essence, comme l'abbé Joachim, que le pape Innocent III a condamné en ces termes au concile de Latran : *Nos autem sacro approbante concilio credimus et confitemur quod una quædam summa res est, videlicet substantia, essentia, seu natura divina, quâ res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est*,

noms personnels ; de telle sorte que cette proposition soit vraie : l'essence engendre l'essence. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VII, cap. 1) : Le Père et le Fils sont une seule sagesse, parce qu'ils sont une seule essence, et le Fils est sagesse de sagesse, comme essence d'essence (1).

2. Suivant que nous sommes engendrés ou corrompus, ce qui est en nous est engendré ou corrompu. Or, le Fils est engendré. Donc l'essence divine qui est en lui est engendrée aussi.

3. Dieu est la même chose que l'essence divine, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 3 et 4). Or, cette proposition est vraie : *Dieu engendre Dieu*, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc cette autre proposition est vraie également : *l'essence engendre l'essence.*

4. On peut mettre à la place d'une chose son prédicat. Or, l'essence divine est le Père. Donc on peut se servir du mot *essence* pour désigner la personne du Père et dire par conséquent : l'*essence engendre.*

5. L'essence est la chose qui engendre, parce qu'elle est le Père qui est le générateur. Donc si l'essence n'engendre pas, elle sera tout à la fois une chose qui engendre et une chose qui n'engendre pas, ce qui est impossible.

6. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 20) : le Père est le principe de toute la déité. Or, il n'en est le principe que par la génération et la spiration. Donc le Père engendre ou spire la déité.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. I, cap. 1) qu'il n'y a pas de chose qui s'engendre elle-même. Or, si l'essence engendre l'essence, elle n'engendre pas autre chose qu'elle-même, puisqu'il n'y a rien en Dieu qui se distingue de son essence. Donc l'essence n'engendre pas l'essence.

CONCLUSION. — Les noms essentiels abstraits ne peuvent point du tout être pris pour des noms de personne.

Il faut répondre que l'abbé Joachim (2) est tombé dans l'erreur en avançant que comme on dit : *Dieu a engendré Dieu*, on peut dire de même : l'*essence a engendré l'essence*, sous prétexte qu'en raison de sa simplicité Dieu n'est pas autre que l'essence divine. Ce qui l'a induit en erreur c'est que pour juger de la vérité d'une expression il ne faut pas seulement considérer la chose qu'elle exprime, mais encore la manière dont elle l'exprime, comme nous l'avons dit dans l'article précédent. Ainsi, quoique le mot *Dieu* signifie en réalité la même chose que le mot *déité*, cependant ces deux mots n'ont pas l'un et l'autre le même mode de signification. Car le mot *Dieu* signifiant l'essence divine, comme existant dans un sujet, peut naturellement, d'après son mode de signification, convenir à la personne. Et ce qui est propre aux personnes peut par là même servir de prédicat au mot *Dieu*. C'est ainsi que nous disons que Dieu est engendré ou qu'il engendre (art. préc.). Mais le mot *essence* ne peut, d'après son mode de signification, être pris pour la personne, parce qu'il signifie l'essence en tant que forme abstraite. C'est pourquoi ce qui est propre aux personnes et qui les distingue les unes des autres ne peut s'attribuer à l'essence. Car on établirait par là dans l'essence divine une distinction semblable à celle qui existe dans les suppôts.

Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus sanctus qui procedit.

(1) *Sapientia de sapientiâ, essentia de essentiâ.* En se reportant au texte même de saint Augustin, on remarque qu'il a pris lui-même le soin d'adoucir ses expressions, et de détourner le faux sens qu'elles pouvaient présenter.

(2) L'abbé Joachim s'était élevé contre Pierre Lombard, qu'il traitait d'hérétique pour avoir dit : *Summa quædam res est Pater, Filius et Spiritus sanctus, et illa non est generans nec genita ;* mais Innocent III a sanctionné le sentiment de Pierre Lombard.

Il faut répondre au *premier* argument, que pour exprimer l'unité d'essence et de personne les saints docteurs ont quelquefois employé des expressions plus fortes que la propriété des termes ne le comportait. Il ne faut donc pas trop presser ces expressions, on doit plutôt les expliquer de manière à interpréter les noms abstraits par des noms concrets ou par des noms personnels. Ainsi, quand on dit : l'essence de l'essence, ou la sagesse de la sagesse, cela signifie que le Fils, qui est l'essence et la sagesse, procède du Père qui est aussi l'essence et la sagesse. Dans ces noms abstraits il y a aussi un certain ordre à observer. Ainsi les noms qui se rapportent aux actes se rapprochent plus des personnes, parce que les actes viennent des suppôts. De là ces locutions : *la nature de la nature*, ou *la sagesse de la sagesse*, sont moins impropres que celle-ci, *l'essence de l'essence.*

Il faut répondre au *second*, que dans les créatures celui qui est engendré ne reçoit pas une nature numériquement la m me que celui qui l'engendre, il reçoit au contraire une nature numériquement différente, qui commence à exister en lui par la génération, et qui cesse d'exister par la corruption. C'est pourquoi il est engendré et il se corrompt accidentellement. Mais Dieu engendré reçoit numériquement la même nature que celle du Père qui engendre, et c'est pour cette raison que la nature divine n'est engendrée dans le Fils, ni par elle-même, ni par accident.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique *Dieu* et l'*essence divine* soient en réalité la même chose, par là même que leur mode de signification diffère, on ne peut pas en parlant prendre ces deux mots l'un pour l'autre.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'essence divine est le prédicat du Père par manière d'identité à cause de la simplicité de Dieu; mais il ne s'ensuit pas que le mot *essence* puisse être mis à la place du mot *Père*, parce que ces deux mots n'ont pas le même mode de signification. Le raisonnement ne serait applicable que dans le cas où une chose s'affirme d'une autre comme l'universel du particulier.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il y a entre les substantifs et les adjectifs cette différence que les substantifs expriment le suppôt, mais les adjectifs ne l'expriment pas; ils ajoutent seulement au substantif l'idée qu'ils signifient. Ainsi les philosophes disent que les substantifs posent le suppôt, mais que les adjectifs joignent au suppôt une qualité. Les substantifs qui sont des noms personnels peuvent se dire de l'essence à cause de l'identité de la chose, mais il ne s'ensuit pas qu'une propriété personnelle détermine une essence distincte : elle ne fait que s'adjoindre à un suppôt exprimé par un substantif. Mais les adjectifs notionnels et personnels ne peuvent s'affirmer de l'essence qu'autant qu'on y joint un substantif. Ainsi nous ne pouvons pas dire que l'essence engendre, mais nous pouvons dire que l'essence est une chose qui engendre, ou Dieu qui engendre, si les mots *chose* et *Dieu* s'entendent de la personne et non de l'essence. Il n'y a donc pas contradiction à dire que l'essence est *chose qui engendre* et *chose qui n'engendre pas*, puisque dans la première proposition le mot *chose* est pris pour la personne et dans la seconde pour l'essence.

Il faut répondre au *sixième*, que la déité, en tant qu'elle est une dans plusieurs suppôts, a un certain rapport avec la forme d'un nom collectif. Ainsi quand on dit que le Père est le principe de toute déité, on peut entendre par là l'universalité des personnes, dans le sens qu'il est lui-même principe pour toutes les personnes divines. Car pour qu'il en soit ainsi il ne faut pas qu'il soit à lui-même son principe, puisqu'on dit d'un homme du peuple qu'il est le gouverneur du peuple entier, bien qu'il ne soit pas le gouver-

neur de lui-même. Ou bien encore on peut dire qu'il est le principe de toute déité, non parce qu'il l'engendre et la spire (1), mais parce qu'il la communique par la génération et la spiration.

ARTICLE VI. — LES PERSONNES PEUVENT-ELLES SE DIRE OU ÊTRE EXPRIMÉES PAR DES NOMS ESSENTIELS (2)?

1. Il semble que les personnes ne puissent se dire des noms essentiels concrets, et qu'on ne doive pas dire : *Dieu est les trois personnes*, ou *Dieu est Trinité*. En effet cette proposition est fausse : l'*homme est tout homme*, parce qu'elle ne peut être vraie d'aucun suppôt. Car Socrate n'est pas tout homme, ni Platon, ni un autre quel qu'il soit. Or, cette même proposition *Dieu est Trinité*, ne peut être vraie non plus d'aucun des suppôts de la nature divine. Car le Père n'est pas Trinité, le Fils n'est pas Trinité, ni le Saint-Esprit. Donc cette proposition : *Dieu est Trinité* est fausse également.

2. Les choses inférieures ne se disent des choses supérieures qu'accidentellement. Ainsi quand je dis : l'*animal est homme*, ce n'est que par accident que la qualité d'homme convient à l'animal. Or, le mot *Dieu* est aux trois personnes ce qu'un mot général est aux choses subalternes qu'il comprend, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth.* lib. III, cap. 4). Donc il semble que les noms de personne ne puissent se dire du nom de Dieu qu'accidentellement.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Lib. de fid. ad Pet.*) : Nous croyons qu'il n'y a qu'un Dieu et que ce Dieu est une Trinité de nom divin.

CONCLUSION. — Les noms personnels aussi bien que les noms notionnels, si ce sont des adjectifs, ne s'affirment pas de l'essence, mais si ce sont des substantifs, c'est le contraire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, quoique les noms personnels ou notionnels, si ce sont des adjectifs, ne puissent s'affirmer de l'essence, cependant si ce sont des substantifs il en est autrement, à cause de l'identité réelle de l'essence et de la personne. Or, l'essence divine est non-seulement la même chose en réalité qu'une personne, mais que les trois personnes. C'est pour cela qu'on peut affirmer de l'essence, l'une, les deux et même les trois personnes, et dire : l'essence est le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit. Et comme le mot *Dieu* a par lui-même le même sens que le mot *essence*, ainsi que nous l'avons dit (art. 4), cette proposition étant vraie : l'*essence est trois personnes;* cette autre proposition est vraie aussi : *Dieu est les trois personnes*.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot homme se prend par lui-même pour la personne ; il ne signifie la nature humaine en général qu'autant qu'on y ajoute quelque chose. C'est pourquoi cette proposition est fausse : l'*homme est tout homme*, parce qu'elle n'est vraie d'aucun suppôt. Mais le mot *Dieu* se prend par lui-même pour l'essence ; c'est pourquoi quoique cette proposition : *Dieu est Trinité*, ne soit vraie d'aucun des suppôts de la nature divine, elle est néanmoins vraie de l'essence ; ce que n'a pas remarqué Gilbert de la Porrée qui l'a niée.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit : *Dieu* ou *l'essence divine*

(1) Le premier concile de Tolède a ainsi condamné cette proposition : *Si quis dixerit, vel crediderit deitatem nascibilem esse, anathema sit.*

(2) Cet article a pour but de nous expliquer le sens de ces paroles employées par le concile de Constantinople (ses. VI, art. 11) : *Trinitatem in unitate credimus et in unitate Trinitatem glorificamus.* Ce qui est opposé au sentiment de Raymond Lulle, qui prétendait que les personnes divines doivent être distinguées par la plus grande distinction possible.

est Père, cette affirmation repose sur l'identité réelle ; il n'y a pas là de rapport analogue à celui de l'inférieur au supérieur, parce qu'en Dieu il n'y a rien d'universel ni de singulier. Ainsi, comme cette proposition est vraie par elle-même : *Le Père est Dieu,* de même cette proposition : *Dieu est Père,* est vraie aussi par elle-même et non par accident.

ARTICLE VII. — LES NOMS ESSENTIELS DOIVENT-ILS ÊTRE APPROPRIÉS AUX PERSONNES (1)?

1. Il semble que les noms essentiels ne doivent pas être appropriés aux personnes. Car il faut éviter tout ce qui peut devenir funeste à la foi. Et d'après saint Jérôme, quand on parle de la Trinité, si on ne surveille pas bien ses paroles on risque de tomber dans une hérésie. Or, en appropriant à une seule personne ce qui est commun aux trois, il y a danger de blesser la foi, parce qu'on peut croire que ce qu'on dit d'une personne par appropriation ne convient qu'à elle seule, ou qu'elle lui convient plutôt qu'aux autres. Donc on ne doit pas approprier aux personnes des attributs essentiels.

2. Les attributs essentiels abstraits expriment formellement l'essence. Or, une personne n'est pas la forme d'une autre personne, puisqu'une forme ne se distingue pas de son principe personnellement. Donc les attributs essentiels, et surtout les attributs abstraits, ne doivent pas être appropriés aux personnes.

3. Ce qui est propre est avant ce qui est approprié. Car ce qui est propre est de l'essence de ce qui est approprié. Or, les attributs essentiels sont, suivant notre manière de comprendre, avant les personnes, comme ce qui est commun en général est avant ce qui est propre ou particulier. Donc les attributs essentiels ne doivent pas être appropriés.

Mais c'est le *contraire.* Car l'Apôtre dit : *Nous prêchons le Christ, la vertu et la sagesse de Dieu* (I. *Cor.* I, 24).

CONCLUSION. — Il a été convenable pour mieux faire connaître les enseignements de la foi que les noms essentiels fussent appropriés et accommodés aux personnes divines, soit par voie de ressemblance, soit par voie de dissemblance.

Il faut répondre que pour l'exposition des enseignements de la foi il a été convenable d'approprier aux personnes les attributs essentiels. Car, quoiqu'on ne puisse démontrer par la raison la Trinité des personnes, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art 1), cependant il est convenable qu'on cherche à répandre sur ce mystère quelques lumières. Or, les attributs essentiels nous sont rationnellement plus connus que les noms qui sont propres aux personnes, parce que, d'après les créatures dont nous tirons nos connaissances, nous pouvons certainement arriver à la connaissance des attributs essentiels, tandis que nous ne pouvons connaître par ce moyen les propriétés personnelles, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 1). Ainsi donc, comme nous nous servons des ressemblances ou des images que nous trouvons dans les créatures pour nous faire une idée des personnes divines, de même nous avons recours aux attributs essentiels; et c'est

(1) Quoique les attributs absolus de la Divinité soient communs aux trois personnes, cependant il y en a qu'on attribue au Père, d'autres au Fils, d'autres au Saint-Esprit, par suite d'un certain rapport qu'ils ont avec chacune de ces personnes. Ainsi le Père est appelé dans l'Écriture (*Eccles.* XXIV, 2) : *Creator omnium;* Jésus-Christ dit que c'est lui qui fait toutes choses (Joan. XIV, 10) : *Pater in me manens ipse facit opera.* Dans les symboles on lui donne les mêmes noms : *Patrem omnipotentem creatorem cœli et terræ.* Le Fils est appelé dans l'Écriture : *Dei sapientia* (*Prov.* VIII; *Eccles.* XXIV, 1), *Dei virtus* (I. *Cor.* I, 24), parce que, comme le disent les symboles, c'est par lui que tout a été fait : *Per quem omnia facta sunt.* Enfin l'Écriture attribue au Saint-Esprit la diffusion de la charité en nous (*Rom.* V, 5 ; XV, 30), notre sanctification et tout ce qui s'y rapporte (*Rom.* I, 4; II. *Thes.* II, 12).

cette application des attributs essentiels aux personnes que nous appelons *appropriation*. Or, les attributs essentiels peuvent nous faire connaître les personnes divines de deux manières : 1° Par voie de ressemblance. Ainsi, ce qui appartient à l'intelligence est approprié au Fils, qui procède de l'entendement en tant que Verbe. 2° Par voie de dissemblance, et c'est ainsi que la puissance, comme le dit saint Augustin, est appropriée au Père, parce que, parmi nous, les pères étant ordinairement inférieurs, à cause de leur vieillesse, on dit de Dieu le Père qu'il est tout-puissant, pour qu'on ne suppose en lui rien de semblable.

Il faut répondre au *premier* argument, que les attributs essentiels ne sont pas appropriés aux personnes comme s'ils leur étaient propres, mais seulement pour mieux faire comprendre ce qu'est chaque personne, en établissant, comme nous venons de le dire, des ressemblances ou des dissemblances. Il n'y a là aucun péril pour la foi, c'est au contraire un moyen de rendre ses enseignements plus lumineux.

Il faut répondre au *second*, que si les attributs essentiels étaient appropriés aux personnes, de telle sorte qu'ils leur fussent propres, il s'ensuivrait qu'une personne aurait la forme de l'autre. Mais saint Augustin dit qu'il n'en est pas ainsi (*De Trin.* lib. VI, cap. 2), et il montre que le Père n'est pas la sagesse qu'il a engendrée, comme si le Fils était seul la sagesse, de telle sorte qu'on ne puisse appeler *sagesse* que le Père et le Fils réunis ensemble, et qu'on ne puisse donner ce nom au Père sans le Fils. Mais le Fils est appelé la sagesse du Père, parce qu'il est la sagesse qui vient du Père qui est la sagesse aussi. L'un et l'autre est la sagesse par lui-même, et tous deux ensemble sont une seule et même sagesse. D'où l'on voit que le Père n'est pas sage de la sagesse qu'il a engendrée, mais de la sagesse qui est son essence.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'attribut essentiel soit, suivant sa nature propre, antérieur à la personne, cependant, d'après notre manière de concevoir, rien n'empêche qu'en tant que chose appropriée il ne soit devancé par ce qui est propre à la personne. Ainsi, la couleur est postérieure au corps en tant que corps, elle est cependant naturellement antérieure au corps blanc considéré comme tel.

ARTICLE VIII. — LES SAINTS PÈRES ONT-ILS CONVENABLEMENT ATTRIBUÉ AUX PERSONNES LES NOMS ESSENTIELS (1)?

1. Il semble que les saints Pères n'aient pas convenablement attribué aux personnes les noms essentiels. Car saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. II) : L'éternité est dans le Père, l'espèce ou la beauté dans l'image, l'usage dans le don. Par ces paroles il désigne trois noms propres aux personnes, savoir : le nom de *Père*, le nom d'*image*, qui est un nom propre au Fils, comme nous l'avons dit (quest. XXXV, art. 2), et le nom de *don*, qui est propre à l'Esprit-Saint, comme nous l'avons vu (quest. XXXVIII, art. 2). Il désigne par

(1) Abeilard avait avancé (*Bern. Epist. ad Innocent II*, ep. 199) que la puissance n'est pas appropriée au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit, mais que ces attributs leur étaient propres. On pouvait lui répondre par l'Ecriture ; car si la puissance était propre au Père il ne serait pas dit du Fils : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* (Joan. I). *Quæcumque Pater fecerit, hæc et Filius similiter facit. Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (Joan. V). *Portans omnia verbo virtutis suæ* (*Heb.* I). La bonté n'est pas propre à l'Esprit-Saint, car il est dit du Père : *Pater Domini nostri Jesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis* (*I. Cor.* I). Et ailleurs : *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei* (*Tit.* III). La sagesse n'est pas propre au Fils, puisqu'il est dit de l'Esprit-Saint qu'il est l'Esprit de force et de sagesse (Is. XI), et que saint Paul donne aussi au Père le nom de sage : *Cogniti soli sapienti Deo, per Jesum Christum* (*Rom.* XVI).

appropriation trois attributs. Ainsi, il approprie l'*éternité* au Père, l'*espèce* ou la *beauté* au Fils, et l'*usage* ou la *jouissance* à l'Esprit-Saint. Il semble que ces appropriations soient contraires à la raison. Car l'*éternité* signifie la durée de l'être, l'*espèce* est le principe de l'être, et l'*usage* semble appartenir à l'action. Mais l'être et l'action ne sont nulle part appropriés aux personnes. Donc il ne semble pas convenable que l'éternité, l'espèce et l'usage leur soient appropriés.

2. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, art. 5) : Dans le Père est l'unité, dans le Fils l'égalité, dans l'Esprit-Saint l'accord de l'égalité et de l'unité. Il semble que ces appropriations ne soient pas non plus convenables, parce qu'une personne n'est pas dénommée formellement par ce qui est attribué par appropriation à une autre. Car le Père n'est pas sage de la sagesse engendrée, comme nous l'avons dit (quest. XXXVII, art. 2 ad 1). Mais, comme saint Augustin l'ajoute lui-même, ces trois choses sont toutes unes à cause du Père, elles sont toutes égales à cause du Fils, et elles sont toutes unies entre elles à cause de l'Esprit-Saint. Donc il n'est pas convenable de les approprier aux personnes.

3. De même, d'après saint Augustin, on attribue la *puissance* au Père, la *sagesse* au Fils, et la *bonté* à l'Esprit-Saint. Il semble qu'il y ait encore en cela un inconvénient. Car la vertu appartient à la puissance, et la vertu est, dans les saintes Écritures, appropriée au Fils. Saint Paul appelle, par exemple, *le Christ la vertu de Dieu* (I. *Cor.* I, 24). Et ailleurs la vertu est attribuée à l'Esprit-Saint. Ainsi, on lit dans saint Luc (Luc, VI, 19) : *Une vertu sortait de lui, et il guérissait tout le monde.* Donc la puissance ne doit pas être appropriée au Père.

4. Saint Augustin dit encore (*De Trin.* lib. VI, cap. 10) : Il ne faut pas entendre d'une manière confuse ce que dit l'Apôtre : *De lui, par lui et en lui.* Il dit : *de lui* à cause du Père, *par lui* à cause du Fils, et *en lui* à cause de l'Esprit-Saint. Or, il semble qu'il y ait encore quelque chose d'inconvenant dans cette interprétation, parce que le mot *en lui* paraît désigner la cause finale qui est la première des causes. Donc le rapport de cette cause devrait être approprié au Père, qui est le principe, qui ne procède d'aucun autre.

5. On trouve encore la *vérité* appropriée au Fils, dans ce passage de saint Jean : *Je suis la voie, la vérité et la vie* (Joan. XIV, 6). De même il est appelé par appropriation *livre de vie* dans ce verset du psaume (XXXIX, 9) : *En tête du livre il a été écrit de moi.* La glose, expliquant ces paroles, dit qu'il s'agit du Père qui est la tête du Fils. Nous en dirons autant du mot *qui est*, car à propos de ces paroles d'Isaïe : *Ecce ego ad gentes* (Is. LXV, 1), la glose dit : C'est le Fils qui parle, lui qui a dit à Moïse : *Je suis celui qui suis.* Or, il semble que ces noms soient propres au Fils, et qu'ils ne lui soient pas appropriés. En effet, saint Augustin dit (*De ver. Relig.* cap. 36) : La *vérité* est la ressemblance parfaite du principe dans laquelle il n'y a absolument aucune différence. Il semble par là que ce nom soit propre au Fils. Le mot *livre de vie* paraît aussi lui être propre, parce qu'il exprime un être qui procède d'un autre. Car tout livre est écrit par quelqu'un. Il en est de même du mot *qui est*. Car si la Trinité s'était adressée à Moïse, et lui eût dit : *Je suis celui qui suis*, Moïse aurait donc pu dire : Celui qui est Père, Fils et Saint-Esprit m'a envoyé vers vous. Et en allant plus loin il aurait pu dire encore : Celui qui est Père, Fils et Saint-Esprit m'a envoyé vers vous, et désigner par là une certaine personne. Alors c'eût été faux, parce qu'il n'y a pas de personne qui soit Père, Fils et Saint-Esprit. Donc ce mot ne

peut être commun à la Trinité, et il est par conséquent propre au Fils.

CONCLUSION. — Si on considère Dieu dans son être d'une manière absolue, *l'éternité* doit être appropriée au Père, *l'espèce* au Fils et *l'usage* à l'Esprit-Saint. Si on le considère dans son unité, *l'unité* doit être appropriée au Père, *l'égalité* au Fils, et la *concorde* à l'Esprit-Saint; si on le considère comme cause, la *puissance* doit être appropriée au Père, la *sagesse* au Fils et la *bonté* à l'Esprit-Saint; si on regarde en lui le rapport qu'il a avec les créatures, le Père est le principe *duquel* (*ex quo*), le Fils le principe *par lequel* (*per quem*) et l'Esprit-Saint celui *dans lequel* (*in quo*) toutes choses ont été produites.

Il faut répondre que notre esprit n'arrivant à la connaissance de Dieu que par les créatures, il est obligé de considérer Dieu suivant la manière dont il connaît les créatures elles-mêmes. Or, quand nous étudions les créatures, elles s'offrent à nous sous quatre aspects. En effet, on peut considérer une chose : 1° d'une manière absolue, c'est-à-dire en tant qu'elle est un être quelconque; 2° en tant qu'elle est une; 3° suivant qu'il y a en elle une vertu active, un principe de causalité quelconque; 4° selon le rapport qu'elle a avec les effets qu'elle produit. Nous pouvons donc également considérer Dieu sous ces quatre aspects. — 1° Si on le considère sous le premier rapport, c'est-à-dire, si on considère son être d'une manière absolue, nous devons accepter l'appropriation qu'a faite saint Hilaire en attribuant l'*éternité* au Père, l'*espèce* au Fils, et l'*usage* à l'Esprit-Saint. Car l'*éternité*, en tant qu'elle signifie l'être qui n'a pas de commencement, a de l'analogie avec ce qui est propre au Père, et qui consiste à être un principe qui ne procède pas d'un principe; l'*espèce* ou la *beauté* a aussi de la ressemblance avec ce qui est propre au Fils. Car pour la beauté trois choses sont requises : l'*intégrité* ou la perfection, parce que quand une chose a été détériorée, et qu'elle n'est plus entière, elle devient laide; une *proportion* convenable, ou l'accord entre toutes les parties; et la *clarté* ou la *splendeur*, puisque toutes les choses qui ont une couleur éclatante sont réputées belles. Ainsi, l'*intégrité* ressemble à une des propriétés du Fils qui consiste à avoir en lui véritablement et parfaitement la nature du Père. Saint Augustin exprime cette pensée quand il dit que dans le Fils est la vie souveraine et parfaite (*De Trin.* lib. VI, cap. 10). — La *proportion* ou l'harmonie de toutes les parties ressemble aussi à une des propriétés du Fils, qui consiste à être l'image expresse du Père. Nous voyons en effet qu'on dit qu'une image est belle quand elle représente parfaitement une chose, quand même cette chose serait laide. Saint Augustin a encore indiqué cette idée quand il dit du Fils : Qu'il y a entre cette image et celui qu'elle représente un si grand accord et une égalité si parfaite, qu'elle ne diffère de lui d'aucune manière (*loc. cit.*). Quant à la *splendeur*, elle se rapproche de ce qui est propre au Fils comme Verbe, puisqu'il est la lumière et la splendeur de l'intelligence, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 3). Saint Augustin indique encore cette considération quand il dit : Il est le Verbe parfait, auquel rien ne manque, il est l'art du Dieu tout-puissant et sage qui renferme en lui-même la raison de tout ce qui vit. — Le mot *usage* a aussi de l'analogie avec ce qui est propre à l'Esprit-Saint; pourvu qu'on prenne ce mot dans un sens large, et que par *user* on entende aussi *jouir*. Car, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 11), *user* c'est mettre une chose à la disposition de la volonté, et *jouir* c'est s'en servir avec joie. L'usage par lequel le Père et le Fils jouissent l'un de l'autre a donc du rapport avec ce qui est propre à l'Esprit-Saint en tant qu'il est amour. Et ce que saint Augustin appelle *dilection*, *délectation*, *félicité*, *béatitude*, saint Hilaire lui a

donné le nom d'usage. — L'usage dont nous jouissons a de la ressemblance avec ce qui est propre à l'Esprit-Saint, considéré comme un don. Saint Augustin le montre quand il dit (*ibid.*): Dans la Trinité, l'Esprit-Saint est la suavité du Père et du Fils, qui se répand sur nous et sur les créatures avec une libéralité et une abondance infinie. On voit par là pourquoi l'*éternité*, l'*espèce* et l'*usage* sont appropriés aux personnes, tandis qu'on ne leur approprie ni l'essence, ni l'action, parce que l'essence et l'action, en raison de ce qu'elles sont communes aux trois personnes, n'ont aucune ressemblance avec ce qui leur est propre. — 2° On peut considérer Dieu comme étant un et indivisible. C'est à ce point de vue que saint Augustin s'est placé pour approprier l'*unité* au Père, l'*égalité* au Fils, et la *concorde* ou la *connexion* au Saint-Esprit. Car il est évident que ces trois choses impliquent l'unité, mais d'une manière différente. En effet, l'*unité*, considérée d'une manière absolue, ne présuppose rien d'antérieur à elle. Elle est appropriée au Père, parce que le Père ne présuppose aucune personne antérieure à lui, puisqu'il est le principe des autres personnes, et qu'il est lui-même sans principe. L'*égalité* implique l'unité par rapport à un autre. Car on appelle égal celui qui a la même quantité qu'un autre. C'est pour ce motif que l'égalité est appropriée au Fils qui est principe de principe, ou Dieu de Dieu. La *connexion* implique l'unité de deux êtres. On l'approprie à l'Esprit-Saint parce qu'il procède de deux personnes, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce passage de saint Augustin : Que tous sont *un* à cause du Père, *égaux* à cause du Fils, *connexes* à cause de l'Esprit-Saint. Car on attribue évidemment à un être ce qui existe primitivement en lui. C'est ainsi qu'on dit que tous les êtres inférieurs vivent à cause de l'âme végétative, parce que c'est dans cette âme que se trouve primitivement la raison de la vie. Or, l'unité existe avant tout dans la personne du Père, au point que si, par impossible, on détachait de lui les autres personnes, il resterait toujours un. C'est donc de lui que les autres personnes reçoivent l'unité. Mais si on le séparait des autres personnes, l'égalité ne serait pas en lui. Elle n'existe que du moment où l'on pose le Fils. C'est pour cela qu'on dit que tous sont égaux à cause du Fils, ce qui ne signifie pas que le Fils est le principe de l'égalité du Père, mais que s'il n'était pas égal au Père on ne pourrait pas dire du Père qu'il est égal, puisque son égalité se rapporte primitivement au Fils. Et si le Saint-Esprit est lui-même égal au Père, c'est du Fils qu'il tient son égalité. De même, si l'on faisait abstraction de l'Esprit-Saint, qui est le nœud ou le lien des deux autres personnes, on ne pourrait comprendre l'unité de connexion entre le Père et le Fils; c'est pour cela qu'on dit que tous sont connexes à cause de l'Esprit-Saint. Car du moment où on pose l'Esprit-Saint il y a dans les personnes divines un rapport de connexion. Et c'est de là que nous pouvons dire que le Père et le Fils sont connexes. — 3° On peut considérer Dieu comme cause, et on approprie alors aux personnes divines la *puissance*, la *sagesse* et la *bonté*. Cette appropriation se fonde sur une raison de ressemblance quand on s'arrête aux personnes divines, et sur une raison de dissemblance quand on regarde aux créatures. En effet, la *puissance* a la nature du principe; elle ressemble donc au Père céleste qui est le principe de toute la divinité. Mais elle diffère de ce que nous appelons père sur la terre, parce que l'idée de vieillesse s'attache ordinairement à ce dernier. La *sagesse* ressemble au Fils céleste qui, en tant que Verbe, n'est rien autre chose que le concept de la sagesse éternelle, mais elle diffère de ce que nous appelons fils sur la terre, parce que nous entendons par là quelqu'un

qui n'a pas encore beaucoup vécu. La *bonté* étant le motif et l'objet de l'amour ressemble à l'Esprit divin qui est amour; mais elle est contraire à l'esprit terrestre, qui a quelque chose de violent et d'impétueux dans l'impulsion qu'il communique, d'après ces mots d'Isaïe : l'Esprit des forts est comme un tourbillon qui renverse les murailles (Is. xxv, 4). — La *vertu* qui est appropriée au Fils et au Saint-Esprit n'est pas la puissance d'une chose, mais l'effet qui procède de cette puissance; comme quand on dit d'un acte vertueux qu'il est la vertu d'un agent. — 4° On peut considérer Dieu relativement à ses effets, et on approprie alors aux personnes les trois expressions : duquel (*ex quo*), par lequel (*per quem*), et dans lequel (*in quo*). La préposition *ex* marque quelquefois le rapport de la cause matérielle qui n'existe pas dans la Trinité. Elle désigne aussi le rapport de la cause efficiente, qui convient à Dieu en raison de sa puissance active. C'est pourquoi on l'approprie au Père, comme la puissance elle-même. La préposition *par* désigne quelquefois la cause médiate, comme quand on dit que l'artisan travaille par son marteau. Le mot *par* ainsi entendu n'est pas toujours un nom approprié, il peut être le nom propre du fils, comme dans ce passage de saint Jean : *Tout a été fait par lui* (Joan. I, 3). Ce qui ne veut pas dire que le Fils est l'instrument, mais qu'il est un principe de principe (1). D'autres fois cette préposition exprime le rapport de la forme par laquelle l'agent opère. C'est ainsi que nous disons que l'ouvrier travaille par son art. Par conséquent, comme la sagesse et l'art sont appropriés au Fils, de même l'expression par lequel (*per quem*). La préposition *dans* (*in*) marque à proprement parler l'état du contenant. Or, Dieu contient les choses de deux manières : 1° Il les contient suivant leurs ressemblances, c'est-à-dire on dit que les choses sont en Dieu selon qu'elles sont dans sa science. Alors, le mot *dans lequel* (*in quo*) devrait être approprié au Fils. 2° Il les contient encore en tant qu'il les conserve par sa bonté, et qu'il les gouverne en les menant à la fin qui leur convient. Dans ce cas le mot *dans lequel* est approprié à l'Esprit-Saint, comme la bonté elle-même. — Il n'est pas nécessaire que le rapport de la cause finale, bien qu'elle soit la première des causes, soit approprié au Père qui est le principe sans principe, parce que les personnes divines dont le Père est le principe ne se rapportent pas à lui comme à leur fin, puisqu'elles sont toutes les trois la fin dernière de tous les êtres, et qu'elles procèdent du Père par une procession naturelle qui paraît plutôt appartenir à la nature de la puissance. — A l'égard des autres mots, il faut dire que la *vérité* appartenant à l'intellect, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 1), elle est appropriée au Fils, mais elle n'est pas son nom propre. Car la vérité peut être considérée suivant qu'elle existe dans l'intelligence ou qu'elle est dans l'objet (2). Par conséquent comme l'intelligence et l'objet pris essentiellement sont des choses essentielles, mais non personnelles, de même aussi la vérité. Mais saint Augustin définit la vérité selon qu'elle est appropriée au Fils. — Le *livre de vie* signifie directement la connaissance, et indirectement la vie. Car, comme nous l'avons dit (quest. XXIV, art. 1), ce livre est la connaissance que Dieu possède de ceux qui doivent avoir la vie éternelle. C'est pourquoi cette expression est appropriée au Fils, bien que la vie soit appropriée à l'Esprit-Saint, parce que la vie implique un mouvement intérieur qui a de l'analogie avec ce qui est propre à l'Esprit-Saint, comme *amour*. Etre écrit par un autre n'est pas dans la nature d'un livre, comme livre, mais seulement comme œuvre

(1) *Principium de principio.*

(2) Subjectivement ou objectivement.

d'art. Cette expression ne désigne donc pas une origine, ce n'est pas un nom personnel, mais il est approprié à la personne du Fils. — Le mot *qui est* lui est aussi approprié, non par sa signification propre, mais en raison de ce qui l'accompagne. Car la parole de Dieu à Moïse figurait à l'avance la délivrance du genre humain qui s'est faite par le Fils. Cependant si le mot *qui* est pris relativement, on pourrait parfois le rapporter à la personne du Fils. Il deviendrait par exemple un nom personnel, si on disait : *Le Fils est l'engendré qui est*. Car on désignerait la personne aussi bien par là que par ces mots : *Dieu engendré*. Mais en prenant ce mot dans un sens absolu il se rapporte à l'essence. A la vérité le pronom *celui* (*iste*) semble grammaticalement se rapporter à une personne déterminée, mais les grammairiens prennent pour une personne tout objet qu'on peut indiquer, quoique ces objets ne soient pas en réalité des personnes. Ainsi, nous disons cette pierre, cet âne. Nous prouvons donc grammaticalement, en employant le mot Dieu pour exprimer l'essence divine, y joindre ce même pronom démonstratif, d'après ces paroles de l'Exode : *Celui-là est mon Dieu, je le glorifierai* (*Ex*. xv, 2) (1).

QUESTION XL.

DES PERSONNES CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT AUX RELATIONS OU AUX PROPRIÉTÉS.

Nous avons maintenant à parler des personnes considérées par rapport aux relations ou aux propriétés. — A cet égard nous avons quatre questions à traiter : 1° La relation est-elle la même chose que la personne ? — 2° Les relations distinguent-elles et constituent-elles les personnes ? — 3° En faisant par la raison abstraction des relations, les personnes restent-elles distinctes ? — 4° Rationnellement les relations présupposent-elles les actes des personnes ou réciproquement ?

ARTICLE I. — LA RELATION EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LA PERSONNE (2)?

1. Il semble que dans la Trinité la relation ne soit pas la même chose que la personne. Car quand les êtres sont identiques, si l'on multiplie l'un d'eux on multiplie l'autre aussi. Or, il arrive que dans une même personne il y a plusieurs relations ; ainsi dans la personne du Père il y a la paternité et la spiration commune : il y a même pour deux personnes une seule relation ; ainsi la commune spiration est dans le Père et le Fils. Donc la relation n'est pas la même chose que la personne.

2. D'après Aristote (*Phys*. lib. IV, text. 24), une chose ne peut exister en elle-même. Or, la relation est dans la personne. On ne peut pas dire qu'elle y est en raison de son identité, parce qu'alors elle serait aussi dans l'essence. Donc la relation ou la propriété n'est pas en Dieu la même chose que la personne.

3. Quand deux choses sont les mêmes, ce que l'on dit de l'une se dit de l'autre également. Or, tout ce qui se dit de la personne ne se dit pas de la propriété. Car nous disons que le Père engendre, mais nous ne disons pas que la paternité engendre. Donc la propriété n'est pas la même chose que la personne.

Mais c'est le *contraire*. Car d'après Boëce (*Lib. de hebd.*) la chose qui est (*quod est*) et celle par laquelle elle est (*quo est*) sont en Dieu une seule et même chose. Or, le Père est Père par sa paternité, et par conséquent le Père est la même chose que sa paternité. On prouverait par un raisonnement

(1) Je crois que nulle part cette question n'a été aussi parfaitement traitée que dans cet article.

(2) Cet article a pour but de combattre les erreurs de Gilbert de la Porrée et de Præpositivus.

semblable que les autres propriétés sont la même chose que les personnes auxquelles elles se rapportent.

CONCLUSION. — Les propriétés ou les relations sont dans les personnes, et ce sont les personnes elles-mêmes.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a différentes opinions. Les uns ont dit que les propriétés n'étaient ni les personnes, ni dans les personnes (1). Ils se sont fondés sur le sens du mot *relation* qui ne désigne pas ce qui existe dans un autre être, mais plutôt ce qui a rapport à un autre sujet. Ils ont donc avancé que les relations étaient assistantes, et nous avons déjà exposé leur sentiment (quest. XXVIII, art. 2). Mais comme la relation est dans la Trinité une chose réelle, elle est par là même l'essence divine, et l'essence étant la même chose que la personne, comme nous l'avons dit (quest. XXXIX, art. 1), il faut de toute nécessité que la relation soit aussi identique à la personne. — D'autres reconnaissant cette identité ont dit que les propriétés étaient à la vérité les personnes, mais qu'elles n'étaient pas dans les personnes (2), parce qu'ils n'admettaient pas que les propriétés fussent en Dieu et qu'ils ne voyaient en elles que de simples manières de parler (quest. XXXII, art. 2). Mais nous avons prouvé (*ibid.*) qu'il fallait admettre dans la Trinité des propriétés. Il est vrai que ces propriétés n'ont qu'une signification abstraite et qu'elles ne sont que les formes des personnes. Mais comme il est dans la nature de la forme d'exister dans le suppôt auquel elle appartient, on doit dire que les propriétés sont dans les personnes et qu'elles sont néanmoins les personnes de la même manière que nous disons que l'essence est en Dieu et qu'elle est Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la personne et la propriété sont en réalité identiques, mais qu'elles diffèrent rationnellement. Il n'est donc pas nécessaire qu'en multipliant l'une on multiplie l'autre également. Cependant il faut remarquer qu'en raison de la simplicité divine il y a deux sortes de choses qui diffèrent dans les créatures, et qui sont réellement identiques en Dieu. Ainsi par là même que la simplicité divine exclut toute composition de matière et de forme, il s'ensuit que dans la Trinité l'abstrait et le concret sont identiques, comme la déité et Dieu. La simplicité divine excluant la composition du sujet et de l'accident, il s'ensuit que tous les attributs de Dieu sont son essence, que la sagesse et la vertu sont par là même identiques en lui, parce que ces deux attributs sont également dans son essence. D'après cette double raison d'identité, la propriété dans la Trinité est identique avec la personne. En effet, les propriétés personnelles sont une même chose avec la personne par la raison que l'abstrait et le concret sont identiques. Car elles sont les personnes elles-mêmes subsistantes ; ainsi la paternité est le Père lui-même, la filiation le Fils, et la procession l'Esprit-Saint. Quant aux propriétés qui ne sont pas personnelles, elles sont une même chose avec les personnes pour un autre motif, par la raison que tout attribut de Dieu est son essence. Ainsi la spiration commune est une même chose avec la personne du Père et la personne du Fils, non qu'elle soit une seule personne subsistant par elle-même, mais comme l'essence est une dans les deux personnes, de même cette propriété est une aussi, tel que nous l'avons dit (quest. XXX, art. 2).

(1) Ce sentiment a été celui de Gilbert de la Porrée, qui disait que les propriétés n'étaient pas dans les personnes et qu'elles n'étaient qu'extérieures. Il fut condamné au concile de Reims, et il revint de ses erreurs.

(2) Cette opinion fut celle de Præpositivus, et il l'avait adoptée pour la raison qui lui avait fait nier les notions en prenant toujours l'abstrait pour le concret (quest. XXXII).

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que les propriétés sont dans l'essence par manière d'identité seulement, mais quand on dit qu'elles sont dans les personnes par manière d'identité, on n'entend pas parler seulement d'une identité réelle, mais encore de l'identité quant au mode de signification, de telle sorte qu'on dit que les propriétés sont dans les personnes, comme la forme est dans le suppôt auquel elle appartient. C'est ce qui fait que les propriétés déterminent et distinguent les personnes, mais non l'essence.

Il faut répondre au *troisième*, que les participes et les verbes notionnels expriment les actes notionnels, et les actes appartiennent aux suppôts (1). Or, les propriétés ne sont pas prises pour les suppôts eux-mêmes, mais pour les formes des suppôts. C'est pourquoi ce mode de signification empêche que les participes et les verbes notionnels leur servent de prédicats (2).

ARTICLE II. — LES PERSONNES SONT-ELLES DISTINGUÉES PAR LES RELATIONS (3)?

1. Il semble que les personnes ne soient pas distinguées par les relations. Car les êtres simples se distinguent par eux-mêmes. Or, les personnes sont absolument simples. Donc elles se distinguent par elles-mêmes et non par les relations.

2. Une forme ne se distingue que suivant son genre. Ainsi le blanc n'est distingué du noir que suivant la qualité. Or, la personne désigne un individu du genre de la substance. Donc les personnes ne peuvent être distinguées par les relations.

3. L'absolu est avant le relatif. Or, la première distinction est la distinction des personnes divines. Donc les personnes divines ne sont pas distinguées par les relations.

4. Ce qui présuppose une distinction ne peut être le principe premier de cette distinction. Or, la relation présuppose la distinction, puisque la distinction entre dans sa définition. Car le propre d'une relation c'est de se rapporter à un autre être. Donc la relation ne peut être le principe premier qui établit une distinction dans la Trinité.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce dit (*De Trin.*) que la relation seule multiplie la Trinité des personnes divines.

CONCLUSION. — Les personnes divines ou les hypostases sont distinguées par les relations plutôt que par les origines.

Il faut répondre qu'à l'égard des êtres qui ont quelque chose de commun il faut chercher un principe qui les distingue. Ainsi puisque les trois personnes divines ont la même essence, il faut trouver quelque chose qui les distingue entre elles et qui établisse leur pluralité. Or, dans les personnes divines il y a deux choses suivant lesquelles elles diffèrent entre elles, l'*origine* et la *relation*. Quoique ces deux choses ne diffèrent pas en réalité l'une de l'autre, elles diffèrent cependant quant à leur mode de signification. Car l'origine est exprimée par un acte, comme la génération, et la relation par une forme comme la paternité. — Il y a des auteurs qui voyant que la rela

(1) *Actiones sunt suppositorum* : c'est un axiome qui revient très-souvent dans la langue de l'école. Il signifie qu'on doit attribuer les actions ou les affections non aux substances incomplètes qui entrent dans la composition d'une personne ou d'un suppôt, mais à la personne ou au suppôt lui-même.

(2) Les participes notionnels tels que *engendrant* ou *produisant* et les verbes notionnels comme *engendrer* et *produire* se disent des propriétés personnelles, parce qu'ils signifient le actes qui appartiennent au suppôt. Ainsi nous di sons que le Père engendre, mais nous ne le disons pas de la paternité.

(3) Le pape Innocent III s'est ainsi exprimé a concile de Latran : *Hæc sancta Trinitas se cundum communem essentiam individua e secundum personales proprietates discreta* Le XI[e] concile de Tolède dit : *In relatione per sonarum numerus cernitur, in divinitatis ver*

tion est une conséquence de l'acte ont soutenu que dans la Trinité les hypostases se distinguent par l'origine (1), c'est-à-dire que le Père se distingue du Fils en ce que l'un engendre et l'autre est engendré. Les relations ou les propriétés, d'après leur système, manifestent conséquemment la distinction des hypostases ou des personnes, comme dans les créatures les propriétés manifestent les distinctions des individus qui sont produits par les principes matériels. Mais cette opinion n'est pas soutenable pour deux raisons. 1° Pour que deux choses soient distinctes, il faut que leur distinction repose sur quelque chose d'intrinsèque à l'une et à l'autre. Ainsi on distingue les créatures par la matière ou par la forme. Or, l'origine d'une chose ne peut rien déterminer qui lui soit intrinsèque. Elle indique seulement d'où vient la chose, ou bien à quoi elle tend. Ainsi la génération exprime pour ainsi dire le chemin qu'il y a du sujet engendré au sujet engendrant. Il ne peut donc se faire que le sujet engendré et le sujet engendrant soient distingués par la seule génération, mais il faut reconnaître dans celui qui engendre et dans celui qui est engendré quelque chose d'intrinsèque qui les distingue l'un de l'autre. Comme dans une personne divine il n'y a pas autre chose que l'essence et la relation ou la propriété et que l'essence est commune à toutes les trois, il n'y a pas d'autre moyen de les distinguer que la relation. 2° La seconde raison c'est que dans les personnes divines on ne doit pas admettre une distinction comme si l'on partageait entre elles quelque chose qui leur est commun, puisque l'essence qui leur est commune reste indivise. Mais il faut que les principes de distinction rendent eux-mêmes les choses distinctes. Ainsi les relations ou les propriétés distinguent ou constituent elles-mêmes les hypostases ou les personnes, en tant qu'elles sont elles-mêmes des personnes subsistantes. Ainsi par là même que l'abstrait et le concret sont identiques, la paternité est le Père, la filiation le Fils. Or, l'origine ne peut par sa nature constituer une hypostase ou une personne, parce que l'origine dans le sens actif marque la personne qui produit, et par conséquent elle la présuppose; dans le sens passif c'est une naissance, elle indique la personne produite, elle est comme le chemin qui mène à elle, mais elle ne la constitue pas. — Il est donc mieux de dire que les personnes ou les hypostases sont distinguées par les relations plutôt que par l'origine (2). Car quoiqu'elles soient distinguées de ces deux manières, cependant elles le sont antérieurement et plus spécialement par les relations, d'après notre manière de comprendre. Ainsi le mot *père* signifie non-seulement la propriété, mais encore l'hypostase; mais le mot *engendrant* ne désigne que la propriété, parce que le mot *père* exprime la relation distinctive et constitutive de l'hypostase, tandis que le mot *engendrant* n'exprime que l'origine qui n'est ni distinctive, ni constitutive de l'hypostase.

Il faut répondre au *premier* argument, que les personnes sont elles-

substantiâ quid enumeratum sit, non comprehenditur. Le concile de Florence a également déclaré (sess. XVIII) que la relation seule multiplie les personnes, et il a posé lui-même ce principe : *Quod omnia in divinis sunt unum, nisi obviet relationis oppositio*. On voit que la doctrine de saint Thomas sur ce point est celle des papes et des conciles.

(1) Ce sentiment est celui de Richard de Saint-Victor et de saint Bonaventure (I. *Distinct.* XXVI, art. 1, quest. 3).

(2) Ce sentiment de saint Thomas fut adopté par le cardinal Bessarion qui le développa dans son discours au concile de Florence. La plupart des théologiens l'admettent, mais ils distinguent les relations *secundum esse in*, et les relations *secundum esse ad*. Ils appellent *secundum esse in* les relations considérées en elles-mêmes, et *secundum esse ad* les relations considérées par rapport à d'autres. Suarez dit que les relations *secundum suum esse ad* constituent les personnes et les distinguent; mais le plus grand nombre des théologiens disent que les relations les constituent et les distinguent *secundum esse in*. Saint Thomas est de ce sentiment, comme on peut le voir (art. 4).

mêmes les relations subsistantes. Il ne répugne donc pas à la simplicité des personnes divines qu'elles soient distinguées par les relations.

Il faut répondre au *second*, que les personnes divines ne sont pas distinguées dans l'être dans lequel elles subsistent, ni dans quelque chose d'absolu, mais seulement selon ce qu'elles ont de relatif; c'est pourquoi la relation suffit pour établir entre elles une distinction.

Il faut répondre au *troisième*, que plus la distinction est primitive et plus elle se rapproche de l'unité. La distinction première doit donc être infiniment petite, et c'est pour cela que la distinction des personnes divines doit avoir pour principe ce qui distingue le moins, c'est-à-dire la relation.

Il faut répondre au *quatrième*, que la relation présuppose la distinction des suppôts quand elle est accidentelle. Si elle est subsistante elle ne la présuppose pas, mais elle l'emporte avec elle. Car quand on dit qu'il est dans la nature du relatif de se rapporter à autre chose, par cette *autre chose* on entend une chose corrélative qui n'est pas antérieure à lui, mais qui est coexistante par nature.

ARTICLE III. — SI LES RELATIONS ÉTAIENT ABSTRAITES DES PERSONNES PAR NOTRE ENTENDEMENT, LES HYPOSTASES RESTERAIENT-ELLES ENCORE (1)?

1. Il semble qu'après avoir abstrait des personnes les propriétés ou les relations, les hypostases resteraient encore. Car quand une chose ajoute à une autre, on peut comprendre encore celle-ci, tout en séparant d'elle celle qui s'y est ajoutée. Ainsi l'homme se compose d'une qualité qu'on a ajoutée à l'animal, et on peut comprendre l'animal sans cette qualité qui est d'être raisonnable. Or, la personne est à l'hypostase ce que l'homme est à l'animal. Car la personne est l'hypostase distinguée par une propriété qui appartient à la dignité. Donc on peut abstraire de la personne sa propriété personnelle sans que l'hypostase s'évanouisse.

2. Ce n'est pas la même raison qui fait que le Père est Père et qu'il est *quelqu'un* (2). Car puisqu'il est Père par la paternité, s'il était quelqu'un par la paternité aussi, il s'ensuivrait que le Fils dans lequel il n'y a pas paternité ne serait pas *quelqu'un*. Donc en faisant abstraction de la paternité à l'égard du Père, il persévère encore à être *quelqu'un*, c'est-à-dire à être une hypostase. Donc en abstrayant de la personne la propriété personnelle, l'hypostase reste.

3. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. v, cap. 6), dire de la première personne de la sainte Trinité qu'elle est non engendrée, ce n'est pas la même chose que de dire qu'elle est Père. Car si elle n'eût pas engendré le Fils rien n'empêcherait de dire qu'elle est non engendrée, mais on ne pourrait dire que la paternité est en elle. Donc en faisant abstraction de la paternité, l'hypostase du Père reste encore en tant que non engendrée.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. iv): Le Fils n'a que sa qualité de né. Il est donc Fils par sa naissance, et si l'on fait en lui abstraction de la filiation, l'hypostase du Fils ne subsiste plus. On peut faire le même raisonnement à l'égard des autres personnes.

CONCLUSION. — En faisant abstraction totale des propriétés, il n'y a que l'essence qui reste, les personnes ne subsistent plus; si l'on fait formellement abstraction des propriétés qui ne sont pas personnelles, les personnes restent; mais si l'on fait abstraction formellement des propriétés personnelles, les hypostases ne restent plus.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes d'abstraction. L'une qui consiste à abstraire l'universel du particulier; ainsi l'animal de l'homme. L'autre qui

(1) Cet article est un corollaire des précédents, ou plutôt il en est le développement.

(2) *Aliquis*.

abstrait la forme de la matière. C'est ainsi que l'esprit abstrait la forme du cercle de tout objet matériel qui le représente aux sens. Il y a cette différence entre ces deux sortes d'abstraction que dans la première le sujet duquel se fait l'abstraction s'évanouit. Faites en effet dans l'homme abstraction de l'être raisonnable, vous n'avez plus dans votre esprit l'idée d'homme, il ne vous reste plus que celle d'animal. Au contraire, quand on abstrait la forme de la matière, la forme et la matière restent l'une et l'autre dans l'esprit. Ainsi en abstrayant la forme du cercle de l'airain qui est la matière dont il est fait, il nous reste dans l'esprit l'idée du cercle et l'idée de l'airain comme distinctes l'une de l'autre. Quoique dans la Trinité il n'y ait ni universel, ni particulier, ni forme, ni matière en réalité, cependant quant au mode de signification on trouve quelque chose de semblable, et c'est à ce point de vue que saint Jean Damascène se place quand il dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 6) que la substance est ce qu'il y a de commun, et l'hypostase ce qu'il y a de particulier. — Donc s'il s'agit de la première sorte d'abstraction, c'est-à-dire de celle qui consiste à abstraire l'un de l'autre le général et le particulier, du moment où l'on fait abstraction des propriétés, l'essence commune reste dans l'esprit, mais il n'en est pas de même de l'hypostase du Père qui est quelque chose de particulier. Mais s'il ne s'agit que de la seconde sorte d'abstraction, de celle qui abstrait la forme de la matière, en faisant abstraction des propriétés qui ne sont pas personnelles, le concept des hypostases et des personnes reste. Ainsi en abstrayant du Père sa qualité de non engendré ou de spirant, son hypostase ou sa personne reste. — Mais si l'esprit faisait abstraction de la propriété personnelle, le concept de l'hypostase s'évanouirait. Car on ne considère pas les propriétés personnelles comme s'étant adjointes aux personnes divines de la même manière qu'une forme s'unit à un sujet qui lui est préexistant. Mais elles portent avec elles-mêmes leurs suppôts, puisqu'elles sont elles-mêmes des personnes subsistantes. C'est ainsi que la paternité est le Père lui-même. L'hypostase signifie dans la Trinité quelque chose de distinct, puisque l'hypostase est une substance individuelle. Les relations étant ce qui distingue et ce qui constitue les hypostases, il faut donc que quand on fait abstraction des relations personnelles, les hypostases s'évanouissent. — A la vérité, comme nous l'avons observé dans l'article précédent, il y en a qui soutiennent que les hypostases ne sont pas distinguées par les relations, mais uniquement par l'origine (1), de telle sorte que le Père est une hypostase parce qu'il ne procède pas d'un autre, et le Fils parce qu'il vient d'un autre par voie de génération. Les relations sont dans ce système des espèces de propriétés qui appartiennent à la dignité et qui adviennent pour constituer la nature de la personne. C'est ce qui les fait appeler *personnelles*. En faisant abstraction de ces relations, les hypostases, concluent-ils, restent, mais non les personnes. — Or, il ne peut en être ainsi pour deux raisons : 1° Parce que les relations distinguent et constituent les hypostases, comme nous l'avons montré. 2° Parce que toute hypostase d'une nature raisonnable est une personne, comme on le voit par la définition de Boëce, qui dit que la personne est une substance individuelle d'une nature raisonnable. Par conséquent, pour avoir une hypostase (2) et non une personne, il faudrait abs-

(1) Saint Thomas revient au sentiment de Richard de Saint-Victor et de saint Bonaventure qu'il tient à combattre sous un nouveau point de vue.

(2) Le mot *hypostase* revient ici au mot *suppôt*, et il y a entre le suppôt et la personne cette différence, c'est que le suppôt peut n'être pas raisonnable, tandis que la personne l'est nécessairement. Mais comme en Dieu et dans toute nature intellectuelle, on ne peut faire abstraction de l'intelligence ou de la raison, il s'ensuit que l'hypostase se confond nécessairement avec la personne, et qu'il n'y a pas lieu de les distinguer.

traire de la nature sa qualité d'être raisonnable, et ne pas se contenter d'abstraire de la personne sa propriété.

Il faut répondre au *premier* argument, que la personne n'ajoute pas à l'hypostase une propriété absolument distinctive, mais une propriété distinctive qui appartient à la dignité. Car il faut prendre ici le tout au lieu de la seule différence. Or, la propriété distinctive appartient à la dignité selon qu'on considère la personne comme subsistant dans une nature raisonnable. Ainsi en abstrayant de la personne cette propriété distinctive l'hypostase ne reste plus (1). Mais elle subsisterait si l'on enlevait à la nature son caractère d'être raisonnable; car la personne aussi bien que l'hypostase est une substance individuelle. C'est ce qui fait que dans la Trinité la relation distinctive est de l'essence de l'un et de l'autre.

Il faut répondre au *second*, que le Père par sa paternité n'est pas seulement Père, mais qu'il est personne, et qu'il est *quelqu'un* ou hypostase. Il ne s'ensuit cependant pas que le Fils ne soit pas quelqu'un ou une hypostase, pas plus qu'il ne s'ensuit qu'il ne soit pas une personne.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intention de saint Augustin n'a pas été de dire que l'hypostase du Père reste non engendrée quand on fait abstraction de la paternité; comme si l'innascibilité constituait et distinguait l'hypostase du Père. Car il ne peut en être ainsi, puisque le mot *non engendré* n'a rien de positif, et qu'il n'exprime qu'une négation, comme il le dit lui-même (2). Mais il parle en général, parce que tout ce qui est non engendré n'est pas père. Par conséquent en faisant abstraction de la paternité, il ne reste pas dans la Trinité l'hypostase du Père en tant que distincte des autres personnes, mais seulement en tant que distincte des autres créatures, comme le comprennent les juifs.

ARTICLE IV.—CONCEVONS-NOUS LES ACTES NOTIONNELS AVANT LES PROPRIÉTÉS (3)?

1. Il semble que nous comprenions les actes notionnels avant les propriétés. Car le Maître des sentences dit (lib. I, dist. 27) que le Père est toujours Père, parce qu'il a toujours engendré le Fils. Il semble par là que la génération soit dans notre esprit antérieure à la paternité.

2. Toute relation présuppose dans l'intellect l'objet sur lequel elle est fondée comme l'égalité présuppose la quantité. Or, la paternité est une relation fondée sur la génération. Donc la paternité présuppose la génération.

3. Ce que la génération active est à la paternité, la naissance l'est à la filiation. Or, la filiation présuppose la naissance, puisque le Fils n'est Fils que parce qu'il est né. Donc la paternité présuppose la génération.

Mais c'est le *contraire*. En effet la génération est une opération de la personne du Père. Or, la paternité constitue la personne du Père. Donc la paternité est rationnellement antérieure à la génération.

CONCLUSION. — L'origine ou l'acte notionnel considéré passivement précède la relation ou propriété des personnes qui en procèdent; mais considéré activement il précède la relation non personnelle de la personne d'où provient la procession.

Il faut répondre que d'après ceux qui disent que les propriétés ne distinguent pas et ne constituent pas les hypostases, mais qu'elles les manifes-

(1) Parce que cette propriété est de l'essence non-seulement de la personne, mais encore de l'hypostase subsistante dans une nature intellectuelle.

(2) Il y a cependant des théologiens qui soutiennent que l'innascibilité constitue la personne du Père. C'est le sentiment de Vasquez (*Disp.* CLIX, cap. 3), mais ce sentiment n'est pas très-suivi.

(3) Cet article nous fait comprendre que le patriarche de Constantinople a eu raison de s'exprimer ainsi au concile de Florence (sess. XIX): *Divina persona constituitur ex divinâ substantiâ et ex proprietate personali.* Le XIe concile de Tolède a dit également dans sa profession de foi : *Quod divinæ personæ ad invicem sunt Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrosque.*

tent après qu'elles sont déjà distinctes et constituées, on doit dire absolument que les relations sont, d'après notre manière de comprendre, une conséquence des actes notionnels, de telle sorte qu'on peut dire absolument du Père qu'il n'est Père que parce qu'il engendre. — Mais en supposant, comme nous l'avons fait, que dans la Trinité les relations distinguent et constituent les hypostases, il faut établir cette distinction, c'est qu'il y a deux sortes d'origine, l'une *active* et l'autre *passive.* Dans le sens actif, l'origine signifie l'acte notionnel de la génération qui appartient au Père, et l'acte notionnel de la spiration qui est attribué au Père et au Fils. Dans le sens passif, elle signifie l'acte notionnel de la naissance qui est attribuée au Fils et celui de la procession qui est attribuée à l'Esprit-Saint. Or, les origines prises dans ce dernier sens sont absolument antérieures dans notre esprit aux propriétés même personnelles des personnes qui procèdent, parce que l'origine passive marque un rapport à la personne que la propriété constitue. Pareillement dans le sens actif l'origine est rationnellement antérieure à la relation non personnelle (1) de la personne d'où provient la procession. Ainsi l'acte notionnel de la spiration précède, selon notre manière de concevoir, la propriété relative commune au Père et au Fils, qui, comme nous l'avons dit, n'a pas reçu de nom. — Mais la propriété personnelle du Père peut être considérée sous un double aspect : 1° Comme simple relation, et elle est rationnellement postérieure à l'acte notionnel, parce que la relation, en tant que relation, a l'acte pour fondement. 2° Comme relation constitutive de la personne; il faut alors que la relation soit conçue antérieurement à l'acte notionnel, comme on conçoit la personne qui agit avant de concevoir son action (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand le Maître des sentences dit du Père, qu'il est Père parce qu'il engendre, il entend par le mot de Père la simple relation, mais non la personne subsistante. Car dans ce dernier sens on devrait dire plutôt qu'il engendre parce qu'il est père.

Il faut répondre au *second*, que cette objection repose sur la paternité considérée simplement comme relation, mais non comme relation constitutive de la personne.

Il faut répondre au *troisième,* que la naissance est un rapport qui mène à la personne du Fils. Elle précède dans notre esprit la filiation dans le sens qu'elle est constitutive de la personne du Fils. Mais la génération active signifie un acte qui procède de la personne du Père, et c'est pourquoi elle est rationnellement antérieure à la propriété personnelle du Père.

QUESTION XLI.

DES PERSONNES CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT AUX ACTES NOTIONNELS.

Nous avons à nous occuper ensuite des personnes étudiées dans leur rapport avec les actes notionnels. — A cet égard six questions se présentent : 1° Faut-il attribuer aux personnes les actes notionnels? — 2° Les actes notionnels sont-ils nécessaires ou volontaires? — 3° D'après ces actes la personne procède-t-elle de rien ou de quelque chose?—4° Y a-t-il en Dieu une puissance à l'égard des actes notionnels?—5° Que signifie cette puissance?—6° Les actes notionnels peuvent-ils s'étendre à plusieurs personnes?

ARTICLE I. — DOIT-ON ATTRIBUER AUX PERSONNES LES ACTES NOTIONNELS (3)?

1. Il semble qu'on ne doive pas attribuer aux personnes les actes no-

(1) Les relations personnelles sont celles qui ne conviennent qu'à une personne, comme la paternité, la filiation, etc. Les relations non personnelles sont celles qui conviennent à plusieurs personnes, comme la spiration active.

(2) On voit par le développement de cet article que saint Thomas admet que la relation constitue la personne *secundum esse in.*

(3) Le concile de Latran a lui-même attribué aux personnes divines des actes notionnels. Ainsi il dit : *Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus procedens.* Et ailleurs : *Est Pater*

tionnels. Car Boëce dit (*lib. de Trin.*) que tous les genres, du moment où ils servent de prédicat à la Divinité, se transforment dans la substance divine, à l'exception de ce qui est relatif. Or, l'action est un des dix genres (1). Donc si on attribue à Dieu une action, elle se rapportera à son essence et non à sa notion.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. v, cap. 4 et 5) : Tout ce qu'on dit de Dieu se rapporte à la substance ou à la relation. Or, ce qui a rapport à la substance est exprimé par des attributs essentiels, et ce qui a rapport à la relation par les noms des personnes et les noms des propriétés. Donc on ne doit pas attribuer aux personnes des actes notionnels indépendamment de ces noms.

3. Le propre de l'action est d'impliquer de soi une passivité quelconque. Or, dans la Trinité nous ne supposons aucune passivité. Donc nous ne devons pas non plus y supposer des actes notionnels.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Lib. de fid. ad Pet.*) : Le propre du Père est d'avoir engendré le Fils. Or, la génération est un acte. Donc il faut reconnaître dans la Trinité des actes notionnels.

CONCLUSION. — Il faut nécessairement attribuer aux personnes divines des actes notionnels pour connaître leur rang d'origine.

Il faut répondre que dans les personnes divines la distinction se prend de l'origine. L'origine ne peut être convenablement désignée que par des actes. C'est pourquoi il a été nécessaire d'attribuer aux personnes des actes notionnels pour exprimer leur rang d'origine ou l'ordre selon lequel elles procèdent.

Il faut répondre au *premier* argument, que toute origine est désignée par un acte quelconque. Or, on peut reconnaître en Dieu deux espèces d'origine. L'une par laquelle les créatures procèdent de lui ; elle est commune aux trois personnes. C'est pourquoi les actions qu'on attribue à Dieu pour désigner cette procession se rapportent à l'essence. L'autre est la procession d'une personne d'une autre personne. Les actes qui désignent l'ordre de cette seconde espèce d'origine sont appelés notionnels, parce que les notions des personnes sont les rapports qu'elles ont entre elles, comme nous l'avons dit (quest. XXXIII, art. 3).

Il faut répondre au *second*, que les actes notionnels diffèrent des relations des personnes quant au mode de signification seulement, mais qu'en réalité ils sont absolument la même chose. C'est ce qui fait dire au Maître des sentences (lib. I, dist. 26), que la génération et la naissance signifient sous d'autres noms la paternité et la filiation. Pour comprendre cette proposition il faut remarquer que c'est par le mouvement que nous connaissons qu'une chose vient d'une autre. Car quand le mouvement vient à modifier la disposition d'un être, il est évident que cet accident provient d'une cause quelconque. L'action, selon l'acception primitive du mot, implique pour ce motif l'origine d'un mouvement. En effet, comme on appelle passivité, *passion*, le mouvement quand il est dans un mobile qui l'a reçu d'un autre, de même on donne le nom d'*action* à l'origine du mouvement, c'est-à-dire au mouvement qui part d'un être pour arriver à un but déterminé. Or, si l'on fait abstraction du mouvement, l'action n'implique plus qu'un rapport d'origine, selon lequel l'action procède d'une cause ou d'un principe pour tendre

qui generat, Filius qui gignitur, Spiritus sanctus qui procedit (*Vid. de Sum. Trin. et fid. cath. in C. damnamus*).

(1) Les dix genres dont il est ici question sont les dix catégories ; dans l'énumération qu'Aristote en fait l'action est placée au neuvième rang et la passion est au dernier (*Categ.* sect. II, cap. 4).

au terme produit par ce principe. Ainsi donc, comme dans la Trinité il n'y a pas de mouvement, l'action personnelle de celui qui produit la personne n'est rien autre chose que le rapport du principe à la personne qui en émane. Ces rapports sont les relations elles-mêmes ou les notions. Et puisque d'une part nous ne pouvons parler des choses divines et intelligibles qu'à la manière des choses sensibles, auxquelles nous empruntons nos connaissances, et que d'une autre part dans les choses sensibles, par là même qu'elles sont mues, les actions et les passions se distinguent des relations qui en sont la conséquence, il a donc fallu exprimer les rapports des personnes par leurs actes et l'exprimer par leurs relations sans que ces deux genres d'expression se confondent. De là on voit clairement que les actes et les relations sont en réalité la même chose, mais qu'ils diffèrent quant à leur mode de signification.

Il faut répondre au *troisième*, que l'action implique passion quand l'action exprime l'origine d'un mouvement. Mais ce n'est pas ainsi que nous entendons le mot *action* en parlant de la sainte Trinité. Nous ne supposons en elle aucune passion, seulement nous employons grammaticalement le passif pour nous soumettre aux formes du langage. C'est ainsi que nous disons du Père qu'il engendre et du Fils qu'il est engendré.

ARTICLE II. — LES ACTES NOTIONNELS SONT-ILS VOLONTAIRES (1)?

1. Il semble que les actes notionnels ne soient pas volontaires. Car saint Hilaire dit (*Lib. de Synod.* can. XXV) : Le Père n'a pas obéi à une nécessité de sa nature en engendrant son Fils.

2. Saint Paul dit : *Il nous a transportés dans le royaume du Fils de son amour* (*Coloss.* I, 13). Or, la dilection appartient à la volonté. Donc le Fils a été engendré volontairement par le Père.

3. Rien n'est plus volontaire que l'amour. Or, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en tant qu'amour. Donc il en procède volontairement.

4. Le Fils procède de l'intelligence en tant que Verbe. Or, tout Verbe procède de celui qui parle par la volonté. Donc le Fils procède du Père par la volonté et non par la nature.

5. Ce qui n'est pas volontaire est nécessaire. Si le Père n'a pas engendré le Fils par la volonté il semble donc s'ensuivre qu'il l'a engendré par nécessité, ce qui est contraire à ce que dit saint Augustin (*Lib. ad Oros.* quæst. 7).

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit dans le même livre que le Père n'a engendré le Fils ni par la volonté, ni par nécessité.

CONCLUSION. — Les actes notionnels ne sont volontaires que d'une volonté concomitante.

Il faut répondre que quand on dit qu'une chose *est* ou *qu'elle est faite par la volonté* (2), cette proposition peut s'entendre de deux manières : 1° L'ablatif peut ne désigner qu'une simple concomitance. Par exemple, je puis dire que je suis homme par ma volonté, c'est-à-dire parce que je veux être homme. Dans ce sens on peut dire que le Père a engendré le Fils par sa volonté, comme il est Dieu par sa volonté, ce qui signifie qu'il veut être Dieu

(1) Eunomius prétendait que les processions divines étaient volontaires, et il partait de là pour établir de l'inégalité entre le Père et le Fils, entre le Fils et le Saint-Esprit. Saint Hilaire a condamné formellement cette hérésie en ces termes (*De Synod.*) : *Si quis voluntate Dei, tanquàm unum aliquid de creaturis, Filium factum dicat, anathema sit.* Le IIIe concile de Tolède a dit dans le même sens : *Quicumque Filium Dei Dominum nostrum Jesum Christum juxtà deitatem, et Spiritum sanctum esse Patre minorem asseruerit et gradibus separaverit, creaturamque esse dixerit : anathema sit.*

(2) *Esse vel fieri voluntate.*

et qu'il veut engendrer son Fils. 2° L'ablatif peut exprimer un rapport de principe. Ainsi on dit que l'ouvrier travaille par sa volonté, parce que sa volonté est le principe de son travail. On ne peut pas dire en ce sens que Dieu le Père a engendré son Fils par sa volonté, mais on doit dire qu'il a ainsi produit les créatures. De là saint Hilaire dit (*De Synod. lib.*) que si quelqu'un avance que le Fils a été fait comme l'une des créatures par la volonté de Dieu, qu'il soit anathème. — La raison en est que la volonté et la nature diffèrent l'une de l'autre en tant que cause. En effet la nature n'agit que pour une seule fin déterminée, tandis que la volonté n'est pas ainsi restreinte. Car l'effet est toujours semblable à la forme par laquelle l'agent le produit. Or, il est évident qu'une chose ne peut avoir qu'une forme naturelle et que c'est cette forme qui fait son être. C'est pourquoi tout être produit naturellement quelque chose qui est tel que lui. Mais la forme par laquelle la volonté agit n'est pas seulement une, elle est au contraire multiple, et sa multiplicité est en raison du nombre des divers points de vue de l'esprit. Ainsi ce qu'on fait volontairement n'est pas tel qu'est l'agent, mais tel qu'il le veut et tel qu'il le comprend. La volonté est donc le principe des choses qui peuvent être d'une manière ou d'une autre, tandis que la nature est le principe de celles qui ne peuvent être que d'une seule manière. Or, ce qui peut exister de diverses manières répugne tout à fait à la nature divine et ne peut convenir qu'aux choses créées, parce que Dieu est par lui-même l'être nécessaire, tandis que les créatures ont été faites de rien. — C'est pour cela que les ariens, voulant faire du Fils une créature, avancèrent que le Père a engendré le Fils par sa volonté suivant que la volonté désigne un principe d'action. Pour nous, nous devons dire que le Père a engendré le Fils non par la volonté, mais par la nature. De là saint Hilaire dit (*Lib. de Synod.*) : La volonté de Dieu donne la substance à toutes les créatures, mais la naissance parfaite qui résulte d'une substance impassible et qui n'est pas née a donné au Fils sa nature. Car tout dans la création est tel que Dieu l'a voulu ; le Fils né de Dieu subsiste au contraire tel qu'est Dieu lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que le passage allégué a pour objet de combattre ceux qui n'admettaient pas même dans le Père une volonté concomitante à la génération du Fils et qui disaient qu'il l'avait engendré par nature, sans que sa volonté y eût pris aucune part, comme il nous arrive de souffrir contrairement à cette volonté, par une nécessité de notre nature, la mort, la vieillesse et d'autres maux semblables. Il est évident que saint Hilaire a voulu surtout réfuter cette opinion. Car il dit au même endroit : Le Père n'a pas engendré le Fils sans le vouloir, il n'y a pas été contraint, forcé par une nécessité de sa nature.

Il faut répondre au *second*, que l'Apôtre nomme le Christ le Fils de la dilection de Dieu pour exprimer la surabondance infinie de l'amour que Dieu a pour lui. Mais ces expressions ne signifient pas que l'amour est le principe de la génération du Fils.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté étant une nature, elle s'attache à certaine chose naturellement ; ainsi la volonté de l'homme tend naturellement au bonheur. De même Dieu se veut et s'aime naturellement. Mais à l'égard des autres objets sa volonté est libre de préférer l'un à l'autre, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3). Or, l'Esprit-Saint procède, comme amour, en tant que Dieu s'aime lui-même. Il procède donc naturellement quoiqu'il procède de la volonté.

Il faut répondre au *quatrième*, que toutes les conceptions intellectuelles peuvent se ramener aux premiers principes qu'on comprend naturellement.

Or, Dieu se comprend naturellement lui-même, et par conséquent la conception du Verbe divin est naturelle.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'une chose peut être nécessaire d'une nécessité intrinsèque et d'une nécessité extrinsèque. On distingue deux sortes de nécessité extrinsèque. La première existe quand le sujet est soumis à une cause extérieure qui le contraint; cette nécessité devient alors de la violence. La seconde est le résultat de la cause finale. Ainsi on dit qu'une chose est nécessaire par rapport à la fin quand sans elle la fin ne peut exister ou du moins être heureusement atteinte. La génération divine n'est pas nécessaire d'une nécessité extrinsèque, parce que Dieu n'existe pas en vue d'une fin et que la contrainte ne peut s'exercer sur lui. On appelle nécessaire intrinsèquement ce qui ne peut pas ne pas être. C'est ainsi que l'existence de Dieu est nécessaire, et c'est aussi de cette manière qu'il est nécessaire que le Père engendre le Fils.

ARTICLE III. — LES ACTES NOTIONNELS SONT-ILS PRODUITS DE QUELQUE CHOSE (1)?

1. Il semble que les actes notionnels ne soient pas produits de quelque chose. Car si le Père engendre le Fils de quelque chose, c'est ou de lui-même ou de quelque autre. S'il l'engendre de quelque autre, puisque ce qui engendre est dans celui qui est engendré, il s'ensuit qu'il y a dans le Fils quelque chose d'étranger au Père. Ce qui est contraire à ces paroles de saint Hilaire (*De Trin.* lib. VII), que dans les personnes divines il n'y a rien de divers, ni rien d'étranger. Si le Père engendre le Fils de lui-même, l'être qui engendre, s'il est permanent, reçoit pour son prédicat ce qui est engendré. Ainsi nous disons que l'homme est blanc parce que l'homme reste, tout en passant d'une autre couleur à la couleur blanche. Il faut donc ou que le Père n'existe plus après que le Fils est engendré, ou qu'il soit le Fils, ce qui est faux. Donc le Père n'engendre pas de quelqu'un son Fils, mais de rien.

2. Ce dont un être est engendré est le principe de sa génération. Si le Père engendre le Fils par son essence ou par sa nature, il s'ensuit donc que l'essence ou la nature du Père est le principe du Fils. Ce n'est pas le principe matériel, puisque dans la Trinité il n'y a pas de matière. C'est donc une sorte de principe actif, comme celui qui engendre est le principe de celui qui est engendré. Il suit de là que l'essence engendre, ce que nous avons réfuté (quest. XXXIX, art. 3).

3. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. VII, cap. 6), les trois personnes ne sont pas de la même essence, parce que l'essence n'est pas autre chose que la personne. Or, la personne du Fils n'est pas autre chose que l'essence du Père. Donc le Fils n'est pas de l'essence du Père.

4. Toute créature est sortie du néant. Or, le Fils est appelé dans les saintes Ecritures une créature. Car l'écrivain sacré lui fait dire par la bouche de la Sagesse : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut et je suis née avant toute créature* (*Eccles.* XXIV, 5). Et plus loin : *J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles.* Donc le Fils n'a pas été engendré de quelque chose, mais de rien. Nous pouvons faire le même raisonnement sur l'Esprit-Saint. Car il est dit de lui : *Le Seigneur a dit en étendant le ciel et en établissant la terre sur ses bases et en créant l'esprit de l'homme en lui* (Zach. XII, 1). Et ailleurs : *C'est moi qui ai formé les montagnes et créé l'esprit* (Amos, IV, 13) (2).

(1) Cet article est une réfutation de Calvin, qui a prétendu que le Fils n'était pas Dieu de Dieu et qu'il n'était pas de la substance du Père. Il attaque également les ariens, Macédonius et tous ceux, en un mot, qui ont nié la consubstantialité du Verbe ou de l'Esprit-Saint.

(2) Au lieu du mot *spiritum* qui est dans les 70, la Vulgate se sert du mot *ventum*.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*lib. de Fid. ad Petr.* lib. I, cap. 1) : Le Père seul a engendré de sa nature et sans commencement un Fils qui lui est égal.

CONCLUSION. — Puisque le Fils de Dieu, son propre et véritable fils, a été engendré non de rien, mais de toute la substance du Père, les actes notionnels sont nécessairement produits de quelque chose.

Il faut répondre que le Fils n'a pas été engendré de rien, mais de la substance du Père. Nous avons prouvé (quest. XXVII, art. 2; quest. XXXIII, art. 2 et 3) que la paternité, la filiation et la naissance sont proprement et véritablement en Dieu. Or, il y a entre la génération véritable par laquelle un père produit son fils, et la fabrication d'un ouvrage par un ouvrier, cette différence, c'est que l'ouvrier fait son meuble, par exemple, avec du bois ou avec toute autre matière extérieure, tandis que l'homme engendre son fils de lui-même. Mais comme l'ouvrier tire de la matière l'objet qu'il fabrique, de même Dieu tire du néant ce qu'il produit, comme nous le verrons (quest. XLV, art. 1). Ce n'est pas qu'il fasse de rien la substance de la chose, mais il la tire de lui tout entière, sans que rien n'existe préalablement. Si le Fils procédait du Père comme existant de rien, il serait par là même au Père ce que l'œuvre est à l'artisan, et il est évident qu'on ne pourrait, à proprement parler, donner à cette procession le nom de filiation ; il ne lui conviendrait que par analogie. On est donc forcé d'admettre, que si le Fils de Dieu procédait du Père, comme existant de rien, il ne serait pas son véritable et propre Fils. Ce qui est opposé à ces paroles de saint Jean : *Pour que nous soyons en Jésus-Christ son véritable Fils* (Joan. I, ult. 20). Donc le vrai Fils de Dieu ne procède pas de rien ; il n'a pas été créé, mais il a été seulement engendré. — Si l'on dit quelquefois que les fils de Dieu ont été faits de rien, c'est une métaphore fondée sur la ressemblance plus ou moins éloignée qu'il y a entre eux et le véritable Fils de Dieu. Ainsi quand on parle du Fils de Dieu au sens propre et naturel, on dit qu'il est Fils unique, comme dans ce passage de saint Jean : *Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a lui-même raconté* (Joan. I, 18). Quand on donne aux hommes le nom de *fils adoptifs*, en raison de la ressemblance qu'ils ont avec lui, on dit par métaphore qu'il est le premier-né. Ainsi saint Paul dit : *Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût le premier-né entre plusieurs frères* (*Rom.* VIII, 29). Il faut donc que le Fils de Dieu soit engendré de la substance du Père, mais d'une autre manière que le Fils de l'homme. Car dans la génération humaine il y a une partie de la substance de celui qui engendre qui passe dans la substance de celui qui est engendré, tandis que la nature divine est indivisible. Il faut donc que le Père, en engendrant le Fils, ne fasse pas passer en lui une partie de sa nature, mais qu'il lui communique sa nature tout entière, et qu'il n'y ait entre eux d'autre distinction que celle qui résulte de l'origine, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 2).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit que le Fils est né du Père (1), la préposition *de* indique que le principe qui engendre est consubstantiel à l'être qu'il produit, mais elle ne signifie pas qu'il en est le principe matériel. Car ce qui est produit de la matière (2), se fait par la transformation de l'être qui en est le principe. Or, l'essence divine n'est pas transformable, puisqu'elle n'est pas susceptible de revêtir une autre forme que celle qu'elle possède.

(1) *De patre.* (2) *De materiâ.*

Il faut répondre au *second,* que quand on dit que le Fils est engendré de l'essence du Père (1), d'après le Maître des sentences (5 *dist.* 1 *Sent.*), cette proposition exprime le rapport d'un principe actif. Il développe ainsi sa pensée : Le Fils est engendré de l'essence du Père, c'est-à-dire du Père qui est essence (2), suivant ces paroles de saint Augustin (*De Trin.* lib. xv, cap. 13) : Quand je dis que le Fils est né de l'essence du Père, c'est comme si je disais qu'il est né du Père qui est essence. Mais le sens de cette proposition ne semble pas être par là même suffisamment développé. Car nous pouvons dire que la créature vient de Dieu qui est essence, et nous ne pourrions pas dire qu'elle procède de l'essence de Dieu. Il faut donc ajouter que la préposition *de* indique toujours la consubstantialité. Ainsi nous ne disons pas d'une maison qu'elle est de celui qui la construit (3), parce qu'il n'est pas sa cause consubstantielle. Mais toutes les fois qu'il y a consubstantialité nous pouvons dire d'une chose qu'elle est d'une autre (4), soit que celle-ci en soit le principe actif, comme quand on dit que le Fils vient du Père (5); soit qu'elle en soit le principe matériel, comme on dit qu'un marteau est de fer (6); soit qu'elle en soit le principe formel, comme dans les êtres dont les formes sont subsistantes. C'est ainsi que nous pouvons dire qu'un ange est de la nature intellectuelle (7). C'est dans ce sens que nous disons que le Fils est engendré de l'essence du Père (8), en tant que l'essence du Père qui est communiquée au Fils par la génération subsiste en lui.

Il faut répondre au *troisième,* que quand on dit : Le Fils est engendré de l'essence du Père (9), on ajoute quelque chose dans le but de ménager la distinction qui existe entre l'un et l'autre; mais quand on dit que les trois personnes sont de l'essence divine (10), on n'a rien à ajouter dans le même but, et c'est ce qui établit une différence entre ces deux propositions.

Il faut répondre au *quatrième,* que quand on dit : La Sagesse a été créée; on peut entendre par là non la sagesse qui est le Fils de Dieu, mais la sagesse créée que Dieu a donnée aux créatures. Car on lit dans l'Ecclésiaste : *Il l'a créée et l'a répandue sur toutes ses œuvres* (*Eccles.* I, 9). Il n'y a pas de répugnance à admettre que dans le même passage l'Ecriture parle de la sagesse engendrée et de la sagesse créée, parce que celle-ci est une participation de l'autre. On peut aussi entendre ces paroles de la nature même que le Fils a revêtue, de telle sorte que ces mots : *J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles,* signifient : J'ai été vue à l'avance unie à la créature. On peut dire encore qu'on l'appelle tout à la fois sagesse créée et sagesse engendrée, pour nous donner une idée du mode de la génération divine. Car dans la génération, ce qui est engendré reçoit la nature de celui qui engendre; ce qui est une preuve de perfection. Dans la création celui qui crée reste immuable, mais celui qui est créé ne reçoit pas la nature de celui qui crée. On dit donc du Fils qu'il est tout à la fois créé et engendré pour que par la création on désigne l'immutabilité du Père et par la génération l'unité de nature dans le Père et le Fils. Telle est l'interprétation que saint Hilaire donne de ce passage (*De Synod.* can. v). Les autorités citées ensuite dans l'objection ne se rapportent pas à l'Esprit-Saint. Il ne s'agit dans ces passages que de l'esprit créé qui se prend tantôt pour le vent, tantôt pour

(1) *De essentiâ Patris.*
(2) *De Patre essentiâ.*
(3) *De ædificatore.*
(4) *De aliquo.*
(5) *De Patre.*
(6) *De ferro.*
(7) *De naturâ intellectuali.*
(8) *De essentiâ Patris.*
(9) *De essentiâ Patris.*
(10) *De essentiâ divinâ.*

l'air, tantôt pour le souffle de l'homme, tantôt pour l'âme et en général pour toute substance invisible.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL EN DIEU PUISSANCE A L'ÉGARD DES ACTES NOTIONNELS (1)?

1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas puissance à l'égard des actes notionnels. Car toute puissance est active ou passive. Or, cette puissance ne pourrait être ni active ni passive. Car il n'y a pas en Dieu de puissance passive, comme nous l'avons prouvé (quest. xxv, art. 1). La puissance active ne peut exister dans une personne par rapport à une autre, puisque les personnes divines n'ont pas été faites ou créées, comme nous l'avons dit (art. précéd.). Donc en Dieu il n'y a pas puissance à l'égard des actes notionnels.

2. La puissance se rapporte au possible. Or, les personnes divines ne sont pas du nombre des possibles, mais du nombre des choses nécessaires. Donc on ne doit pas admettre qu'il y a en Dieu puissance relativement aux actes notionnels d'après lesquels les personnes divines procèdent.

3. Le Fils procède comme Verbe, et le Verbe est la conception de l'entendement; l'Esprit-Saint procède comme amour, et l'amour appartient à la volonté. Or, en Dieu la puissance se rapporte aux effets, mais non à l'intelligence et à la volonté, comme nous l'avons dit (quest. xxv, art. 1 ad 3). Donc on ne doit pas dire qu'il y a en Dieu puissance relativement aux actes notionnels.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Cont. Maxim.* lib. iii, cap. 1): Si Dieu le Père n'a pas pu engendrer un Fils qui lui est égal, où est donc sa toute-puissance? Donc il y a en Dieu puissance relativement aux actes notionnels.

CONCLUSION. — Puisque dans la Trinité il y a des actes notionnels, il faut bien qu'il y ait puissance de les produire; de telle sorte que le Père ait la puissance d'engendrer le Fils, et que le Père et le Fils aient la puissance de produire l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que du moment où l'on reconnaît dans la Trinité des actes notionnels, il faut admettre une puissance d'où ces actes découlent, puisqu'une puissance n'est rien autre chose que le principe d'un acte. Ainsi puisque nous comprenons le Père comme le principe de la génération, le Père et le Fils comme le principe de la spiration, nous sommes contraints d'attribuer au Père la puissance d'engendrer, et au Père et au Fils celle de *spirer*. Car la puissance d'engendrer ne signifie que la vertu par laquelle le générateur engendre, et tout générateur est nécessairement doué pour engendrer d'une vertu quelconque. Il faut donc admettre dans tout être qui engendre la puissance d'engendrer, comme dans tout être qui *spire* la puissance de produire cet acte.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme d'après les actes notionnels une personne ne procède pas en tant que créée, de même la puissance à l'égard des actes notionnels ne se rapporte pas en Dieu à une personne qui a été faite ou créée, mais seulement à une personne qui procède.

Il faut répondre au *second*, que le possible, selon qu'il est opposé au nécessaire, est une conséquence de la puissance passive qui n'existe pas en Dieu. Il n'y a donc pour la Divinité rien de possible en ce sens. Il n'y a pour elle d'autre possible que celui qui est contenu sous l'idée de nécessité. Ainsi on

(1) Les agaréniens ont dit que Dieu ne pouvait avoir un Fils, et Sabellius lui a refusé également le pouvoir de produire le Saint-Esprit. Cet article est une réfutation de cette double erreur.

peut donc dire que comme il est possible que Dieu existe, de même il est possible que le Fils soit engendré.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance signifie le principe. Le principe suppose nécessairement une distinction entre lui et le terme qui en procède. Or, à l'égard de Dieu il y a deux sortes de distinction, l'une qui est réelle, et l'autre qui n'est que rationnelle. Dieu est réellement distingué par son essence des choses dont il est le principe créateur, comme une personne est réellement distinguée de celle dont elle est le principe suivant un acte notionnel. Mais en Dieu l'action ne se distingue de l'agent que rationnellement, parce qu'autrement l'action ne serait en Dieu qu'un accident. C'est pourquoi, relativement aux actions d'après lesquelles il y a des choses distinctes qui procèdent de Dieu, soit essentiellement, soit personnellement, on peut attribuer à Dieu une puissance qui ne soit rien autre chose qu'un principe. Ainsi donc, comme nous reconnaissons en Dieu la puissance de créer, de même nous pouvons reconnaître la puissance d'engendrer et de spirer. Mais le comprendre et le vouloir ne sont pas des actes qui désignent la procession d'une chose distincte de Dieu essentiellement ou personnellement. Par conséquent, par rapport à ces actes il n'y a pas lieu d'admettre qu'il y ait en Dieu puissance, sinon d'après notre manière de comprendre et de nous exprimer qui fait que nous donnons une signification différente à l'intellect et au comprendre en Dieu, quoique le comprendre de Dieu soit son essence qui n'a pas de principe (1).

ARTICLE V. — LA PUISSANCE D'ENGENDRER SIGNIFIE-T-ELLE LA RELATION ET NON L'ESSENCE (2)?

1. Il semble que la puissance d'engendrer ou de spirer exprime la relation et non l'essence. Car la puissance exprime le principe, comme sa définition le prouve. Ainsi la puissance active est appelée le principe d'agir, comme on le voit (*Met.* lib. v, text. 17). Or, le principe dans la Trinité se dit notionnellement à l'égard de la personne. Donc la puissance signifie non l'essence, mais la relation.

2. En Dieu pouvoir et faire ne sont pas des choses qui diffèrent. Or, la génération exprime la relation. Donc il en est de même de la puissance d'engendrer.

3. Tout ce qui signifie l'essence est commun aux trois personnes. Or, la puissance d'engendrer n'est pas commune aux trois personnes, mais elle est propre au Père. Donc elle ne signifie pas l'essence.

Mais c'est le *contraire*. Car comme Dieu peut engendrer le Fils, de même il le veut (3). Or, la volonté d'engendrer signifie l'essence. Donc la puissance d'engendrer la signifie aussi.

CONCLUSION. — La puissance d'engendrer signifie principalement et directement l'essence divine, mais elle ne signifie qu'indirectement la paternité et la relation.

(1) Ainsi l'entendre et le vouloir peuvent se prendre en Dieu essentiellement ou notionnellement. Dans le premier sens ils ne désignent pas la procession d'une chose distincte de Dieu essentiellement ni processionnellement. Mais dans le second sens, l'entendre est l'acte de la génération et le vouloir l'acte de la spiration. A l'égard de ces actes on peut admettre une puissance en Dieu.

(2) Raymond Lulle avait avancé que les trois personnes divines sont tellement unies qu'aucune d'elles ne peut rien faire intrinsèquement sans les autres ; par conséquent que le Père ne peut engendrer sans que le Fils n'engendre. Le pape Innocent III a ainsi condamné cette erreur (*De sum. Trin. et fid. cath.*) : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod.....: Pater à nullo, Filius à Patre solo, Spiritus sanctus pariter ab utroque : absque initio semper, ac sine fine, Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus procedens, consubstantiales.*

(3) Il le veut d'une volonté concomitante qui implique un rapport de complaisance à l'égard de l'objet, mais non d'une volonté antécédente qui implique le rapport du principe avec ce qui en est l'effet.

Il faut répondre qu'il y a des théologiens qui ont dit que la puissance d'engendrer signifie en Dieu la relation. Mais il ne peut en être ainsi. Car dans tout agent on appelle proprement puissance la vertu par laquelle il agit. Or, tout ce qui produit une chose par son action la produit semblable à la forme par laquelle il agit. C'est ainsi que l'homme engendré ressemble à celui qui l'engendre sous le rapport de la nature humaine, parce que c'est en vertu de cette nature que le père donne naissance au fils. La puissance générative consiste donc dans ce qui établit une ressemblance entre celui qui engendre et celui qui est engendré. Or, le Fils de Dieu ressemble à son Père qui l'engendre sous le rapport de la nature divine. Donc cette nature est dans le Père la puissance générative. De là saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. v) : La naissance de Dieu ne peut pas ne pas comprendre cette nature de laquelle elle emprunte toute sa perfection ; ce qui ne vient pas d'autre part que de Dieu ne peut pas être autre chose que Dieu. Il faut donc dire avec le Maître des sentences (lib. I, dist. 7) que la puissance d'engendrer signifie principalement l'essence divine, mais non pas seulement la relation. — On ne doit pas dire non plus qu'elle signifie l'essence en tant qu'elle est identique avec la relation et qu'elle exprime également ces deux choses. Car, quoique la paternité soit considérée comme la forme du Père, elle est cependant une propriété personnelle qui est à la personne du Père ce que la forme individuelle est à un individu créé. Or, dans les créatures la forme individuelle constitue la personne qui engendre, mais elle n'est pas la vertu par laquelle le générateur engendre. Car alors il faudrait dire que Socrate engendre Socrate. On ne peut donc pas non plus considérer la paternité comme la vertu par laquelle le Père engendre, mais comme la forme qui constitue sa personnalité, puisqu'autrement il faudrait dire que le Père engendre le Père. Mais ce qui fait que le Père engendre c'est la nature divine dans laquelle il s'assimile le Fils. C'est en ce sens que saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. I, cap. 18) que la génération est l'œuvre de la nature, parce qu'elle se rapporte non à celui qui engendre, mais à ce qui fait qu'il engendre. Ainsi donc la puissance d'engendrer signifie directement la nature divine, mais indirectement la relation.

Il faut répondre au *premier* argument, que la puissance ne signifie pas la relation même du principe, autrement elle serait du genre de la relation. Mais elle signifie le principe, non pas dans le sens qu'on appelle principe tout agent, mais dans le sens qu'on appelle ainsi la chose par laquelle l'agent agit. Or, l'agent se distingue de l'acte qu'il produit, comme le générateur se distingue de l'être engendré. Mais ce qui fait engendrer le générateur lui est commun avec l'être qu'il engendre, et cette communauté est d'autant plus parfaite que la génération est plus parfaite elle-même. Par conséquent, la génération divine étant la plus parfaite, ce qui fait engendrer le générateur lui doit être commun avec l'engendré non-seulement spécifiquement, comme dans les créatures, mais encore numériquement. Donc en disant que l'essence divine est le principe par lequel le Père engendre, il ne suit pas de là que l'essence divine soit distinguée, comme il s'ensuivrait si l'on disait que l'essence divine engendre (1).

Il faut répondre au *second*, que comme la puissance d'engendrer est la même chose que la génération, de même l'essence divine est en réalité identique avec la paternité et la génération, mais elle s'en distingue rationnellement.

(1) Cette dernière proposition prise dans la rigueur des termes serait hérétique.

Il faut répondre au *troisième*, que quand nous disons *puissance d'engendrer*, le mot *puissance* s'entend d'une manière directe, et la *génération* d'une manière indirecte, comme quand on dit l'essence du Père. Ainsi, considérée par rapport à l'essence qu'elle signifie, la puissance d'engendrer est commune aux trois personnes, et considérée par rapport à la notion qu'elle exprime elle est propre à la personne du Père.

ARTICLE VI. — UN ACTE NOTIONNEL PEUT-IL S'ÉTENDRE A PLUSIEURS PERSONNES (1)?

1. Il semble qu'un acte notionnel puisse s'étendre à plusieurs personnes, de telle sorte qu'il y ait dans la Trinité plusieurs Fils, plusieurs Esprits. En effet, quiconque a la puissance d'engendrer peut engendrer. Or, le Fils a la puissance d'engendrer. Donc il peut engendrer. Puisqu'il ne peut s'engendrer lui-même il peut donc engendrer un autre Fils ; par conséquent il peut y avoir dans la Trinité plusieurs Fils.

2. D'après saint Augustin (*Cont. Maxim.* lib. III, cap. 12) : Si le Fils n'a pas engendré un créateur, ce n'est pas qu'il ne l'ait pas pu, mais c'est parce qu'il ne l'a pas voulu (2).

3. Dieu le Père est plus puissant pour engendrer qu'un père qui a été créé. Or, un seul homme peut engendrer plusieurs fils. Donc Dieu également, surtout quand on considère qu'en engendrant son Fils il n'a point affaibli sa puissance.

Mais c'est le *contraire*. Car en Dieu l'être et le possible ne font qu'un. S'il était possible qu'il y eût plusieurs Fils il y en aurait plusieurs. Par conséquent il y aurait en Dieu plus de trois personnes, ce qui est une hérésie.

CONCLUSION. — Dans la Trinité il n'y a qu'un seul Père, qu'un seul Fils, qu'un seul Esprit-Saint.

Il faut répondre que, comme le dit saint Athanase (*in Symbol.*), il n'y a dans la Trinité qu'un seul Père, qu'un seul Fils et qu'un seul Esprit-Saint. Ce qui peut se prouver de quatre manières. 1° D'après les relations par lesquelles les personnes se distinguent exclusivement. Car puisque les personnes divines sont les relations elles-mêmes subsistantes, il ne pourrait y avoir dans la Trinité plusieurs Pères ou plusieurs Fils sans qu'il n'y eût aussi plusieurs paternités et plusieurs filiations. Ce qui ne pourrait être d'ailleurs qu'autant que ces relations seraient matériellement distinctes. Car les formes d'une même espèce ne se multiplient que par la matière, et en Dieu il n'y a pas de matière. Il ne peut donc y avoir dans la Trinité qu'une seule filiation subsistante, comme il ne pourrait y avoir qu'une seule blancheur subsistante. 2° D'après le mode des processions. En effet, Dieu comprend tout et veut tout par un seul et même acte absolument simple. Il ne peut donc y avoir qu'une personne qui procède en tant que Verbe, et c'est son Fils, et il ne peut y en avoir qu'une qui procède comme amour, et c'est l'Esprit-Saint. 3° D'après le mode de procéder. Les personnes procèdent naturellement, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. ad 3 et 4). Or, la nature est toujours une dans ses opérations. 4° D'après la perfection des personnes divines. Car le Fils étant parfait il doit contenir en lui toute la filiation divine (3) ; par conséquent il doit être unique. On peut faire le même raisonnement à l'égard des autres personnes.

(1) L'Ecriture, les conciles et toute la tradition proclament qu'il n'y a en Dieu qu'un seul Père, qu'un seul Fils et qu'un seul Esprit-Saint et qu'il ne peut y en avoir plusieurs. Saint Thomas en donne ici les raisons.

(2) Saint Augustin se demandant pourquoi le Fils n'engendre pas, répond que ce n'est pas par impuissance, mais c'est parce qu'il ne veut pas, et il ne veut pas parce qu'il y aurait contradiction.

(3) Saint Augustin prouve contre les mani-

Il faut répondre au *premier* argument, que quoiqu'on doive accorder absolument que le Fils a la puissance du Père, cependant on ne doit pas admettre que le Fils a la puissance d'engendrer (*potentiam generandi*) si ce gérondif est pris à l'actif de telle sorte que la proposition signifie que le Fils a pouvoir pour engendrer. Ainsi, quoique l'être du Fils soit le même que celui du Père, il n'est cependant pas possible de dire du Fils qu'il est le Père, à cause de la notion qui entre dans cette phrase. Si on prend le gérondif au passif, on peut dire que le Fils a cette puissance (*potentiam generandi*), c'est-à-dire qu'il peut être engendré. La proposition sera encore vraie si on fait de ce mot le gérondif d'un verbe impersonnel, parce qu'elle signifie qu'il y a dans le Fils la puissance d'être engendré par une autre personne.

Il faut répondre au *second*, que par ces paroles saint Augustin n'a pas voulu dire que le Fils pourrait engendrer un Fils, mais seulement que s'il n'engendrait pas ce n'était pas impuissance de sa part, comme nous le verrons (quest. XLII, art. 6 ad 3).

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu étant immatériel et parfait il ne peut se faire, pour les raisons que nous venons de donner (*in corp. art.*), qu'il y ait en lui plusieurs Fils. Par conséquent s'il n'y en a pas plusieurs, ce n'est pas à cause de l'impuissance du Père.

QUESTION XLII.

DE L'ÉGALITÉ ET DE LA RESSEMBLANCE RÉCIPROQUES DES PERSONNES DIVINES.

Nous avons ensuite à nous occuper du rapport que les personnes ont entre elles. Ces rapports comprennent : 1° l'égalité et la ressemblance, 2° la mission. — Sur le premier point six questions se présentent : 1° L'égalité existe-t-elle entre les personnes divines ? — 2° La personne qui procède est-elle éternelle comme son principe ? — 3° Y a-t-il un ordre dans les personnes divines ? — 4° Les personnes divines sont-elles égales en grandeur ? — 5° L'une d'elles est-elle dans l'autre ? — 6° Sont-elles égales en puissance ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL ÉGALITÉ ENTRE LES PERSONNES DIVINES (1) ?

1. Il semble qu'il n'y ait pas égalité entre les personnes divines. Car l'égalité n'existe qu'autant qu'il y a même quantité, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 20). Or, dans les personnes divines il n'y a ni la quantité continue intrinsèque qu'on appelle grandeur, ni la quantité extrinsèque qu'on appelle lieu et temps. Il n'y a pas non plus égalité entre elles d'après la quantité discrète (2), parce que deux personnes sont plus qu'une seule. Donc l'égalité n'existe pas entre les personnes divines.

2. Les personnes divines sont d'une seule essence, comme nous l'avons

chéens que Dieu est un, parce qu'il renferme toutes les perfections imaginables. De même saint Thomas prouve que le Fils est un, parce que toute la filiation divine est en lui, et par conséquent il n'y a pas possibilité qu'il y ait en Dieu d'autres Fils.

(1) L'égalité des personnes divines est de foi. Elle a été définie contre Arius qui disait que le Fils était moindre que le Père, qu'il était en lui comme un petit vase dans un grand, qu'il n'était pas de même substance que lui, que c'était une simple créature ; contre Macédonius qui niait la divinité de l'Esprit-Saint ; en un mot, contre tous les sectaires qui ont attaqué d'une manière ou d'une autre le dogme de la sainte Trinité. Ce dogme est parfaitement exprimé dans le symbole de saint Athanase où l'on trouve ces paroles : *In hâc Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.* On trouve la même vérité définie expressément par le pape Damase (*Epist. ad Paulinam*, can. 21 et seq.), par le pape Innocent III au concile de Latran (*De sum. Trin. et fid. cath.*), par le Ve concile de Constantinople (can. 1), etc., etc.

(2) *Discreta* ou discontinue.

dit (quest. xxxix, art. 2). L'essence est signifiée à la manière de la forme. Or, l'accord dans la forme ne produit pas l'égalité, mais la ressemblance. Donc on doit dire qu'il y a ressemblance entre les personnes divines, mais non égalité.

3. Quand il y a égalité entre des êtres ils sont égaux réciproquement, d'après ce principe que deux choses qui sont égales à une même troisième sont égales entre elles. Or, on ne peut pas dire que les personnes divines soient égales entre elles. Car, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. vi, cap. 10), l'image, si elle reproduit parfaitement celui qu'elle représente, lui est égale, mais non réciproquement. Or, l'image du Père est le Fils; par conséquent, d'après ce raisonnement, le Fils ne lui est pas égal. Donc il n'y a pas égalité entre les personnes divines.

4. L'égalité est une relation. Or, il n'y a pas de relation qui soit commune à toutes les personnes, puisque c'est d'après les relations que les personnes se distinguent. Donc l'égalité ne convient pas aux personnes divines.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Athanase dit que les trois personnes sont égales et coéternelles.

CONCLUSION. — Puisque dans les personnes divines il n'y a qu'une seule essence, il faut nécessairement qu'il y ait égalité entre elles.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y a égalité entre les personnes divines. Car, d'après Aristote (*Met.* lib. x, text. 15, 16, 17), l'égalité existe là où il n'y a ni plus petit, ni plus grand. Or, en Dieu il n'y a ni plus petit, ni plus grand. Car, comme le dit Boëce (*De Trin.*), il n'y a de différence dans la Trinité que pour ceux qui, à l'exemple des ariens, augmentent ou diminuent la valeur des personnes, et qui, en graduant ainsi les nombres, divisent la Trinité et la perdent dans la pluralité. D'ailleurs les choses inégales ne peuvent avoir numériquement la même quantité. En Dieu la quantité n'est pas autre chose que son essence. Par conséquent s'il y avait dans les personnes divines de l'inégalité, il n'y aurait pas une seule essence, et les trois personnes ne formeraient pas un seul Dieu; ce qui est impossible. Il faut donc admettre qu'il y a égalité dans les personnes divines.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de quantité. L'une qui est la quantité de mesure ou de dimension : elle n'est applicable qu'aux choses corporelles, et il ne peut conséquemment en être question quand il s'agit des personnes divines. L'autre est la quantité virtuelle qui s'apprécie en raison de la perfection de la nature ou de la forme des êtres. On parle de cette quantité quand on dit qu'un être est plus ou moins chaud et qu'il conserve plus ou moins parfaitement tel ou tel degré de chaleur. Cette quantité virtuelle peut se considérer d'abord radicalement, c'est-à-dire dans la perfection elle-même de la forme ou de la nature de l'être. On lui donne alors spécialement le nom de *grande;* c'est ainsi qu'on dit de la chaleur qu'elle est grande en raison de sa perfection et de son intensité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. vi, cap. 18) que dans les choses qui ne peuvent s'apprécier par le volume on donne le nom de grandes à celles qui valent le mieux; et celles qui valent le mieux sont les plus parfaites. On peut considérer en second lieu la quantité virtuelle dans les effets que la forme produit. Or, le premier effet de la forme c'est l'être; car toute chose a l'être d'après sa forme. Le second est l'action, car tout agent agit par sa forme. La quantité virtuelle s'apprécie donc et d'après l'être et d'après l'action. D'après l'être, dans le sens que les choses qui sont d'une nature plus parfaite sont d'une plus grande durée; d'après l'action, parce que celles qui ont la meilleure nature ont plus de puissance pour agir.

Ainsi donc, d'après saint Augustin (*Lib. de fide ad Petr.* cap. 1), il y a égalité dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, parce qu'aucune des personnes ne l'emporte sur l'autre ni pour l'éternité, ni pour la grandeur, ni pour la puissance.

Il faut répondre au *second*, que quand on considère l'égalité au point de vue de la quantité virtuelle, l'égalité n'implique pas seulement la ressemblance, mais quelque chose de plus, parce qu'elle exclut toute supériorité. Ainsi on peut dire semblables tous les êtres qui ont la même forme, bien qu'ils participent inégalement à cette forme. C'est ainsi qu'on dit que l'air est semblable au feu pour la chaleur. Mais on ne peut pas dire que deux choses sont égales, si l'une participe à la forme plus parfaitement que l'autre. La nature du Père et du Fils étant non-seulement une, mais également parfaite dans l'un et l'autre, nous ne disons pas seulement que le Fils est semblable à son Père pour échapper à l'erreur d'Eunomius, mais nous ajoutons qu'il lui est égal pour ne pas tomber dans celle d'Arius (1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'égalité ou la ressemblance entre les personnes divines peut s'exprimer de deux manières, par des noms et par des verbes. Quand on l'exprime par des noms, l'égalité et la ressemblance sont réciproques. Car le Fils est égal et semblable au Père et réciproquement. Il en est ainsi parce que l'essence divine n'est pas plus au Père qu'au Fils; par conséquent, comme le Fils a la grandeur du Père, qui consiste à lui être égal, de même le Père a la grandeur du Fils qui consiste pareillement en ce qu'il est égal à lui. A l'égard des créatures, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 9), il n'y a pas ainsi réciprocité d'égalité et de ressemblance. Car on dit que les effets sont semblables aux causes, parce qu'ils ont la forme des causes qui les produisent. Mais il n'y a pas réciprocité, parce que la forme est principalement dans la cause et n'est que secondairement dans l'effet. Les verbes expriment l'égalité avec mouvement. Bien qu'il n'y ait pas mouvement en Dieu, cependant l'une des personnes reçoit de l'autre. Ainsi le Fils reçoit du Père; ce qui fait qu'il lui est égal, et non réciproquement. C'est pourquoi nous disons que le Fils *égale* le Père, mais non que le Père *égale* le Fils (2).

Il faut répondre au *quatrième*, que dans les personnes divines il n'y a que deux choses à considérer, l'essence qui leur est commune et la relation qui les distingue. Or, l'égalité suppose ces deux choses, savoir : la distinction des personnes, puisqu'on ne peut pas dire d'un être qu'il est égal à lui-même, et l'unité de l'essence, puisque les personnes ne peuvent être égales entre elles qu'autant qu'elles sont d'une seule et même grandeur, d'une seule et même essence. Or, il est évident que la même chose ne se rapporte pas à elle-même par une relation réelle. Il ne peut pas se faire non plus qu'une relation se rapporte à une autre relation par le moyen d'une troisième relation. Car, quand nous disons que la paternité est opposée à la filiation, cette opposition n'est pas une relation intermédiaire entre la paternité et la filiation, parce que de part et d'autre il faudrait multiplier les relations à l'infini. C'est pourquoi l'égalité et la ressemblance dans les personnes divines n'est pas une relation réelle distincte des relations personnelles. Mais elle renferme en elle-même et les relations qui distinguent les personnes et l'unité de l'essence. C'est pour ce motif que le Maître des sen-

(1) Eunomius disait que le Fils est dissemblable au Père, en grec ἀνόμοιος, et ses partisans furent appelés pour ce motif *anoméens*. Au lieu de faire du Verbe une personne il en faisait une qualité, un attribut de Dieu.

(2) *Filius coæquatur Patri, et non è converso.*

tences dit (xxxi, dist. 1) : L'égalité n'établit qu'une relation purement nominale (1).

ARTICLE II. — LA PERSONNE QUI PROCÈDE EST-ELLE COÉTERNELLE A SON PRINCIPE DE TELLE SORTE QUE LE FILS SOIT COÉTERNEL AU PÈRE (2)?

1. Il semble que la personne qui procède ne soit pas coéternelle à son principe, que le Fils, par exemple, ne soit pas coéternel au Père. Car Arius assigne douze modes de génération. Le premier mode est celui par lequel le point engendre la ligne; dans ce cas il n'y a pas égalité de simplicité entre le générateur et l'engendré. Le second est le mode d'après lequel le soleil projette ses rayons. Il n'y a pas ici égalité de nature. Le troisième est le mode par lequel un sceau produit son cachet ou son empreinte; il n'y a alors ni consubstantialité, ni transmission de puissance. Le quatrième est le mode par lequel Dieu émet un effet suivant sa bonne volonté; il n'y a pas non plus dans cette circonstance consubstantialité. Le cinquième mode est celui d'après lequel l'accident procède de la substance; l'accident manque cette fois d'une subsistance ou d'un suppôt. Le sixième consiste à abstraire de la matière l'espèce ; c'est ainsi que les sens reçoivent d'une chose sensible l'image ou l'espèce qu'ils transmettent à l'esprit : il n'y a pas là égalité de simplicité spirituelle. Le septième est le mouvement que la pensée imprime à la volonté; ce mouvement n'est que temporel. Le huitième consiste dans une transformation; c'est ainsi qu'avec de l'airain on fait une image. Cette transformation est purement matérielle. Le neuvième est le mouvement qui vient d'un moteur; là il y a effet et cause. Le dixième consiste à déduire les espèces du genre; ce mode ne convient pas à la Trinité, parce que le Père n'est pas au Fils ce que le genre est à l'espèce. Le onzième est purement idéal; c'est ainsi que l'arc extérieur provient d'un arc intérieur que l'esprit a préalablement conçu. Le douzième est déterminé par la naissance ; c'est de cette manière que le Fils vient du Père; il suppose priorité et postériorité de temps. Il est donc manifeste qu'il n'est aucun de ces modes qui nous offre égalité de nature, ou égalité de durée. Si le Fils vient du Père, il faut donc qu'il soit plus petit que le Père, ou qu'il lui soit postérieur, ou même qu'il soit l'un et l'autre.

2. Tout ce qui vient d'un autre a un principe (3). Or, ce qui est éternel n'a point de principe. Donc le Fils n'est pas éternel, ni le Saint-Esprit non plus.

3. Tout ce qui se corrompt cesse d'être. Donc tout ce qui est engendré commence d'être, car il est engendré pour qu'il existe. Or, le Fils a été engendré par le Père. Donc il a commencé d'être, et par conséquent il n'est pas coéternel au Père.

4. Si le Fils a été engendré par le Père, ou il est toujours engendré, ou il faut déterminer l'instant de sa génération. S'il est toujours engendré, il s'ensuit qu'il est toujours imparfait; car un être par là même qu'il est en état d'être engendré est imparfait, comme on le voit dans les choses nécessaires qui sont toujours en voie d'être faites (4), comme le temps et le mou-

(1) Par conséquent l'égalité du Père et du Fils n'est pas une relation ou une notion, mais c'est l'unité et l'identité de leur nature. Voir les *Comment.* de saint Thomas sur Pierre Lombard (Distr. xxxi, quest. 1, art. 1).

(2) Cet article est une réfutation de l'hérésie d'Arius et de tous les sectaires qui ont nié la divinité du Verbe. On peut leur opposer les passages suivants de l'Ecriture : *Dominus possedit me ab initio viarum suarum* (*Sap.* cap. 8 et 9) ; *Et tu Bethleem* (Vid. Mich. v, 2) ; la comparaison que fait saint Paul du Christ avec Melchisédech (*Heb.* c. 6 et 7) ; *Quod fuit ab initio*, etc. (Joan. ep. i, c. 1, v. 1 et seq.) ; *Ego sum* A *et* Ω (*Apoc.*). Tous les conciles qui ont défini que le Fils était Dieu ont par là même proclamé qu'il était coéternel à son Père.

(5) On joue ici sur le mot latin *principium*, qui signifie tout à la fois principe et commencement.

(4) *Quæ sunt semper in fieri*, et qui par conséquent ne sont jamais à leur terme (*non sunt facta aut perfecta*).

vement. Comme on ne peut dire que le Fils soit imparfait, il faut donc reconnaître qu'il y a un instant où il fut engendré. Donc avant cet instant il n'existait pas.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Athanase dit dans son Symbole que les trois personnes sont toutes les trois coéternelles l'une à l'autre.

CONCLUSION. — **Puisque le Père engendre le Fils non par sa volonté, mais par sa nature qui est parfaite de toute éternité et qu'il n'y a dans l'acte de cette génération rien de successif, le Fils lui est coéternel.**

Il faut répondre que le Fils est nécessairement coéternel au Père. Pour s'en convaincre il faut observer que tout ce qui procède d'un principe peut lui être postérieur de deux manières, et quant à l'agent et quant à l'action. 1° Quant à l'agent il faut distinguer les agents volontaires et les agents naturels. Les agents volontaires choisissent leur temps pour agir. Ainsi comme il est au pouvoir d'un agent volontaire de choisir la forme qu'il veut donner à l'effet qu'il produit, suivant ce que nous avons dit (quest. XLI, art. 2), de même il est aussi en son pouvoir de choisir le temps où il veut le produire. Mais les agents naturels n'agissent dans un temps donné que parce qu'ils n'ont pas dès le commencement la vertu ou la perfection nécessaire pour agir, et qu'ils ne la reçoivent qu'après une certaine période de durée. Ainsi l'homme ne peut pas engendrer dès le commencement de son existence. 2° Quant à l'action, ce qui empêche l'être qui procède d'exister en même temps que son principe, c'est que l'action est successive. Par conséquent en supposant qu'un agent commence à agir aussitôt qu'il existe, si l'action est successive l'effet n'existera pas à l'instant même, il ne datera que de l'instant où l'action sera terminée. Or, d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 2), il est évident que le Père n'engendre pas le Fils par sa volonté, mais par sa nature. Nous avons également démontré que la nature du Père a été parfaite de toute éternité, et que l'action par laquelle il produit son Fils n'est pas une action successive, parce que si le Fils de Dieu était engendré par une action successive, sa génération serait matérielle et elle supposerait du mouvement; ce qui est impossible. Il reste donc à dire que le Fils a existé tant que le Père a existé, et par conséquent le Fils est coéternel au Père et l'Esprit-Saint est également coéternel à l'un et l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De verbis Domini*, sermo 38), il n'y a pas dans les créatures un mode de procession qui représente parfaitement la génération divine. Il faut donc avoir recours à plusieurs espèces de comparaison afin que ce qui manque à l'une soit suppléé par ce qui se trouve dans l'autre. C'est pourquoi il est dit au concile d'Éphèse : que la splendeur vous montre que le Fils existe coéternellement au Père, que le Verbe vous représente l'impassibilité de sa naissance, et que le nom de Fils vous donne une idée de sa consubstantialité. Cependant, de toutes les comparaisons celle qui le représente le mieux, c'est la comparaison tirée du Verbe qui procède de l'entendement. Car le Verbe n'est postérieur à son principe que quand il s'agit d'une intelligence qui passe de la puissance à l'acte, ce qui ne peut se dire de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que l'éternité exclut le principe de durée, mais non le principe d'origine.

Il faut répondre au *troisième*, que toute corruption est un changement; c'est pourquoi tout ce qui se corrompt commence à n'être pas et cesse d'être. Mais la génération divine n'est pas un changement, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 2). Par conséquent le Fils est toujours engendré et le Père engendre toujours.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans le temps ce qui est invisible, c'est-à-dire l'instant, est autre chose que ce qui dure, c'est-à-dire le temps; mais dans l'éternité le *maintenant* ou le moment actuel est invisible et existe toujours, comme nous l'avons dit (quest. x, art. 4). Or, la génération du Fils n'existe ni dans le moment actuel du temps, ni dans le temps en général, mais dans l'éternité. C'est pourquoi, pour exprimer la présence constante et la permanence de l'éternité, on peut dire avec Origène qu'il naît toujours (Orig. *Hom.* in cap. 1 Joan.). Mais il vaut mieux dire avec saint Grégoire et saint Augustin qu'il est toujours né, de telle sorte que le mot *toujours* désigne la permanence de l'éternité, et le mot *né* la perfection de celui qui est engendré. On ne peut donc pas dire que le Fils est imparfait, ni qu'il n'était pas quand il n'était pas, comme l'a dit Arius.

ARTICLE III. — Y A-T-IL UN ORDRE DE NATURE ENTRE LES PERSONNES DIVINES (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans les personnes divines un ordre de nature. Car tout ce qui existe dans la Trinité, est ou essence, ou personne, ou notion. L'ordre de nature ne signifiant ni l'essence, ni une des personnes ou des notions, il ne peut donc exister entre les personnes divines.

2. Partout où il y a un ordre de nature un être est avant l'autre, au moins selon la nature et la raison. Or, dans la Trinité il n'y a ni avant ni après, comme le dit saint Athanase (*in Symbol.*). Donc dans la Trinité il n'y a pas d'ordre de nature.

3. Tout ce qui est ordonné est distingué. Or, en Dieu la nature ne se distingue pas. Donc elle ne s'ordonne pas non plus, et il n'y a pas d'ordre de nature.

4. La nature divine est son essence. Or, on ne dit pas dans la Trinité que l'essence soit ordonnée. Donc la nature ne l'est pas non plus.

Mais c'est le *contraire*. Car partout où il y a pluralité sans ordre, il y a confusion. Or, d'après saint Athanase, il n'y a pas confusion dans les personnes divines. Donc il y a un ordre.

CONCLUSION. — Nous devons nécessairement reconnaître dans la Trinité un ordre de nature, puisque nous y reconnaissons un principe d'origine sans priorité.

Il faut répondre que le mot *ordre* s'emploie toujours comparativement à un principe quelconque. Par conséquent il y a autant d'espèces d'ordre qu'il y a d'acceptions diverses du mot *principe*. Or, ces acceptions sont nombreuses. Ainsi le point reçoit le nom de principe par rapport à l'espace, l'axiome reçoit le même nom par rapport à l'intelligence en matière de démonstration; chaque cause est appelée de la sorte par rapport à ses effets. Dans la Trinité il y a un principe d'origine sans priorité, comme nous l'avons dit (quest. xxxiii, art. 1, ad 3). Il faut donc aussi y reconnaître un ordre d'origine sans priorité (2), et c'est cet ordre que saint Augustin appelle *ordre de nature* (*Lib. cont. Maxim.* cap. 4), en ajoutant que cet ordre n'implique pas que l'une des personnes soit antérieure à l'autre, mais que l'une procède de l'autre.

(1) La foi nous défend de confondre les personnes, et cependant nous ne devons admettre aucune priorité ni aucune inégalité entre elles. *Neque confundentes personas.... In hâc Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus*, est-il dit dans le Symbole de saint Athanase. Pour qu'il n'y ait pas confusion dans les personnes il faut donc admettre entre elles un ordre, et pour qu'il n'y ait pas de priorité il faut que cet ordre soit seulement un ordre d'origine ou de nature, ce qui revient au même.

(2) Scot dit que le Père a sur le Fils une priorité d'origine; mais il n'y a entre lui et saint Thomas qu'une dispute de mots. Et il faut d'ailleurs s'en tenir au langage du docteur angélique, parce qu'il prête moins le flanc à l'erreur.

il faut répondre au *premier* argument, que l'ordre de nature signifie en général, mais non en particulier la notion d'origine.

Il faut répondre au *second*, que dans les créatures, quoique ce qui procède d'un principe soit égal en durée à ce principe, cependant le principe est antérieur, naturellement et rationnellement, si on le considère en lui-même. Mais si on considère les relations elles-mêmes de cause et d'effet, de principe et de conséquence, il est évident que les relatifs existent en même temps naturellement et rationnellement, puisque l'un est compris dans la définition de l'autre. Or, dans la Trinité les relations elles-mêmes sont les personnes subsistantes dans une seule et même nature. Par conséquent, soit qu'on la considère dans sa nature, soit qu'on la considère dans ses relations, une personne ne peut être antérieure à l'autre ni naturellement, ni rationnellement.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ordre de nature ne signifie pas que la nature elle-même est ordonnée, mais seulement qu'il y a dans les personnes divines un ordre qui résulte de leur origine naturelle.

Il faut répondre au *quatrième*, que la nature implique en quelque sorte l'idée de principe, mais qu'il n'en est pas de même de l'essence. C'est pourquoi l'ordre d'origine est mieux appelé l'ordre de nature que l'ordre d'essence.

ARTICLE IV. — LE FILS EST-IL ÉGAL AU PÈRE EN GRANDEUR (1)?

1. Il semble que le Fils ne soit pas égal au Père en grandeur. Car le Fils dit lui-même dans saint Jean : *Mon Père est plus grand que moi* (Joan. XIV, 28). Et saint Paul dit aussi : *Le Fils sera soumis à celui qui s'est soumis toutes choses* (I. *Cor.* XV, 28).

2. La paternité appartient à la dignité du Père. Or, la paternité ne convient pas au Fils. Donc le Fils n'a pas autant de dignité que le Père, et par conséquent il ne lui est pas égal en grandeur.

3. Partout où il y a un tout et des parties, plusieurs parties forment quelque chose de plus grand qu'une seule ou qu'un moindre nombre. Ainsi trois hommes sont quelque chose de plus grand qu'un seul homme ou que deux. Or, dans la Trinité il semble qu'il y ait un tout général et des parties. Ainsi la relation ou la notion renferme plusieurs notions. Et puisque dans le Père il y a trois notions, tandis que dans le Fils il n'y en a que deux, il semble que le Fils ne soit pas égal au Père.

Mais c'est le *contraire*. Car comme le dit saint Paul : *Le Fils n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu* (*Phil.* II, 6).

CONCLUSION. — Il est nécessaire que le Fils soit égal au Père en grandeur puisqu'il reçoit toute la perfection de la nature du Père.

Il faut répondre qu'il est nécessaire que le Fils soit égal au Père en grandeur. Car la grandeur de Dieu n'est rien autre chose que la perfection de sa nature. Or, il est de l'essence de la paternité et de la filiation, que le Fils possède la même perfection de nature que le Père et réciproquement. Mais la génération humaine n'étant qu'un changement par lequel l'être engendré passe de la puissance à l'acte, le fils issu de l'homme n'est pas égal à son père. Il le devient seulement par un développement de croissance qui ne peut être arrêté que par un vice dans le principe de la génération elle-même.

(1) La grandeur est prise ici pour la perfection en général. Cet article est donc dirigé contre ceux qui admettaient dans la Trinité plusieurs degrés. C'est ainsi que l'un d'eux prétendait que le Père est infiniment bon, que le Fils est bon au premier degré et le Saint-Esprit au second. Grégoire II a condamné cette erreur.

Or, il est évident d'après ce que nous avons dit (quest. XXXIII, art. 2 et 3), que dans la Trinité il y a réellement et véritablement paternité et filiation. On ne peut pas dire que la vertu du Père soit sujette à quelque défaut dans l'acte de la génération, ni que le Fils de Dieu n'arrive à sa perfection que successivement et par une série de changements. On est donc forcé d'avouer que de toute éternité il a été égal au Père en grandeur. C'est ce que saint Hilaire exprime de cette manière (*De Syn. lib.*). Otez les infirmités corporelles, ôtez le commencement de la conception, ôtez les douleurs de l'enfantement et toutes les nécessités humaines, et le fils est par sa naissance naturelle l'égal de son père, parce qu'il est la ressemblance même de sa nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles s'entendent de la nature humaine du Christ, selon laquelle le Fils est en effet inférieur à son Père et lui est soumis, mais selon sa nature divine il est égal à son Père. Comme le dit saint Athanase dans son Symbole, il est égal au Père selon sa divinité, mais il lui est inférieur selon son humanité. D'après saint Hilaire (*De Trin.* lib. IX), le Père est plus grand, parce qu'il a l'autorité de celui qui donne, mais celui qui reçoit n'est pas moindre, parce qu'il lui donne tout son être. Il dit encore (*lib. de Synod.*) que la soumission du vrai Fils est piété, c'est-à-dire que c'est une reconnaissance de l'autorité du Père, mais que la soumission des créatures est une marque d'infirmité.

Il faut répondre au *second*, que l'égalité se considère en raison de la grandeur. Or, dans la Trinité la grandeur exprime la perfection de la nature et appartient à l'essence (art. I, ad 1). C'est pourquoi l'égalité et la ressemblance dans la Trinité ne se considèrent qu'au point de vue des attributs essentiels. On ne peut établir ni égalité, ni dissemblance d'après la distinction des relations. Ainsi saint Augustin dit (*Cont. Maxim.* lib. III, cap. 13) : La question d'origine est celle-ci, *d'où vient une chose?* et celle d'égalité se traduit de la sorte, *quelle est cette chose, ou quelle est sa grandeur?* Donc la paternité est la dignité du Père comme elle en est l'essence. Car la dignité est absolue et elle appartient à l'essence. Comme la même essence qui est paternité dans le Père, est filiation dans le Fils ; de même la même dignité qui est paternité dans le Père est filiation dans le Fils (1). Il est donc vrai de dire que le Fils a autant de dignité que le Père, mais il ne s'ensuit pas que de ce que le Père a la paternité le Fils l'ait aussi, parce que leurs relations ne sont pas les mêmes. Ainsi l'essence du Père et du Fils est la même aussi bien que la dignité, mais elle est dans le Père comme dans celui qui la donne, et dans le Fils comme dans celui qui la reçoit.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les personnes divines la relation n'est pas un tout universel quoiqu'elle se dise de chaque relation, parce que toutes les relations sont une quant à l'essence et à l'être ; ce qui est contraire à la nature de l'universel, dont les parties sont distinctes dans leur être. Pareillement la personne n'est pas dans la Trinité quelque chose d'universel, comme nous l'avons dit (quest. XXX, art. 4 ad 3). Par conséquent on ne peut pas dire que toutes les relations produisent quelque chose de plus grand qu'une seule relation, ni que toutes les personnes forment une chose plus grande qu'une seule ; parce que chacune des personnes renferme la perfection de la nature divine tout entière.

(1) Il y a cependant des Pères qui ont dit que la dignité du Père était supérieure à celle du Fils, parce qu'il est son principe ; mais ils se sont ainsi exprimés d'après notre manière de voir, et ils ont eu soin de proclamer leur égalité de nature et d'essence, comme le remarque saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 40) et saint Basile (lib. I, *Cont. Eunomium*).

ARTICLE V. — LE FILS EST-IL DANS LE PÈRE ET RÉCIPROQUEMENT (1)?

1. Il semble que le Fils ne soit pas dans le Père ni le Père dans le Fils. En effet Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 23) distingue huit manières selon lesquelles une chose peut être dans une autre. Or, le Fils n'est dans le Père et le Père n'est dans le Fils suivant aucune de ces manières, comme on peut s'en convaincre en les discutant toutes l'une après l'autre. Donc le Fils n'est pas dans le Père, ni le Père dans le Fils.

2. Ce qui est sorti d'un être n'est pas en lui. Or, le Fils est sorti du Père de toute éternité, d'après ces paroles du prophète : *Il est sorti du Père dès le commencement, dès l'éternité* (Mich. V, 2).

3. Quand deux êtres sont opposés, l'un des deux n'est pas dans l'autre. Or, le Fils et le Père sont opposés par leur relation. Donc l'un ne peut être dans l'autre.

Mais c'est le *contraire.* Car Jésus-Christ a dit : *Je suis dans mon Père, et mon Père est en moi* (Joan. XIV, 10).

CONCLUSION. — Dans la Trinité le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père selon l'essence, la relation et l'origine.

Il faut répondre que dans le Père et le Fils il y a trois choses à considérer : l'essence, la relation et l'origine, et que sous ce triple rapport le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils. 1° Le Père est dans le Fils selon l'essence, parce que le Père est son essence et qu'il la communique au Fils sans aucun changement. D'où il suit que l'essence du Père étant dans le Fils, le Père est dans le Fils. De même le Fils étant son essence, il s'ensuit qu'il est dans le Père, dans lequel est son essence. C'est ce que dit saint Hilaire (*De Trin.* lib. V). Dieu immuable suit pour ainsi dire sa nature, en engendrant un Dieu immuable et subsistant, et nous comprenons la nature de Dieu dans le Fils, puisqu'il est Dieu en Dieu. 2° Pour les relations, il est évident que notre intelligence quand il s'agit de deux termes relativement opposés ne comprend que l'un dans l'autre, puisqu'ils sont pour elle corrélatifs. 3° A l'égard de l'origine, il est évident que la procession du Verbe n'est pas quelque chose d'extérieur, mais qu'elle est immanente dans celui qui la prononce. Car ce qui est exprimé par le Verbe est contenu dans le Verbe. Nous pourrions raisonner de la même manière à l'égard de l'Esprit-Saint (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui existe dans les créatures ne représente pas suffisamment ce qui est de Dieu. C'est pourquoi le Fils n'est dans le Père et le Père dans le Fils suivant aucun de ces modes qu'Aristote énumère. Cependant le mode qui approche le plus de la vérité, c'est celui suivant lequel une chose est dans le principe qui la fait naître. Seulement, dans les créatures il n'y a jamais unité d'essence entre le principe et l'être qui en émane.

Il faut répondre au *second*, que le Fils sort du Père par une procession intérieure, comme le verbe sort du cœur et est immanent en lui. Par conséquent, cette sortie n'établit en Dieu qu'une distinction de relation, mais non une séparation essentielle.

(1) Cet article a pour objet ce que les théologiens appellent la circuminsession des personnes divines. Cette circuminsession, que les Grecs désignent par le mot de περιχώρησις est l'union substantielle de choses qui existent l'une dans l'autre. Elle est parfaite quand les choses se pénètrent si profondément et si intimement, que l'une ne peut exister nulle part hors de l'autre : *Ego in Patre et Pater in me est Pater in me manens ipse facit opera.*

(2) La plupart des Pères font ainsi venir la circuminsession d'une double source : de la communauté de nature et de l'origine. On peut voir leurs témoignages (Pet. liv. IV, ch. 26, num. 15, et liv. V, ch. 9, num 5).

Il faut répondre au *troisième*, que le Père et le Fils sont opposés suivant leurs relations, mais non selon l'essence; et que quand deux termes opposés sont relatifs, l'un est dans l'autre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — LE FILS EST-IL ÉGAL AU PÈRE EN PUISSANCE (1)?

1. Il semble que le Fils ne soit pas égal au Père en puissance. Car il est dit dans saint Jean : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même, que ce qu'il voit faire à son Père* (Joan. v, 19). Or, le Père peut agir de lui-même. Donc le Père est plus grand que le Fils en puissance.

2. La puissance de celui qui commande et qui enseigne est plus grande que celle de celui qui obéit et qui écoute. Or, le Père commande au Fils, d'après ces paroles de Jésus-Christ : *Comme mon Père m'a commandé, ainsi j'agis* (Joan. xiv, 31). Le Père enseigne aussi le Fils, d'après ces autres paroles : *Le Père aime le Fils et lui démontre tout ce qu'il fait* (Joan. v, 20). Le Fils l'écoute, car il dit : *Comme j'entends, je juge* (Joan. v, 30). Donc le Père est plus puissant que le Fils.

3. Il appartient à la toute-puissance du Père de pouvoir engendrer un Fils égal à lui. Car saint Augustin dit : S'il n'a pu engendrer son égal, où est sa toute-puissance (*Cont. Max.* lib. iii, cap. 7). Or, le Fils ne peut pas engendrer un Fils, comme nous l'avons prouvé (quest. xlii, art. 6 ad 2). Le Fils n'a donc pas tout ce qui appartient à la toute-puissance du Père. Par conséquent il n'a pas une puissance pareille à la sienne.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans saint Jean : *Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement* (Joan. v, 19).

CONCLUSION. — Puisque le Fils est égal au Père pour la perfection de la nature, il lui est nécessairement égal en puissance.

Il faut répondre qu'on doit dire que le Fils est égal au Père en puissance. Car la puissance de l'agent est en raison de la perfection de sa nature. En effet nous voyons dans les créatures que plus la nature d'un être est parfaite et plus il a de puissance d'action. Or, nous avons prouvé (art. 1 et 4 huj. quæst.) que la paternité et la filiation divine exigeaient que le Fils fût égal au Père en grandeur, c'est-à-dire qu'il eût la même perfection de nature. Il faut donc qu'il lui soit égal en puissance. Nous pourrions faire le même raisonnement touchant l'Esprit-Saint pour prouver qu'il est égal au Père et au Fils.

Il faut répondre au *premier* argument, que par ces paroles : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même*, on ne refuse pas au Fils la puissance que le père possède, puisqu'on ajoute immédiatement que tout ce que le Père fait le Fils le fait également. Mais on montre que le Fils tient sa puissance du Père comme c'est de lui qu'il reçoit sa nature. C'est ce qui fait dire à saint Hilaire (*De Trin.* lib. ix) : L'unité de la nature divine est telle que le Fils fait par lui-même ce qu'il ne fait pas de lui-même.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit que le Père démontre et que le Fils écoute, cela signifie que le Père communique au Fils sa science comme il lui communique son essence. On peut aussi dire que le Père commande au Fils dans le sens qu'il lui a donné de toute éternité la science

(1) Cette question est décidée par les précédentes; car, du moment où il est établi que le Fils est coéternel, consubstantiel, égal en perfection au Père, il est évident qu'il lui est aussi égal en puissance. Mais saint Thomas insiste sur cette question, parce que Abeilard venait de renouveler l'erreur des origénistes et des autres hérétiques qui prétendaient que le Père est plus puissant que le Fils, parce qu'il a le pouvoir d'engendrer, tandis que le Fils ne l'a pas. La question se présentant ainsi sous une face nouvelle, saint Thomas l'approfondit de nouveau.

de ce qui doit être fait et la volonté de le faire en l'engendrant. Ou plutôt on doit rapporter ces paroles au Christ et les entendre de la nature humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la même essence est dans le Père paternité et dans le Fils filiation, ainsi la puissance par laquelle le Père engendre est la même que celle par laquelle le Fils est engendré. D'où il est manifeste que le Fils peut tout ce que peut le Père. Il ne s'ensuit cependant pas qu'il puisse engendrer, parce qu'il y a entre eux une différence relative. Car la génération signifie dans la Trinité une relation. Le Fils a donc même puissance que le Père, mais il ne la possède pas avec la même relation. Ainsi le Père la possède comme celui qui donne, et c'est ce qu'on exprime quand on dit qu'il peut engendrer. Le Fils la possède comme celui qui la reçoit, et c'est ce qu'on exprime en disant qu'il peut être engendré (1).

QUESTION XLIII.

DE LA MISSION DES PERSONNES DIVINES.

Nous avons maintenant à traiter de la mission des personnes divines. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Est-il convenable qu'une personne divine soit envoyée ? — 2° La mission est-elle éternelle ou seulement temporelle ? — 3° Dans quel but une personne divine est-elle invisiblement envoyée ? — 4° Chaque personne peut-elle être envoyée ? — 5° Le Fils est-il envoyé invisiblement aussi bien que l'Esprit-Saint ? — 6° A qui la personne divine est-elle invisiblement envoyée ? — 7° De la mission visible. — 8° Une personne s'envoie-t-elle elle-même visiblement ou invisiblement ?

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE QU'UNE PERSONNE DIVINE SOIT ENVOYÉE (2) ?

1. Il semble qu'il n'est pas convenable qu'une personne divine soit envoyée. Car celui qui est envoyé est moindre que celui qui envoie. Or, une personne divine n'est pas moindre qu'une autre. Donc une personne n'est pas envoyée par une autre.

2. Tout ce qui est envoyé est séparé de celui qui envoie. De là saint Jérôme dit : Ce qui est uni et rassemblé dans un seul corps ne peut être envoyé. Or, dans les personnes divines il n'y a rien de séparable, comme le dit saint Hilaire. Donc une personne n'est pas envoyée par une autre.

3. Quiconque est envoyé s'éloigne d'un lieu et va dans un autre. Or, il ne peut en être ainsi d'une personne divine, puisqu'elle est partout. Donc il n'est pas convenable qu'elle soit envoyée.

Mais c'est le *contraire*. Car Jésus-Christ dit : *Je ne suis pas seul, mais avec moi est mon Père qui m'a envoyé* (Joan. VIII, 16).

CONCLUSION. — La personne divine peut-être envoyée en tant qu'elle procède d'une autre et qu'elle commence à avoir une nouvelle manière d'être. C'est ainsi que le Fils a été envoyé dans le monde par son Père, afin qu'il y paraisse sous une forme humaine, quoiqu'il y fût déjà par sa forme divine.

Il faut répondre que deux choses sont de l'essence de la mission. L'une est le rapport de l'envoyé à celui qui l'envoie, l'autre le rapport de l'envoyé

(1) C'est le cas de distinguer les attributs absolus et les attributs relatifs. La puissance en général est un attribut absolu, essentiel et commun aux trois personnes ; mais la puissance d'engendrer est un attribut relatif ou personnel qui n'appartient qu'au Père.

(2) On ne peut douter que le Fils et le Saint-Esprit ne soient envoyés : car Jésus-Christ dit de lui-même : *Non sum solus, sed ego et qui misit me Pater* (Joan. VIII). *Sicut misit me Pater et ego mitto vos* (*Id.* XX). Et il dit du Saint-Esprit : *Cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis* (Joan. XV). *Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos ; si autem abiero, mittam eum ad vos* (*Id.* XVI).

avec le terme de sa mission. Car par là même que quelqu'un est envoyé, on montre qu'il procède de celui qui l'envoie; soit qu'il s'agisse d'un ordre, comme celui que donne le maître quand il envoie son serviteur; soit qu'il s'agisse d'un conseil, comme quand un ministre engage son roi à faire la guerre, soit qu'il y ait une simple procession d'origine, comme quand on dit que la fleur procède de l'arbre. On doit aussi observer le rapport qu'il y a de l'envoyé au terme ou à l'objet de sa mission. Ce rapport consiste en ce qu'il commence à être là où il a été envoyé, soit parce qu'il n'y était pas du tout avant sa mission, soit parce qu'il commence à y être d'une autre manière qu'auparavant. La mission peut donc convenir à la personne divine, en ce que d'une part elle implique procession d'origine du côté de celui qui envoie, et que de l'autre elle implique dans celui qui est envoyé un nouveau mode d'existence (1). C'est ainsi qu'on dit que le Fils a été envoyé par le Père dans le monde, et qu'il a commencé à y vivre sous une forme humaine, bien qu'il y fût déjà auparavant, comme le dit saint Jean au premier chapitre de son Evangile.

Il faut répondre au *premier* argument, que la mission suppose infériorité dans celui qui est envoyé, quand celui-ci procède d'un principe qui exerce sur lui l'autorité du commandement ou du conseil, parce que celui qui commande est plus grand et celui qui conseille plus sage. Or, dans la Trinité il n'y a pas d'autre procession qu'une procession d'origine qui ne détruit point l'égalité, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que celui qui est envoyé pour commencer à exister dans un lieu où il n'était d'aucune manière auparavant, est mû localement par sa mission. Il est nécessaire par là même qu'il se sépare de celui qui l'envoie. Mais il n'en est pas ainsi de la mission d'une personne divine, parce que la personne divine envoyée ne commence pas plus à être où elle n'était pas auparavant qu'elle ne cesse d'être où elle était. Par conséquent une telle mission existe sans séparation; elle ne suppose qu'une distinction d'origine.

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection s'appuie sur la mission qui suppose un mouvement local, ce qui n'a pas lieu en Dieu.

ARTICLE II. — LA MISSION EST-ELLE ÉTERNELLE OU SEULEMENT TEMPORELLE (2)?

1. Il semble que la mission puisse être éternelle. Car saint Grégoire dit : Le Fils est envoyé comme il est engendré (*Hom.* XXVI *in Evang.*). Or, la génération du Fils est éternelle. Donc la mission aussi.

2. L'être auquel une chose ne convient que temporellement est un être changeant. Or, la personne divine ne change pas. Donc sa mission n'est pas temporelle, mais éternelle.

3. La mission suppose procession. Or, la procession des personnes divines est éternelle. Donc la mission aussi.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit : *Lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils* (*Gal.* IV, 4).

(1) Ainsi, la mission implique un double rapport : le premier désigne l'origine de la personne ; le dernier désigne l'effet particulier pour lequel la personne est envoyée. La mission présuppose la procession ; mais la procession n'est pas toutefois une partie constitutive de la mission.

(2) La solution de cette question dépend de la précédente ; car, d'après les deux rapports qu'implique la mission, elle est éternelle si on la considère par rapport à l'origine, et elle est temporelle si on la considère par rapport à son effet. Mais comme l'origine ou la procession n'est pas une partie constitutive de la mission, on dit d'une manière absolue que la mission est temporelle. C'est ce qu'indiquent d'ailleurs les textes de l'Ecriture que nous avons cités (pag. 384, not. 2).

CONCLUSION. — La mission par opposition à la génération et à la spiration est temporelle.

Il faut répondre qu'il y a une différence à observer entre les mots qui expriment l'origine des personnes divines. Ainsi les mots *procession* et *sortie* (*exitus*) ne signifient absolument qu'un rapport à un principe. Il en est d'autres qui expriment ce rapport et qui déterminent en outre le terme de la procession. Parmi ces derniers il y en a qui désignent un terme éternel, comme les mots *génération* et *spiration*. Car la génération est la procession d'une personne de la Trinité dans la nature divine, et la spiration dans le sens passif est la procession de l'amour substantiel. Il en est d'autres qui ne désignent qu'un terme temporel, comme les mots *mission* et *donation*. Car on n'envoie quelque chose à quelqu'un que pour qu'elle soit en lui, et on ne la lui donne que pour qu'il la possède. Or, qu'une créature possède une personne divine, ou que la personne divine prenne en elle un nouveau mode d'existence, il est évident que ces deux événements ne peuvent être que temporels, par conséquent les mots *mission* et *donation* ne se prennent que temporellement. Il n'y a que la génération et la spiration qui soient éternelles. On peut entendre dans les deux sens les mots de *procession* et de *sortie*. Car le Fils procède du Père éternellement en tant que Dieu, et il procède temporellement soit qu'il s'agisse de sa mission visible, comme homme-Dieu, soit qu'il s'agisse de la mission invisible qu'il remplit par son avénement dans chaque fidèle.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire parle de la génération temporelle du Fils, non comme engendré par le Père, mais comme né d'une mère. Ou bien encore on peut dire que ce qui fait que le Fils peut être envoyé c'est qu'il a été engendré de toute éternité (1).

Il faut répondre au *second*, que si une personne divine prend dans un être un nouveau mode d'existence ou que si elle est temporellement possédée par une créature, ce n'est pas qu'il y ait changement dans la Divinité, mais dans la créature. C'est ainsi que Dieu reçoit temporellement le nom de Seigneur en raison du changement de la créature.

Il faut répondre au *troisième*, que la *mission* n'implique pas seulement procession d'un principe, mais qu'elle détermine le terme temporel de la procession. Par conséquent la mission est seulement temporelle, ou bien elle implique une procession éternelle et y ajoute un effet temporel. Car le rapport de la personne divine à son principe ne peut être qu'un rapport éternel. C'est pourquoi on distingue deux sortes de procession, l'une éternelle et l'autre temporelle, non parce qu'elle a avec son principe un double rapport, mais parce qu'elle implique deux sortes de termes, l'un éternel et l'autre temporel.

ARTICLE III. — LA MISSION INVISIBLE DE LA PERSONNE DIVINE A-T-ELLE SEULEMENT POUR BUT LE DON DE LA GRACE SANCTIFIANTE (2) ?

1. Il semble que la mission invisible d'une personne divine n'ait pas seulement pour but le don de la grâce sanctifiante. Car envoyer une personne divine c'est la donner. Donc si une personne divine n'est envoyée que pour opérer le don de cette grâce, il n'est pas nécessaire que la personne divine se donne elle-même, il suffit de ses dons. Ce qui est l'erreur de ceux qui

(1) On trouve aussi dans saint Cyrille (*In Joan.* lib. II, cap. 3) la même manière de parler que dans saint Grégoire; mais ces deux Pères font exception, car tous les autres soutiennent que la mission est temporelle (*Vid.* Petav. lib. VIII, cap. 1, num. 4).

(2) Le onzième concile de Tolède a ainsi déterminé le but de la mission : *Nec enim Spiritus sanctus de Patre procedit in Filio, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia charitas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. Hic ergo Spiritus sanctus missus ab utrisque creditur.*

disent que le Saint-Esprit ne se donne pas, mais qu'on ne reçoit que ses dons.

2. Cette préposition *secundum* (1) indique le rapport d'une cause quelconque. Or, la personne divine est cause que nous possédons le don de la grâce sanctifiante et non réciproquement d'après ces paroles de saint Paul : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné* (*Rom.* v, 5). Donc il n'est pas convenable de dire que le don de la grâce sanctifiante est cause que la personne divine nous est envoyée.

3. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. iv, cap. 20), nous disons que le Fils est envoyé quand notre esprit le perçoit temporellement. Or, nous connaissons le Fils non-seulement par la grâce sanctifiante, mais encore par la grâce gratuitement donnée comme par la foi et par la science. Donc la personne divine n'est pas seulement envoyée pour communiquer la grâce sanctifiante.

4. Raban dit que l'Esprit-Saint a été donné aux apôtres pour qu'ils produisent des miracles. Or, le don des miracles n'est pas le don de la grâce sanctifiante, mais celui de la grâce gratuitement donnée (2). Donc la personne divine n'est pas donnée uniquement dans le but de communiquer la grâce sanctifiante.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. iii, cap. 4) que l'Esprit-Saint procède temporellement pour sanctifier la créature. Or, la mission est une procession temporelle. Par conséquent, puisque la sanctification de la créature n'a lieu que par la grâce sanctifiante, il s'ensuit que la mission de la personne divine ne se fait que par cette même grâce.

CONCLUSION. — La mission invisible d'une personne divine n'a pour but que la grâce sanctifiante qui est tout à la fois donnée et envoyée.

Il faut répondre qu'une personne divine ne peut être envoyée que pour ıvoir dans un être un nouveau mode d'existence, ou qu'elle n'est donnée que pour être reçue par quelqu'un. Or, elle ne peut être en quelqu'un ou reçue par quelqu'un qu'en raison de la grâce sanctifiante. Car il y a un mode général suivant lequel Dieu est dans tous les êtres par son essence, sa puissance t sa présence, comme la cause est dans tous les effets qui participent à sa onté. Indépendamment de ce mode général, il y a un mode spécial qui onvient à la nature raisonnable. Ainsi, on dit que Dieu est dans l'être raionnable comme l'objet connu dans celui qui le connaît, comme l'objet imé dans celui qui l'aime. Et, comme la créature raisonnable s'élève par connaissance et l'amour à Dieu lui-même, on ne dit pas seulement que ieu est en elle suivant ce mode spécial, mais on dit qu'il y habite comme ans son temple (3). Il n'y a donc pas d'autre effet que la grâce sanctifiante ui puisse faire que la personne divine existe d'une nouvelle manière dans ître raisonnable. Par conséquent, la personne divine n'est envoyée et ne océde temporellement qu'en raison de cette grâce. — De même, nous n'aons la possession que des choses dont nous pouvons librement user ou uir. Or, il n'y a que la grâce sanctifiante qui nous mette à même de jouir

1) La proposition est ainsi conçue en latin : rùm missio invisibilis divinæ personæ sit solùm *undum* donum gratiæ gratum facientis.

2) Les théologiens distinguent la grâce sanctinte, qu'ils appellent *gratum faciens*, et la grâce tuitement donnée, *gratis data*. La première celle qui nous justifie et nous sanctifie nousmes; la seconde est celle qui nous met à même sanctifier les autres et de les amener à Dieu. nt Paul énumère les grâces qui furent données dans ce dessein aux apôtres (I. *Cor.* xi). (*Vid.* S. Thomas, 1 a 2e part. quæst. cxi, art. 1 et 4).

(3) Ainsi, comme on le voit, saint Thomas admet la présence substantielle de l'Esprit-Saint dans les fidèles, et il ne croit pas seulement qu'il y soit par ses dons. Ce sentiment est d'ailleurs celui de tous les Pères et de tous les théologiens les plus illustres, dont on peut voir les témoignages dans le P. Petau (Pet. liv. viii, ch. 4, 5, 6 et 7).

de la personne divine. Toutefois en recevant le don de la grâce sanctifiante nous recevons l'Esprit-Saint et il habite en nous. Par conséquent l'Esprit-Saint nous est lui-même donné et envoyé.

Il faut répondre au *premier* argument, que le don de la grâce sanctifiante perfectionne la créature raisonnable au point que non-seulement elle use librement du don créé, mais qu'elle jouit encore de la personne divine elle-même. C'est pourquoi la mission invisible a lieu en raison du don de la grâce sanctifiante, et néanmoins la personne divine se donne elle-même.

Il faut répondre au *second*, que la grâce sanctifiante dispose l'âme à posséder la personne divine, et c'est ce qu'on entend quand on dit que l'Esprit-Saint est donné suivant le don de la grâce. Cependant le don de la grâce lui-même n'en vient pas moins de l'Esprit-Saint, et c'est ce qu'on exprime quand on dit que *la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint*.

Il faut répondre au *troisième*, que si nous pouvons connaître le Fils par d'autres effets, il n'y en a pas d'autres qui puissent le faire habiter en nous et nous en assurer la possession.

Il faut répondre au *quatrième*, que faire des miracles est une manifestation de la grâce sanctifiante, comme le don de prophétie et toute autre grâce gratuitement donnée. Par conséquent, l'Apôtre (I. *Cor.* xii) appelle grâce gratuitement donnée la manifestation de l'Esprit-Saint. Ainsi, on dit que le Saint-Esprit a été donné aux apôtres pour qu'ils fissent des miracles, parce qu'ils ont reçu la grâce sanctifiante avec le signe qui la manifeste. Mais si quelqu'un recevait le signe de la grâce sanctifiante sans cette grâce elle-même, on ne dirait pas simplement qu'il a reçu l'Esprit-Saint; il faudrait ajouter quelque chose qui précisât la pensée. C'est ainsi qu'on dit d'une personne qu'elle a reçu l'esprit prophétique ou l'esprit miraculeux, pour indiquer qu'elle a reçu de l'Esprit-Saint la vertu de prophétiser ou de faire des miracles.

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE QUE LE PÈRE SOIT ENVOYÉ (1)?

1. Il semble qu'il soit convenable que le Père soit envoyé. Car *être envoyée* pour une personne divine, c'est la même chose qu'*être donnée*. Or, le Père se donne lui-même, puisqu'on ne peut le posséder qu'autant qu'il se donne. Donc on peut dire qu'il s'envoie lui-même.

2. La personne divine est envoyée suivant que la grâce habite en nous. Or, par la grâce la Trinité tout entière habite en nous, d'après ces paroles de saint Jean : *Nous irons à lui et nous ferons en lui notre demeure* (Joan. xiv, 23). Donc chacune des personnes divines est envoyée.

3. Ce qui convient à une personne convient à toutes les autres, à l'exception des notions et des personnes. Or, la mission ne signifie ni une personne, ni une notion, puisqu'il n'y a que cinq notions, comme nous l'avons dit (quest. xxxii, art. 3). Donc toutes les personnes peuvent être envoyées.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. ii, cap. 3) qu'il n'y a que le Père dont les Ecritures ne disent point qu'il a été envoyé.

CONCLUSION. — Le Père ne procédant pas d'un autre, on ne dit point qu'il est envoyé, il n'y a que le Fils et le Saint-Esprit qui soient envoyés parce qu'il n'y a qu'eux qui procèdent.

Il faut répondre que la mission implique nécessairement procession, c[ar] nous avons dit (art. 1 et 2) que la mission dans la Trinité se rapportait

(1) On ne lit dans aucun endroit de l'Ecriture que le Père est envoyé ; ce qui, du reste, n'a rien d'étonnant, puisqu'il ne procède pas et que la mission présuppose la procession.

'origine. Par conséquent, le Père ne procédant pas d'un autre, il ne peut ètre d'aucune manière envoyé ; il n'y a que le Fils et le Saint-Esprit qui puissent être envoyés, parce qu'il n'y a qu'eux qui procèdent.

Il faut répondre au *premier* argument, que si le mot *donner* ne signifie que la libre communication de quelqu'un, on peut dire que le Père se donne lui-même, puisqu'il se communique avec libéralité à toutes les créatures pour qu'elles jouissent de lui. Mais s'il implique l'autorité de celui qui donne à l'égard de celui qui est donné, il n'y a que la personne qui procède d'une autre qui puisse être ainsi donnée et envoyée.

Il faut répondre au *second*, que, quoique l'effet de la grâce soit produit par le Père, qui habite en nous par la grâce comme le Fils et le Saint-Esprit, néanmoins, par là même qu'il ne procède pas d'un autre, on ne dit pas qu'il est envoyé (1). C'est la pensée de saint Augustin. Quoique le Père soit connu de tout le monde dans le temps, on ne dit pas qu'il est envoyé parce qu'il n'y a personne de qui il tienne l'être ou de qui il procède.

Il faut répondre au *troisième*, que la mission, en tant qu'elle implique procession de la part de celui qui envoie, renferme dans sa signification une notion, non pas une notion spéciale, mais une notion générale, celle de procéder, qui est commune à deux autres notions.

ARTICLE V. — EST-IL CONVENABLE QUE LE FILS SOIT INVISIBLEMENT ENVOYÉ (2)?

1. Il semble qu'il ne convienne pas au Fils d'être invisiblement envoyé. Car la mission invisible d'une personne divine a pour fin les dons de la grâce. Or, tous les dons de la grâce appartiennent à l'Esprit-Saint, d'après ce mot de l'Apôtre : *C'est un seul et même esprit qui opère tout en nous* (I. *Cor*. XII, 11). Donc il n'y a que l'Esprit-Saint qui soit envoyé invisiblement.

2. La mission de la personne divine a pour fin la grâce sanctifiante. Or, les dons qui appartiennent à la perfection de l'intelligence ne sont pas des dons qui viennent de la grâce sanctifiante, puisqu'on peut les avoir sans la charité, d'après ces paroles de saint Paul : *Quand j'aurais l'esprit de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères et toute science, quand j'aurais assez de foi pour transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien* (I. *Cor*. XIII, 2). Le Fils procédant de l'intellect comme le Verbe, il semble qu'il ne puisse pas être visiblement envoyé.

3. La mission de la personne divine est une espèce de procession, comme nous l'avons dit (art. 4 et art. 1). Or, la procession du Fils est autre que celle du Saint-Esprit. Donc si l'un et l'autre sont envoyés, leur mission doit être différente. D'ailleurs, l'une des deux serait superflue, puisque l'une d'elles suffit à la sanctification des créatures.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit de la sagesse : *Envoyez-la de vos cieux qui sont saints, et du siége de votre grandeur* (*Sap*. IX, 10).

CONCLUSION. — Puisque le Fils et le Saint-Esprit peuvent habiter par la grâce dans l'esprit d'un être raisonnable et qu'ils procèdent d'un autre, ils peuvent donc

(1) Mais on dit qu'il *vient*, car toutes les fois qu'une âme reçoit la grâce sanctifiante la Trinité entière descend en elle : *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (Joan. XIV, 23). *Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo* (I. *Ep*. c. IV, v. 16). Le mot *venir* ne suppose pas procession comme le mot *envoyer;* car une personne peut venir d'elle-même, *à seipsâ*, mais on ne pourrait pas dire qu'elle est envoyée par elle-même.

(2) Nous ne pouvons douter de la mission invisible du Fils, puisque l'Ecriture nous dit expressément dans tous les textes que nous avons cités à l'occasion des articles précédents, qu'il est envoyé pour la sanctification des fidèles, et qu'il produit en eux la grâce qui les rend agréables à Dieu.

être l'un et l'autre invisiblement envoyés, mais le Père ne peut pas l'être quoiqu'il habite en nous par la grâce avec la Trinité tout entière.

Il faut répondre que par la grâce sanctifiante la Trinité entière habite dans notre esprit, suivant ces paroles de saint Jean : *Nous irons à lui et nous ferons en lui notre demeure* (Joan. XIV, 23). Pour qu'une personne divine soit envoyée invisiblement à quelqu'un, il faut que cette personne ait une nouvelle manière d'habiter en nous, et qu'elle procède d'une autre. Or, le Fils et le Saint-Esprit réunissant l'un et l'autre cette double condition, il est donc convenable qu'ils soient tous les deux invisiblement envoyés. Mais quoique le Père habite en nous par la grâce, comme il ne procède pas d'un autre il ne peut être envoyé (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique tous les dons soient comme tels attribués à l'Esprit-Saint, parce qu'il a lui-même la nature du don premier, selon qu'il est amour, comme nous l'avons dit (quest. XXXVIII, art. 1), il y a néanmoins des dons qu'en raison de leur nature on attribue par appropriation au Fils, et ce sont les dons qui se rapportent à l'intellect. La mission du Fils se rapporte donc aussi à ces dons. De là, saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 20) que le Fils est invisiblement envoyé à quelqu'un, lorsqu'il en est connu et goûté.

Il faut répondre au *second*, que la grâce rend l'âme conforme à Dieu. Ainsi, par là même qu'une personne divine est envoyée à quelqu'un par la grâce, il faut que celui qui l'a reçue soit rendu semblable à elle par l'opération de la grâce elle-même. Et comme le Saint-Esprit est amour, l'âme est assimilée à l'Esprit-Saint par le don de la charité. C'est ce qui fait que la mission de l'Esprit-Saint est considérée au point de vue de la charité. Or, le Fils est le Verbe, non pas un verbe quelconque, mais le Verbe qui produit l'amour. C'est la pensée de saint Augustin quand il dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 10) : Le Verbe que nous nous efforçons de faire comprendre est une connaissance unie à l'amour. Le Fils n'est donc pas envoyé dans le but de perfectionner l'intelligence de toutes les manières, mais dans le dessein de la préparer à produire des sentiments d'amour. Comme le dit saint Jean : *Quiconque a écouté mon Père, et a appris, est venu à moi* (Joan. VI, 45). Et dans les Psaumes : *Le feu me consumera dans ma méditation* (*Ps.* XXXVIII, 4). C'est aussi le sens de ces paroles de saint Augustin, que le Fils est envoyé quand il est connu par quelqu'un, et qu'il en est goûté (*percipitur*). Car le mot *percipere* exprime une connaissance expérimentale, et c'est ce qu'on appelle à proprement parler *sagesse*, c'est-à-dire *science pleine de saveur* (2), d'après l'Ecclésiastique lui-même, qui dit que : *La sagesse est ce que l'étymologie de son nom indique* (*Eccl.* VI, 23).

Il faut répondre au *troisième*, que la mission implique l'origine de la personne envoyée et son habitation en nous par la grâce, comme nous venons de le dire (*in corp. art.* et art. 1). Si on parle de la mission quant à l'origine, la mission du Fils est distinguée de celle de l'Esprit-Saint, comme la génération est distinguée de la procession. Mais si on la considère par rapport à l'effet de la grâce, les deux missions sont communes pour la production de la grâce elle-même, mais elles se distinguent dans leurs effets ; l'une a pour objet d'éclairer l'intelligence, et l'autre d'enflammer la volonté (3). Il est par

(1) Il vient de lui-même, comme je l'ai dit (pag. préc., nº 1).

(2) D'après saint Thomas, le mot *sagesse* (*sapientia*) viendrait du mot *sapida scientia*, et signifierait science pleine de saveur. Mais les interprètes ne sont pas d'accord sur l'explication de cette étymologie (Voyez la Bible de Vence).

(3) Cette distinction n'a lieu toutefois qu'à notre point de vue, puisque ces divers attributs ne sont affectés au Fils et au Saint-Esprit que par appropriation.

là même évident qu'une mission ne peut exister sans l'autre, puisque toutes les deux supposent la grâce sanctifiante, et qu'une personne ne se sépare pas de l'autre dans la production de cette grâce.

ARTICLE VI. — LA MISSION INVISIBLE S'ADRESSE-T-ELLE A TOUS CEUX QUI SONT PARTICIPANTS DE LA GRACE (1)?

1. Il semble que la mission invisible ne s'effectue pas pour tous ceux qui sont participants de la grâce. Car les Pères de l'Ancien Testament furent participants de la grâce, et il ne semble pas qu'une mission invisible leur ait été faite, puisque saint Jean dit : *L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié* (Joan. VII, 39). Donc la mission invisible ne s'est pas effectuée pour tous ceux qui ont participé à la grâce.

2. Le progrès dans la vertu ne s'opère que par la grâce. Or, la mission invisible ne semble pas être la cause de ce progrès. Car le progrès dans la vertu semble être continu, puisque toujours la charité augmente ou diminue, et si la mission invisible en était cause elle devrait être continue elle-même. Donc cette mission ne se fait pas pour tous ceux qui participent à la grâce.

3. Le Christ et les bienheureux ont la plénitude de la grâce. Or, il n'y a pas de mission à leur égard. Car la mission s'adresse à ceux qui sont éloignés, et le Christ en tant qu'homme ainsi que les bienheureux sont parfaitement unis à Dieu. Donc la mission invisible n'a pas lieu pour tous ceux qui participent à la grâce.

4. Les sacrements de la loi nouvelle contiennent la grâce. Cependant il n'y a point à leur égard de mission invisible. Donc il n'y a pas de mission invisible à l'égard de toutes les choses qui possèdent la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Car d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4, et lib. XV, cap. 27), la mission invisible a pour fin la sanctification de la créature. Or, toute créature qui a la grâce est sanctifiée. Donc il y a mission invisible pour tous ceux qui sont en cet état.

CONCLUSION. — Il y a mission de la personne divine à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante.

Il faut répondre, comme nous l'avons dit (art. 3, 4 et 5), que la mission implique par sa nature que celui qui est envoyé commence d'être là où il n'était pas s'il s'agit d'une créature, ou qu'il prenne une nouvelle manière d'existence là où il était déjà, s'il s'agit de la mission d'une personne divine. Ainsi à l'égard de celui qui est le but ou le terme de la mission il faut considérer deux choses : premièrement la présence de la grâce qui habite en lui, secondement la régénération qu'elle y opère. Pour tous ceux où l'on remarque ces deux choses il y a une mission invisible.

Il faut répondre au *premier* argument, que la mission invisible a eu lieu envers les Pères de l'Ancien Testament. De là saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 20) que, suivant que le Fils est envoyé invisiblement, il est dans les hommes ou avec les hommes. Or, il a été de cette manière dans les Pères et les prophètes de l'ancienne loi. Et quand on dit que *le Saint-Esprit n'était pas encore donné*, on entend par là qu'il n'était pas donné visiblement, comme au jour de la Pentecôte.

Il faut répondre au *second*, que la mission invisible se fait en raison du progrès dans la vertu ou de l'augmentation de la grâce. De là saint Augustin

(1) L'Apôtre dit (*Rom.* V) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*. Le concile de Tolède ayant décidé que la mission de l'Esprit-Saint avait pour but la sanctification des fidèles, sa décision revient à l'appui du sentiment de saint Thomas (*V.* pag. 385, note 2). Nous citerons aussi le concile d'Orange, tenu sous saint Léon (Vid. can. 7).

dit (*De Trin.* lib. IV, cap. 20) que le Fils est envoyé à chacun, puisque chacun le connaît et le perçoit, autant qu'on peut le connaître et le percevoir en raison de la capacité de celui qui progresse en Dieu ou de la perfection de son âme. Cependant la mission invisible se rapporte particulièrement à cette augmentation de grâce quand une personne passe en progressant à un nouvel acte ou à un nouvel état de grâce, comme il arrive par exemple quand quelqu'un fait des progrès dans la grâce des miracles ou de la prophétie, ou bien encore quand la ferveur de sa charité le porte à s'exposer au martyre, à renoncer à ce qu'il possède ou à entreprendre quelque autre œuvre difficile.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à l'égard des bienheureux la mission invisible s'effectue dès le principe même de leur béatitude. Dans la suite la mission invisible se fait encore pour eux, non dans le but de leur communiquer la grâce, mais pour leur révéler quelques nouveaux mystères que jusqu'alors ils ignoraient. Et il en sera ainsi jusqu'au jour du jugement. Le progrès s'entend ici de la diffusion de la grâce qui s'étend chaque jour à un plus grand nombre d'objets. Pour le Christ la mission invisible s'est faite dès le commencement de sa conception. Elle n'a pas eu lieu ensuite, parce que dès ce moment il a eu la plénitude parfaite de la sagesse et de la grâce.

Il faut répondre au *quatrième*, que la grâce est dans les sacrements de la loi nouvelle d'une manière instrumentale, comme la forme d'un objet d'art est dans les instruments dont l'artiste se sert pour le produire (1). Or, la mission n'a lieu que par rapport au sujet qui en est le terme. Donc une personne divine n'est pas envoyée pour les sacrements, mais pour ceux qui reçoivent par eux la grâce.

ARTICLE VII. — ÉTAIT-IL CONVENABLE QUE L'ESPRIT-SAINT FUT VISIBLEMENT ENVOYÉ (2) ?

1. Il semble qu'il ne convienne pas à l'Esprit-Saint d'être visiblement envoyé. Car on dit que le Fils est moins grand que le Père quand on le considère comme ayant été visiblement envoyé dans le monde. Or, on ne lit nulle part que l'Esprit-Saint soit moins grand que le Père. Donc il n'est pas convenable de dire qu'il a été visiblement envoyé.

2. La mission visible consiste à prendre la forme d'une créature visible, comme le Fils a pris notre chair. Or, l'Esprit-Saint n'a point pris la forme d'une créature visible. Car on ne peut pas dire qu'il soit dans certaines créatures visibles d'une autre manière que dans d'autres, sinon comme signe. C'est ainsi qu'il est dans les sacrements et qu'il a été dans toutes les figures de l'Ancien Testament. Donc il n'est pas envoyé visiblement, ou il faut entendre par sa mission visible sa présence dans les sacrements et les figures.

3. Toute créature visible est un effet qui démontre la Trinité tout entière. Donc l'Esprit-Saint n'est pas plus envoyé par les créatures visibles qu'une autre personne.

4. Le Fils a été visiblement envoyé pour revêtir la plus digne des créatures visibles, c'est-à-dire la nature humaine. Si l'Esprit-Saint est visible-

(1) Cette comparaison exprime le sentiment de saint Thomas sur la manière dont les sacrements produisent la grâce. Il prétend qu'ils la produisent *physicè*, contrairement aux théologiens français, qui, pour la plupart, soutiennent qu'ils la produisent *moraliter*.

(2) La mission visible de l'Esprit-Saint est exprimée dans plusieurs endroits de l'Ecriture. Il descendit sur Notre-Seigneur, au moment de son baptême, en forme de colombe (Matth. III); il descendit sur les apôtres sous la forme d'une langue de feu (Matth. II). Dans la transfiguration, il a pris la forme d'une nuée lumineuse (Matth. XVII). Saint Thomas nous explique dans cet article le sens et la raison de toutes ces apparitions.

ment envoyé, il a donc dû être envoyé pour prendre la forme de quelques créatures raisonnables.

5. Ce que la Divinité opère visiblement, elle le fait par le ministère des anges, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4, 5 et 9). Donc, s'il y a eu des apparitions sous une forme visible, elles ont eu lieu par l'intermédiaire des anges. Par conséquent ce sont les anges qui sont envoyés et non l'Esprit-Saint.

6. Si l'Esprit-Saint est visiblement envoyé, ce n'est que pour manifester son invisible mission, parce que les choses invisibles sont manifestées par les choses visibles. Donc la mission visible n'a pas dû s'effectuer à l'égard de ceux auxquels la mission invisible n'a pas été faite, et tous ceux auxquels l'Esprit-Saint a été invisiblement envoyé dans l'Ancien et le Nouveau Testament ont dû le recevoir visiblement; ce qui est évidemment faux. Donc l'Esprit-Saint n'est pas visiblement envoyé.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans saint Matthieu (III) que l'Esprit-Saint descendit sous la forme d'une colombe sur Notre-Seigneur après qu'il fut baptisé.

CONCLUSION. — Il a été convenable que le Fils et l'Esprit-Saint fussent véritablement envoyés, le Fils comme auteur et l'Esprit-Saint comme marque de la sanctification.

Il faut répondre que Dieu pourvoit à tous les êtres de la manière la plus convenable à leur nature. Or, il est naturel à l'homme d'être conduit par les choses visibles à la connaissance des choses invisibles, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 12). C'est pourquoi il a fallu que les secrets invisibles de Dieu lui fussent manifestés par des choses visibles. Ainsi donc Dieu s'étant montré lui-même, et ayant donné aux hommes une image des processions éternelles des personnes divines par le moyen des créatures visibles, il était convenable qu'il manifestât de la même manière leurs missions invisibles. Toutefois le Fils ne devait pas se manifester comme le Saint-Esprit. Car l'Esprit-Saint procédant comme amour, doit être lui-même le don de la sanctification, tandis que le Fils, qui est le principe de l'Esprit-Saint, doit être l'auteur de cette même sanctification. C'est pourquoi le Fils a été visiblement envoyé comme l'auteur, et l'Esprit-Saint comme la marque ou le signe de la sanctification.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Fils s'est uni à la créature visible dans laquelle il s'est manifesté à nous de manière à ne former avec elle qu'une seule personne, de telle sorte que ce qu'on dit de la créature on puisse aussi le dire du Fils de Dieu. Et c'est quand on le considère sous le rapport de la nature qu'il a prise qu'on dit du Fils qu'il est moins grand que le Père. Or, l'Esprit-Saint ne s'est pas uni à la créature visible dans laquelle il s'est manifesté, de manière à ne former qu'une personne avec elle, de telle façon que le prédicat de la créature lui convienne. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas dire qu'à cause de la créature visible il est moindre que le Père.

Il faut répondre au *second*, que la mission visible de l'Esprit-Saint ne se prend pas pour la vision imaginative qui est la vision prophétique. Car, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. II, cap. 6), la vision prophétique n'a point été produite aux yeux du corps par des formes corporelles, mais elle avait lieu dans l'esprit par les images spirituelles des corps. Ainsi tous ceux qui ont vu l'Esprit-Saint ont vu de leurs yeux la colombe et le feu qui le représentaient. Ces formes n'ont pas été non plus pour l'Esprit-Saint ce que la pierre est pour le Fils quand il est dit : *Le Christ était la pierre.* Cette

pierre était préalablement une créature, et c'est par manière d'action qu'elle a reçu le nom de Christ qu'elle signifiait, tandis que la colombe et le feu ont tout à coup reçu l'être uniquement pour signifier l'avénement de l'Esprit-Saint. Ces signes paraissent néanmoins ressembler à la flamme qui apparut à Moïse dans le buisson ardent, à la colonne qui guidait le peuple dans le désert, aux éclairs et aux tonnerres qui se firent sur le Sinaï quand la loi fut donnée. Car la manifestation sensible de ces prodiges n'eut lieu que pour signifier ou pour prédire quelque chose. Ainsi donc la mission visible de l'Esprit-Saint ne se confond ni avec les visions prophétiques qui frappèrent l'imagination et non les sens, ni avec les signes surnaturels de l'Ancien et du Nouveau Testament qui se composent de choses préexistantes qu'on a employées pour leur donner une signification; si on dit qu'il a été visiblement envoyé, on entend par là qu'il s'est montré dans certaines créatures comme sous des signes produits spécialement pour sa manifestation.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique la Trinité tout entière ait produit ces créatures visibles, néanmoins elles ont été faites dans le but de manifester spécialement telle ou telle personne. Car, comme on donne au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint des noms divins, de même ils ont pu se manifester par des choses diverses quoiqu'il n'y ait entre eux ni séparation, ni diversité.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il a fallu manifester que le Fils était l'auteur de la sanctification, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi il a fallu que la mission visible du Fils se fit au moyen d'une nature raisonnable qui fût elle-même capable d'agir, et qui pût être sanctifiée. Quant à la marque de la sanctification, elle a pu être manifestée par toute autre créature (1). Il n'a pas été non plus nécessaire que la créature visible, formée à ce dessein, fût unie à l'Esprit-Saint de manière à ne produire avec lui qu'une seule personne, parce qu'il ne l'a pas prise pour faire une chose, mais uniquement pour indiquer qu'elle était faite. C'est pourquoi il n'est resté uni avec elle qu'autant de temps qu'il en a fallu à l'Esprit-Saint pour remplir son office.

Il faut répondre au *cinquième*, que ces créatures visibles ont été formées par le ministère des anges, non pour représenter la personne d'un ange, mais la personne de l'Esprit-Saint. L'Esprit-Saint étant dans ces créatures visibles comme l'objet représenté est dans le signe qui le représente, c'est pour ce motif qu'on dit qu'elles servent à la mission visible de l'Esprit-Saint et non à celle de l'ange.

Il faut répondre au *sixième*, qu'il n'est pas nécessaire que la mission invisible soit toujours manifestée par un signe extérieur. Comme le dit saint Paul : *l'Esprit ne se manifeste que dans l'intérêt des autres, c'est-à-dire de l'Eglise* (I. *Cor.* XII, 7). Les signes visibles de cette nature servent à l'affermissement de la foi et à sa propagation. C'est ce qui a été fait principalement par le Christ et par les apôtres, d'après ces autres paroles de saint Paul : *La doctrine ayant été premièrement annoncée par le Seigneur lui-même a été ensuite confirmée parmi nous par ceux qui l'ont entendue de sa propre bouche* (*Hebr.* II, 3). C'est pourquoi l'Esprit-Saint a dû être visiblement envoyé au Christ, aux apôtres et aux premiers saints sur lesquels l'Eglise est pour ainsi dire fondée, pour démontrer par cette mission visible la mission invisible du Christ qui ne datait pas de ce moment, mais qui avait eu lieu dès le commencement de sa conception. Il a été visiblement envoyé au Christ dans

(1) Remarquez cette différence entre la manifestation du Fils et celle de l'Esprit-Saint.

son baptême sous la forme d'une colombe, qui est un animal fécond, pour montrer qu'il y avait dans le Christ le pouvoir de donner la grâce par la régénération spirituelle. C'est pourquoi l'Evangile ajoute : La voix du Père a dit (Matth. III, 17) : *Celui-là est mon Fils bien-aimé*, pour montrer que les autres seraient régénérés à l'image de son Fils unique. Dans la transfiguration il a pris la forme d'une nuée brillante pour montrer la diffusion de sa doctrine. C'est pourquoi il est dit (Matth. XVII, 5) : *Ecoutez-le*. Il a été envoyé aux apôtres sous la forme d'un souffle pour montrer la puissance de leur ministère dans la dispensation des sacrements. De là il leur a été dit (Joan. XX, 12) : *Ceux auxquels vous remettrez les péchés, ils leur seront remis*. Il a pris ensuite la forme de langue de feu pour montrer la charge qu'ils allaient remplir comme docteurs ; aussi est-il dit (*Act.* II, 4) qu'ils commencèrent à parler diverses langues. L'Esprit-Saint n'a pas dû être envoyé visiblement aux Pères de l'Ancien Testament, parce que le Fils devait être visiblement envoyé avant l'Esprit-Saint, puisque l'Esprit-Saint manifeste le Fils, comme le Fils le Père. A la vérité les personnes divines ont apparu visiblement aux patriarches de l'ancienne loi, mais on ne peut appeler ces apparitions des missions visibles, parce qu'elles n'ont pas eu lieu, comme le remarque saint Augustin (*De Trin.* lib. II, cap. 17), pour indiquer que l'une de ces personnes habitait dans quelqu'un par sa grâce, mais pour manifester autre chose.

ARTICLE VIII. — UNE PERSONNE DIVINE PEUT-ELLE ÊTRE ENVOYÉE PAR UNE AUTRE QUE PAR CELLE DONT ELLE PROCÈDE ÉTERNELLEMENT (1)?

1. Il semble qu'une personne divine ne soit envoyée que par celle dont elle procède éternellement. Car, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. ult.), le Père n'est envoyé par personne parce qu'il ne procède de personne. Donc si une personne est envoyée par une autre, c'est qu'elle en procède.

2. Celui qui envoie a autorité sur celui qui est envoyé. Or, à l'égard d'une personne divine il ne peut y avoir d'autre autorité que celle qui résulte de l'origine. Donc il faut que la personne qui est envoyée procède de celle qui envoie.

3. Si une personne divine peut être envoyée par celui dont elle ne procède pas, rien n'empêche de dire que l'Esprit-Saint est donné par l'homme quoiqu'il ne procède pas de lui. Ce qui est contraire au sentiment exprimé par saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, cap. 26). Donc une personne divine n'est jamais envoyée que par celle dont elle procède.

Mais c'est le *contraire*. Car, d'après Isaïe, le Fils est envoyé par l'Esprit-Saint, suivant ces paroles : *Le Seigneur Dieu et son esprit m'a maintenant envoyé* (Is. XLVIII, 16). Or, le Fils ne procède pas de l'Esprit. Donc une personne divine peut être envoyée par celle dont elle ne procède pas.

CONCLUSION. — Si l'on considère la mission d'une personne divine par rapport au principe de sa procession, la personne n'est envoyée que par celle dont elle procède éternellement ; ainsi le Fils est envoyé par le Père, et l'Esprit-Saint par le Père et le Fils.

Il faut répondre qu'on a donné à cette question différentes solutions. Selon les uns la personne n'est envoyée que par celle dont elle procède éternellement (2). Dans ce sentiment on dit que s'il est écrit que le Fils de Dieu a été

(1) Cette question n'est qu'un corollaire de celles qui précèdent, et elle se rattache spécialement à celle où saint Thomas donne la définition de la personne.

(2) Ce sentiment est celui de tous les Pères en général, et ils se fondent dans leur raisonnement sur ce que la mission suppose la procession. Ils entendent du Christ comme homme les passages où il est dit dans l'Ecriture que le Christ a été envoyé par l'Esprit-Saint (*Voyez* à ce sujet le P. Petau, qui a recueilli leurs témoignages).

envoyé par l'Esprit-Saint, il faut entendre ces paroles de la nature humaine, parce que le Christ comme homme a été envoyé par l'Esprit-Saint pour prêcher l'Evangile. D'un autre côté saint Augustin dit (*De Trin.* lib. II, cap. 5) que le Fils est envoyé et par soi et par l'Esprit-Saint, et que réciproquement le Saint-Esprit a été envoyé par soi et par le Fils, voulant signifier par là qu'il n'y a que les personnes procédantes qui puissent être envoyées, mais que chaque personne peut envoyer. — Il y a du vrai dans ces deux sentiments. Car quand on dit qu'une personne est envoyée on désigne par là que cette personne procède d'une autre, et que sa mission a pour but un effet visible ou invisible. Ainsi donc, si on désigne celui qui envoie comme le principe de la personne envoyée, chaque personne n'envoie pas, il n'y a que celle qui est le principe d'une autre. Dans ce sens le Fils n'est envoyé que par le Père et le Saint-Esprit n'est envoyé que par le Père et le Fils. Mais si on regarde la personne qui envoie comme le principe de l'effet qui est le but de la mission (1), la Trinité entière envoie alors la personne envoyée. Mais l'homme ne donne pas pour cela l'Esprit-Saint, parce qu'il ne peut produire l'effet de la grâce. — Par là la solution des objections est évidente (2).

QUESTION XLIV.

DE LA MANIÈRE DONT LES CRÉATURES PROCÈDENT DE DIEU ET DE LA CAUSE PREMIÈRE DE TOUS LES ÊTRES.

Après avoir parlé des personnes divines il nous reste à examiner la procession des créatures. Cette question peut être considérée sous trois aspects. Nous devons traiter 1° de la production des créatures, 2° de leur distinction, 3° de leur conservation et de leur gouvernement. Touchant la première de ces considérations nous avons trois choses à rechercher : 1° quelle est la cause première des êtres ; 2° de quelle manière les créatures procèdent de cette cause ; 3° quel est le principe de leur durée. — A l'égard de la première de ces questions, il y a quatre choses à demander : 1° Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres ? — 2° La matière première a-t-elle été créée par Dieu, ou est-elle un principe qui a contribué comme lui à l'ordre actuel du monde ? — 3° Dieu est-il la cause exemplaire de tous les êtres, ou y a-t-il en dehors de lui d'autres types ? — 4° Dieu est-il la cause finale de toutes choses ?

ARTICLE I. — EST-IL NÉCESSAIRE QUE TOUT ÊTRE AIT ÉTÉ CRÉÉ PAR DIEU (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que tout être ait été créé par Dieu. Car rien n'empêche qu'une chose existe sans ce qui n'est pas de son essence. Ainsi l'homme peut exister sans la blancheur. Or, le rapport de l'effet à la cause ne semble pas être de l'essence des êtres, parce qu'on peut comprendre des êtres sans ce rapport. Ils peuvent donc exister sans lui, et par

(1) Saint Augustin désigne ainsi sous le nom de mission l'effet que la mission embrasse, et c'est dans ce sens qu'il dit que le Fils est envoyé par lui-même (*De Trin.* lib. II, cap. 5). Quant aux Pères qui disent que le Verbe a été envoyé par l'Esprit-Saint, on doit reconnaître que leur manière de parler n'est pas très-exacte. Tel est le langage de saint Ambroise (*De fid.* lib. II, cap. 4. *De Spir. sanct.* lib. III, cap. 1).

(2) Ici se termine le traité de la sainte Trinité. On peut lire sur ce traité : le livre de Tertullien contre Praxéas ; celui de Novatien sur la Trinité ; les livres d'Eusèbe contre Marcel d'Ancyre, les traités dogmatiques de saint Athanase ; les douze livres de la Trinité de saint Hilaire ; les écrits de Victorin et de Phébadius ; le traité de Didyme sur la divinité du Saint-Esprit ; les ouvrages de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse contre Eunomius ; plusieurs discours de saint Grégoire de Nazianze ; les livres de saint Augustin sur la Trinité et son traité contre Maximin Arien ; ceux de saint Fulgence, de Vigile de Tapse et de saint Maxime sur la Trinité. Sur la question de la procession de l'Esprit-Saint on peut lire l'histoire de cette controverse par Pierre Pithou, les Actes du concile de Florence et les traités d'Allatius.

(3) La question de la création, qui n'a été comprise par aucun philosophe ancien, a donné lieu aux hérésies des gnostiques, des manichéens, de Cérinthe, de Saturnin, des albigeois, etc. Toutes ces erreurs trouvent ici leur réfutation.

conséquent rien n'empêche qu'il y ait des êtres qui n'ont pas été créés par Dieu.

2. Un être n'a besoin d'une cause efficiente que pour exister. Par conséquent ce qui ne peut pas ne pas être n'a pas besoin de cause efficiente. Or, il n'y a pas d'être nécessaire qui puisse ne pas être, parce que par là même qu'il est nécessaire qu'il existe, il ne peut pas ne pas être. Donc, puisqu'il y a dans le monde beaucoup d'êtres nécessaires, il semble que tous les êtres n'ont pas été créés par Dieu.

3. Tout ce qui est produit par une cause peut être démontré par cette cause même. Or, dans les mathématiques on ne démontre rien par la cause efficiente (1), comme le dit Aristote (*Met.* lib. III, text. 4). Donc tous les êtres ne procèdent pas de Dieu comme de la cause qui les produit.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Paul a dit (*Rom.* XI, 36) : *Tout est de lui, par lui et en lui.*

CONCLUSION. — Puisque Dieu est l'être subsistant et que cet être est unique, il faut nécessairement que tout être quel qu'il soit procède de lui.

Il faut répondre qu'il est nécessaire que tout être quel qu'il soit procède de Dieu. Car si un être participe de quelque manière à une vertu quelconque, il faut qu'il ait reçu cette vertu de celui qui la possède essentiellement. Ainsi le fer n'est échauffé que par le feu. Or, nous avons prouvé (quest. III, art. 4), en traitant de la simplicité de Dieu, qu'il est l'être subsistant par lui-même. Et plus loin nous avons vu (quest. XI, art. 3 et 4) que l'être qui subsiste par lui-même ne peut se concevoir qu'autant qu'il est un, comme la blancheur, si elle subsistait par elle-même, serait nécessairement une, quoique les applications de cette couleur se multiplient en raison des objets qui la reçoivent. Il faut donc que tous les êtres qui ne sont pas Dieu ne subsistent pas par eux-mêmes et qu'ils reçoivent ce qu'ils possèdent d'être par participation. Et il est nécessaire que tous ces êtres qui sont plus ou moins parfaits en raison de la mesure de cette participation aient pour cause un être premier qui soit souverainement parfait. C'est ce qui a fait dire à Platon qu'il est nécessaire de placer l'unité avant toute multiplicité (2), et à Aristote (*Met.* lib. II, text. 4) que ce qui est l'être absolu et la vérité souveraine est la cause de tout être et de toute vérité ; comme ce qui est chaud par excellence est la cause de toute chaleur.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le rapport de l'effet à la cause n'entre pas dans la définition de l'être qui a été produit par un autre, cependant ce rapport est une conséquence nécessaire des choses qui sont de cette nature. Car par là même qu'un être n'existe que par participation il s'ensuit qu'il a été produit par un autre. Un être de cette nature ne peut donc exister qu'il n'ait été produit, comme l'homme ne peut exister sans avoir la faculté de rire. Mais parce qu'il n'est pas absolument de l'essence de l'être d'être produit par un autre, il y a un être qui est cause sans être effet.

Il faut répondre au *second*, que quelques philosophes frappés de ce raisonnement ont supposé à la vérité que ce qui est nécessaire n'a pas de cause, comme il est dit dans Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 46). Mais la fausseté de ce principe se remarque évidemment dans les sciences de démonstration où des principes nécessaires sont causes de conclusions qui sont nécessaires aussi. C'est pourquoi Aristote dit (*Met.* lib. V, text. 6) qu'il y a

(1) *Causam agentem*, que j'ai traduit par cause efficiente, d'après le contexte, quoique en se reportant au texte d'Aristote on trouve qu'il a voulu dire : qu'on ne démontre rien, dans les sciences mathématiques, au moyen de la cause du mouvement.

(2) Voyez le *Parménide* de Platon.

des choses nécessaires qui ont une cause de leur nécessité. On n'a donc pas seulement besoin de recourir à la cause efficiente parce qu'un effet peut ne pas être, mais parce qu'il ne serait pas si la cause n'existait pas elle-même. Car cette proposition conditionnelle est vraie, soit que l'antécédent et le conséquent soient possibles, soit qu'ils soient impossibles.

Il faut répondre au *troisième*, que les mathématiques sont considérées comme des abstractions de la raison, quoiqu'elles ne soient pas abstraites quant à leur être (1). Car toute chose doit avoir une cause efficiente en raison de ce qu'elle existe. Ainsi quoique les mathématiques aient une cause efficiente, cependant la science ne les considère pas suivant le rapport qu'elles ont avec cette cause; c'est pourquoi dans ces sciences on ne démontre rien par la cause efficiente.

ARTICLE II. — LA MATIÈRE PREMIÈRE A-T-ELLE ÉTÉ CRÉÉE PAR DIEU (2)?

1. Il semble que la matière première n'ait pas été créée par Dieu. Car tout ce qui est créé se compose d'un sujet et de quelque autre chose, d'après Aristote (*Phys.* lib. I, text. 62). Or, la matière première n'a pas de sujet. Donc elle ne peut avoir été créée par Dieu.

2. L'activité et la passivité sont corrélativement opposées l'une à l'autre. Or, comme Dieu est le premier principe actif, de même la matière est le premier principe passif. Donc Dieu et la matière première sont deux principes corrélativement opposés l'un à l'autre, et par conséquent l'un ne procède pas de l'autre.

3. Tout agent produit son semblable. Et comme un agent n'agit qu'autant qu'il est en acte, il s'ensuit que tout ce qu'il fait est de quelque manière en acte. Or, la matière première n'existe qu'en puissance tant qu'elle est à son état primitif. Donc il est contraire à sa nature qu'elle ait été faite ou créée.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Conf.* lib. XII, cap. 7) : Vous avez fait deux choses, Seigneur : l'une est près de vous, c'est l'ange; l'autre est près du néant, c'est la matière première.

CONCLUSION. — Il est nécessaire que la matière première ait été créée par la cause universelle de tous les êtres, qui est Dieu.

Il faut répondre que les philosophes anciens n'ont pénétré dans la connaissance de la vérité que peu à peu et pour ainsi dire à tâtons. Dans le commencement, lorsqu'ils étaient absolument grossiers, ils pensaient qu'il n'y avait pas d'autres êtres que les corps sensibles (3). Ceux d'entre eux qui admettaient dans les corps le mouvement ne le considéraient que d'après quelques accidents. Ils l'expliquaient, par exemple, par la rareté et la densité de la matière, par l'agrégation et la désagrégation des parties (4). Et comme ils supposaient que la substance des corps était elle-même incréée, ils recherchaient les causes de ces changements accidentels et leur assignaient, par exemple, l'amitié, l'antipathie, l'intelligence ou toute autre cause morale (5). Plus tard ils arrivèrent à distinguer rationnellement la

(1) C'est-à-dire que selon qu'elles existent dans la nature des choses elles ont une cause.

(2) On entend par matière première les éléments primordiaux qui entrent dans la composition de chaque être. Elle est susceptible de recevoir tous les genres de substance comme la cire peut recevoir toutes les figures. Parmi les philosophes et les hérétiques, les uns ont dit que la matière était mauvaise et qu'elle venait du mauvais principe; les autres ont prétendu qu'elle était Dieu; ceux-ci ont dit qu'elle était éternelle, ceux-là l'ont mise en lutte avec Dieu.

(3) Les premiers philosophes indiquèrent en effet comme principes des choses les éléments matériels. Ainsi Thalès dit que c'est l'eau, Anaximène l'air, Héraclite le feu, qui est le premier principe des choses.

(4) Saint Thomas fait sans doute allusion au système d'Empédocle dont parlent Diog. Laert. (lib. VIII, seq. 76), et Plutarq. (*De placit. phil.* lib. I, cap. 3).

(5) D'après Empédocle, ce sont en effet l'amour

forme substantielle de la matière qu'ils supposaient incréée; ils reconnurent alors que la transformation a lieu dans les corps suivant leurs formes essentielles. Ils assignèrent donc à ces transformations des causes plus générales qu'elles : ce fut d'après Aristote le cercle oblique (1) (*De Gen.* lib. II, text. 56), et d'après Platon, les idées. Mais il faut observer que la matière est restreinte par la forme à produire une espèce déterminée, comme la substance d'une espèce quelconque est restreinte par l'accident qui lui survient à une certaine manière d'être; c'est ainsi que l'homme est restreint par la qualité de blanc. Aristote et Platon n'ont donc considéré l'un et l'autre l'être qu'à un point de vue particulier, en tant qu'il est tel ou tel être, et c'est pour ce motif qu'ils n'ont assigné aux choses que des causes efficientes particulières (2). Quelques-uns enfin s'élevèrent jusqu'à la considération de l'être en tant qu'être, et ils recherchèrent dès lors non-seulement la cause de telle ou telle chose, mais la cause absolue des êtres. Or, la cause absolue des choses en tant qu'êtres doit être la cause non-seulement des modifications qu'elles reçoivent de leurs formes accidentelles, ainsi que de leurs formes substantielles, mais encore de tout ce qui constitue leur être de quelque manière. C'est pourquoi on est obligé d'admettre que la matière première a été créée par la cause universelle des êtres.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit de faire une chose particulière; ce qui consiste à substituer une forme à une autre, qu'elle soit accidentelle ou substantielle. Mais ici nous parlons des choses suivant qu'elles émanent du principe universel des êtres. La matière est comprise dans cette émanation primitive, tandis qu'elle ne l'est pas dans le genre de formation ou de production dont parle Aristote.

Il faut répondre au *second*, que la passivité est l'effet de l'activité. D'où il est naturel que le principe premier passif soit l'effet du principe premier actif. Car tout ce qui est imparfait a pour cause ce qui est parfait, et c'est pour cela, comme le dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 40), qu'il faut que le principe premier ait une perfection infinie.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison ne prouve pas que la matière n'a pas été créée, mais qu'elle n'a pas été créée sans une forme. Car quoique tout ce qui a été créé soit en acte, ce n'est cependant pas un acte pur. Il faut donc que même ce que l'être a en puissance ait été créé, puisque tout ce qui constitue son être l'a été.

ARTICLE III. — LA CAUSE EXEMPLAIRE EST-ELLE HORS DE DIEU (3)?

1. Il semble que la cause exemplaire soit hors de Dieu. Car l'effet de la cause exemplaire ressemble à l'exemplaire lui-même. Or, les créatures sont loin de ressembler à Dieu. Donc Dieu n'est pas leur cause exemplaire.

2. Tout ce qui existe par participation se ramène à une chose qui existe par elle-même : ainsi ce qui est enflammé se ramène au feu, comme nous l'a-

et la discorde qui ont débrouillé le chaos que formaient primitivement les parcelles primitives des quatre éléments qu'il divinise.

(1) Aristote explique le monde par la corruption et la génération qu'il suppose perpétuelles, et pour expliquer comment les choses vont de l'une à l'autre de ces deux alternatives, il a recours à un double mouvement, et c'est ce double mouvement qu'il appelle le cercle oblique (Voyez ce traité, liv. II, chap. 10. Éd. de Duval).

(2) Ils ne connurent ni l'un ni l'autre le dogme de la création, et c'est pour ce motif qu'à l'exemple de Platon les philosophes grecs ne donnèrent pas à Dieu le titre de *créateur*, mais seulement celui d'*ordonnateur* (*opifex*). La plupart crurent qu'il était seulement l'auteur de la forme et non de la matière.

(3) Cet article est une réfutation de Platon, qui faisait des idées les types des choses, et qui les supposait indépendantes de Dieu. L'Écriture est opposée à ce sentiment (Vid Is. XL; I. *Cor.* II; *Rom.* XI) : *Quis cognovit sensum Domini aut quis consiliarius ejus fuit?... Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.*

vons dit (art. 1). Or, tous les êtres qui tombent sous les sens n'existent que parce qu'ils participent à une espèce quelconque. Car dans les choses sensibles on ne trouve pas seulement ce qui appartient à la nature de l'espèce, mais il y a des principes d'individualité qui s'adjoignent aux principes de l'espèce elle-même. On est donc contraint d'admettre des espèces qui existent par elles-mêmes, comme l'homme absolu (*per se*), le cheval absolu (*per se*), etc. (1). On appelle ces espèces des exemplaires. Par conséquent, il y a en dehors de Dieu des causes exemplaires.

3. Les sciences et les définitions ont pour objet les espèces, non selon qu'elles existent en particulier, parce que la science et la définition ne peuvent avoir pour objet des choses particulières (2). Donc il y a des êtres qui ne sont pas des êtres ou des espèces particulières, et ce sont ces êtres qu'on appelle des exemplaires. Donc il y a en dehors de Dieu, etc.

4. Saint Denis paraît être du même sentiment quand il dit (*De div. nom.* cap. 5) que celui qui a l'être par lui-même a la priorité sur celui qui a la vie par lui-même et sur celui qui a la sagesse par lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Car l'exemplaire est la même chose que l'idée. Or, d'après saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 46), les idées sont les formes principales que l'intelligence divine renferme (3). Donc les exemplaires des choses ne sont pas hors de Dieu.

CONCLUSION. — Puisque c'est à la sagesse divine qu'il appartient de déterminer la forme naturelle des êtres, on doit dire que Dieu est le premier exemplaire de toutes choses.

Il faut répondre que Dieu est la première cause exemplaire de toutes choses. Pour le comprendre clairement, il faut remarquer que pour produire une chose on a besoin nécessairement d'un exemplaire afin de donner à l'effet une forme déterminée. Car un artisan ne peut donner à la matière une forme déterminée que parce qu'il a en vue un type ou un modèle qu'il reproduit, soit que ce modèle existe extérieurement sous ses yeux, soit qu'il l'ait intérieurement conçu dans son esprit. Or, il est évident que ce qui est produit naturellement reçoit une forme déterminée. Il faut donc que la détermination de ces formes remonte à la sagesse divine comme à leur premier principe, puisque c'est elle qui a imaginé l'ordre de l'univers qui consiste dans la distinction des êtres. C'est pourquoi on est obligé de reconnaître que les raisons de toutes choses sont en elle, et que ces raisons sont, comme nous l'avons dit (quest. XV, art. 1), les idées ou les formes exemplaires qui existent dans l'esprit de la Divinité. Et quoique ces formes soient multiples suivant les rapports qu'elles ont avec les choses qu'elles représentent, néanmoins elles ne sont pas en réalité autre chose que l'essence divine, parce que sa ressemblance peut être diversement reproduite par les êtres en raison de la manière dont ils participent à sa nature. Ainsi donc Dieu est le premier exemplaire de toutes choses. On peut aussi dire que dans les créatures il y en a qui servent de types ou de modèles aux autres, parce qu'il y en a qui sont faites à l'image des autres,

(1) Ce raisonnement est celui de Platon, c'est la base de toute sa théorie.

(2) Platon recommandait à ses disciples de ne pas s'inquiéter des termes particuliers, individuels, qui sont au-dessous de l'espèce, parce que ces termes sont infinis et qu'ils ne peuvent être l'objet de la science (*Phéd.* p. 97 et 110; *Répub.* liv. VI, p. 62, trad. de M. Cousin). Aristote dit la même chose du particulier, mais à un autre point de vue (*Dern. analyt.* liv. I, ch. 25).

(3) Saint Augustin avait pris dans la doctrine de Platon ce qu'il y a de bon; saint Thomas s'approprie la philosophie d'Aristote, tout en l'épurant, et comme il suit en même temps saint Augustin, Platon et Aristote trouvent ainsi en lui un génie conciliateur.

soit parce qu'elles sont de la même espèce, soit parce qu'elles les imitent sous certain rapport.

Il faut répondre au *premier* argument, que si les créatures ne peuvent être semblables à Dieu en nature comme des êtres de même espèce, tels que le Fils et le Père, cependant elles peuvent lui ressembler en représentant l'idée qu'il a dans son entendement. C'est ainsi qu'une maison matérielle ressemble à la maison qu'un architecte a conçue dans son esprit.

Il faut répondre au *second*, qu'il est dans la nature de l'homme d'exister matériellement. Par conséquent on ne peut trouver d'homme qui soit sans matière. Ainsi donc quoique tel homme en particulier existe par la participation de l'espèce, cependant on ne peut le ramener à quelque chose qui existe par lui-même dans la même espèce, mais on le rapporte à une espèce supérieure, comme sont les substances séparées. On peut faire le même raisonnement à l'égard de toutes les choses sensibles.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique toute science et toute définition ne porte que sur les êtres, cependant il n'est pas nécessaire que les choses existent en réalité telles qu'elles sont dans notre esprit lorsqu'il les comprend. Car par la vertu de notre intelligence nous abstrayons les espèces universelles des êtres particuliers; il n'est cependant pas nécessaire pour cela que l'universel subsiste en dehors du particulier comme le type ou l'exemplaire des choses particulières.

Il faut répondre au *quatrième*, que saint Denis appelle quelquefois Dieu celui qui a la vie par lui-même, la sagesse par lui-même. Quelquefois il donne ces noms aux choses qui ont reçu de Dieu ces vertus, mais il ne regarde pas la vie absolue, la sagesse absolue, comme des choses subsistantes, tel que d'anciens philosophes l'ont supposé (1).

ARTICLE IV. — DIEU EST-IL LA CAUSE FINALE DE TOUTES CHOSES (2)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas la cause finale de toutes choses. Car il semble qu'il n'y a que l'être qui a besoin d'une fin qui agisse en vue d'elle. Or, Dieu n'a pas besoin d'une fin. Donc il n'est pas possible qu'il agisse pour une fin quelconque.

2. La fin de la génération, la forme de l'être engendré et l'agent ne peuvent se rapporter au même sujet numériquement, d'après Aristote (*Phys.* II, text. 70), parce que la fin de la génération est la forme de l'être engendré. Or, Dieu est l'agent premier de toutes choses. Donc il n'en peut être la cause finale.

3. Tous les êtres recherchent leur fin. Or, tous les êtres ne recherchent pas Dieu, puisque tous ne le connaissent pas. Donc Dieu n'est pas la fin de tous les êtres.

4. La cause finale est la première des causes. Donc si Dieu est cause efficiente et cause finale, il s'ensuit qu'il y a en lui un avant et un après, ce qui est impossible.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit au livre des Proverbes : *que le Seigneur a tout fait pour lui-même* (*Prov.* XVI, 4).

CONCLUSION. — Puisque Dieu est l'agent premier, il est nécessaire qu'il soit aussi la fin première de toutes choses.

Il faut répondre que tout agent agit pour une fin. Autrement son action ne produirait pas plutôt une chose qu'une autre, sinon fortuitement. Or, la

(1) Il évite ainsi ce qu'il y a d'extrême dans le sentiment des platoniciens.

(2) Amaury prétendait que Dieu est la fin de toutes choses, c'est-à-dire que tout vient de lui et que tout retourne en lui, de manière à ne former avec lui qu'un seul et même être. Ce sens, qui est celui de tous les panthéistes, se trouve ici écarté par saint Thomas.

fin de l'agent est toujours la même que celle du patient (1), mais le rapport diffère. Car l'effet que l'agent veut imprimer est le même que celui que le patient veut recevoir. A la vérité il y a des êtres qui sont tout à la fois agents et patients, mais ce sont des êtres imparfaits qui tout en agissant se proposent d'acquérir quelque chose. L'agent premier qui est purement actif n'agit pas en vue d'acquérir une fin quelconque, il n'a d'autre intention que de communiquer sa perfection qui est sa bonté (2). Chaque créature se propose aussi d'arriver à la perfection de sa nature qui est l'image de la perfection et de la bonté de Dieu. Ainsi donc la bonté divine est la fin de toutes choses.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a qu'un agent imparfait qui agisse parce qu'il a besoin de quelque chose, et qu'il est alors dans la nature de cet agent d'agir et de pâtir tout à la fois, mais qu'il n'en peut être ainsi de Dieu. Il est le seul de tous les êtres qui soit souverainement libéral, parce qu'il n'agit point pour son utilité, mais uniquement par bonté.

Il faut répondre au *second*, que la forme de l'être engendré n'est la fin de la génération qu'autant qu'elle est la ressemblance de la forme de celui qui engendre, parce que celui qui engendre tend toujours à communiquer sa forme. Autrement la forme de l'être engendré serait plus noble que celui qui engendre, puisque la fin est plus noble que les moyens.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les êtres recherchent Dieu comme leur fin, en recherchant tout ce qui est bon, soit par l'appétit intelligentiel, soit par l'appétit sensitif, soit par l'appétit naturel qui est dépourvu de connaissance (3). Car il n'y a de bon et de digne d'être recherché que ce qui participe à la ressemblance de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que Dieu étant la cause efficiente, exemplaire et finale de toutes choses et la matière première ayant été créée par lui, il s'ensuit qu'il est en réalité le principe unique de tout ce qui existe. Mais rien n'empêche qu'en lui nous ne distinguions rationnellement beaucoup de choses dont l'une est, dans l'ordre de nos connaissances, antérieure aux autres (4).

QUESTION XLV.

DE LA MANIÈRE DONT LES CHOSES ÉMANENT DU PREMIER PRINCIPE.

Nous avons maintenant à examiner la manière dont les choses émanent du premier principe, c'est-à-dire la création. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la création ? — 2° Dieu peut-il créer quelque chose ? — 3° La création est-elle quelque chose dans la créature ? — 4° Quels sont les êtres qui peuvent être créés ? — 5° N'y a-t-il que Dieu qui soit créateur ? — 6° Créer est-ce une chose commune à la Trinité tout entière, ou si elle est propre à une personne ? — 7° Y a-t-il dans les créatures un vestige quelconque de la Trinité ? — 8° Y a-t-il création dans les œuvres de la nature et de l'art ?

ARTICLE I. — CRÉER EST-CE FAIRE QUELQUE CHOSE DE RIEN (5)?

1. Il semble que créer ne soit pas faire quelque chose de rien. Car saint

(1) Agir et pâtir, activité et passivité, ce sont des termes corrélatifs, et c'est dans le même sens qu'il faut entendre ici l'*agent* et le *patient*.

(2) Ainsi la fin que Dieu se propose n'est pas extrinsèque ou distincte de lui, mais elle est intrinsèque. C'est sa bonté, et sa bonté est son essence. Cajétan, les théologiens de Salamanque, Sylvius et une foule d'autres théologiens sont du sentiment de saint Thomas

(3) Cet appétit naturel n'est rien autre chose que les lois auxquelles obéissent tous les êtres physiques qui n'ont pas de connaissance.

(4) Dans l'article précédent, saint Thomas redressait les erreurs de Platon sur les idées ; ici il redresse la théorie d'Aristote sur la cause finale, parce que le Dieu d'Aristote, bien qu'il soit le principe et la fin de toutes choses, n'est ni omniscient, ni tout-puissant (Voy. la *Mét.* d'Aristote)

(5) *Ex nihilo nihil fit* ; tel est l'axiome qu'in-

Augustin dit contre un ennemi de la loi et des prophètes : Faire, c'est produire ce qui n'existait point du tout ; mais créer, c'est établir quelque chose en le tirant de ce qui était déjà (lib. I, cap. 23, ant. med.).

2. La noblesse de l'action et du mouvement se prend des termes auxquels l'action et le mouvement se rapportent. Ainsi l'action qui va du bien au bien, de l'être à l'être, est plus noble que celle qui va du néant à l'être. Or, la création semble être la plus noble des actions, et la première entre toutes. Donc elle ne consiste pas à faire passer une chose du néant à l'être, mais plutôt de l'être à l'être.

3. Cette préposition (*ex*) implique le rapport d'une cause quelconque et surtout d'une cause matérielle ; comme quand nous disons qu'une statue est faite d'airain (*ex ære*). Or, le néant n'est pas la matière de l'être et n'en est d'aucune sorte la cause. Donc créer, ce n'est pas faire quelque chose de rien (*ex nihilo*).

Mais c'est le *contraire*. Car sur ces paroles de la Genèse (*Gen.* I) : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, la glose dit que créer, c'est faire quelque chose de rien.

CONCLUSION. — Créer c'est faire quelque chose de rien.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 2), il ne faut pas seulement considérer l'émanation d'un être particulier, d'un autre être particulier qui le produit, mais il faut encore considérer l'émanation de l'être tout entier de la cause universelle qui est Dieu. Et c'est cette dernière émanation que nous désignons par le mot de *création*. Or, ce qui procède par émanation particulière ne peut être antérieur à cette émanation. Ainsi quand l'homme est engendré, il ne préexistait pas comme homme à l'acte de la génération ; mais de non-homme qu'il était il est devenu homme, comme de non-blanc on devient blanc. De là si on considère comment tout l'être dans son universalité émane du premier principe, il est impossible de supposer quelque chose qui soit antérieur à cette émanation. Or, le néant est la même chose que la négation de l'être. Donc comme la génération de l'homme se fait du non-être qui dans ce cas est le non-homme, de même la création qui est l'émanation de tout l'être universel se fait du non-être qui est le néant.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin prend ici le mot *création* équivoquement ; il entend par création le perfectionnement d'un être qui a reçu une forme nouvelle, comme quand on dit de quelqu'un qu'il vient d'être créé évêque. Il ne s'agit donc pas là de la création telle que nous l'entendons.

Il faut répondre au *second*, que les mutations des êtres tirent leur dignité et leur caractère non du terme qui est leur point de départ, mais de celui qui est leur but. Par conséquent une mutation est d'autant plus parfaite et plus élevée, que le terme auquel elle tend est lui-même plus noble et plus élevé, quelle que soit l'imperfection du terme opposé d'où l'être est parti. Ainsi la génération est absolument plus noble et plus élevée que l'altération, parce que la forme substantielle est plus noble que la forme accidentelle, bien que la privation de la forme substantielle, qui est le point de départ de la génération, soit plus imparfaite que l'existence de cette forme qui est le point de départ de l'altération. Pour la même raison la création est plus parfaite et plus élevée que la génération et l'altération, parce qu'elle a pour but la

...quent tous ceux qui ont nié la création. De ce nombre sont les stoïciens, les épicuriens, et en général tous les philosophes anciens. Averroës, ...azel, Varini et tous les panthéistes, ainsi que les matérialistes, ont attaqué la même vérité. Saint Thomas s'élève surtout contre Averroës, qu'il réfute spécialement dans sa Somme (*cont. Gentes*) (lib. II, cap. 16 et suiv.).

production de la substance tout entière de l'être, quoique son point de départ soit le néant absolu.

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit que quelque chose est fait de rien (*ex nihilo*), cette préposition *ex* ne désigne pas la cause matérielle, mais seulement l'ordre, comme quand on dit : *Que du matin se fait le midi*, ce qui signifie qu'après le matin arrive le midi (1). Mais il faut savoir que cette préposition *ex* peut renfermer la négation comprise dans le mot *néant* (*nihil*), ou être renfermée par cette négation même. Si on l'entend de la première manière, l'ordre est affirmé et l'on montre que ce qui est a succédé à ce qui n'était pas précédemment. Mais si la négation comprend la préposition, l'ordre est alors nié, et les mots faire de rien (*fit ex nihilo*) signifient ce qui n'est pas fait de quelque chose : comme si l'on disait de quelqu'un qu'il ne parle de rien parce qu'il ne parle pas de quelque chose. Quand on dit qu'une chose est faite de rien, cette proposition est vraie dans les deux sens. Mais dans le premier la préposition *ex* implique l'ordre, comme nous l'avons dit au commencement de cette réponse ; dans le second elle implique le rapport de la cause matérielle que l'on nie (2).

ARTICLE II. — DIEU PEUT-IL CRÉER QUELQUE CHOSE (3)?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas créer quelque chose. Car, d'après Aristote (*Phys.* lib. I, text. 34), les philosophes anciens ont admis comme un principe général que *de rien, rien ne se fait*. Or, la puissance de Dieu ne va pas à contredire les premiers principes ; par exemple, il ne peut pas faire que le tout ne soit pas plus grand que la partie, ou que l'affirmation et la négation soient vraies l'une et l'autre à la fois. Donc Dieu ne peut pas faire quelque chose de rien, il ne peut par conséquent pas créer.

2. Si créer est faire quelque chose de rien, être créé c'est être fait quelque chose ; mais être fait c'est être changé. Donc la création est une mutation. Or, toute mutation suppose un sujet quelconque, comme on le voit par la définition du mouvement. Car le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance (4). Donc il est impossible à Dieu de faire quelque chose de rien.

3. Il est nécessaire que ce qui a été fait se soit fait un jour, mais on ne peut pas dire que ce qui est créé se soit fait et ait été fait en même temps ; car ce qui se fait n'existe pas encore, tandis que ce qui a été fait existe déjà, et ce serait dire par conséquent que la même chose était et n'était pas. Donc il faut toujours qu'une chose soit faite avant d'avoir été faite, ce qui ne peut arriver, s'il n'y a pas préalablement un sujet qui serve de base à la production de l'être. Donc il est impossible qu'une chose soit faite de rien.

4. On ne peut franchir une distance infinie. Or, il y a une distance infinie entre l'être et le néant. Donc il n'est pas possible que de rien on fasse quelque chose.

Mais c'est le *contraire*. Car à propos de ces paroles de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, la glose dit que créer c'est de rien faire quelque chose.

CONCLUSION. — Puisque dans l'universalité des êtres il n'y en a point que Dieu n'ait produit, non-seulement il est possible, mais il est nécessaire qu'il ait tout créé.

(1) *Ex manè fit meridies.*

(2) Saint Thomas justifie ainsi sous tous les rapports cette expression que la tradition a consacrée.

(3) *In principio Deus creavit cœlum et terram* (*Gen.* I). L'Eglise a fait entrer le mot créateur dans toutes ses professions de foi : *Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ*, et par le mot *créer* elle entend faire de rien. Tous les Pères sont unanimes sur ce point, et saint Epiphane, Philastre, saint Augustin, placent au nombre des hérésies le sentiment contraire.

(4) Cette définition est celle d'Aristote (*Phys* lib. III, text. 6).

Il faut répondre que non-seulement il n'est pas impossible à Dieu de créer quelque chose, mais qu'il est même nécessaire que tout soit créé par lui. C'est du moins ce qui résulte de ce que nous avons dit précédemment (quest. préc. art. 1). Car quiconque fait une chose d'une autre, celle qu'il emploie est antérieure à son action et n'est pas produite par elle. C'est ainsi qu'un artisan se sert des choses que la nature lui fournit, telles que le bois et l'airain; ce n'est pas son art qui donne l'être à ces objets, mais c'est la nature qui les produit. Encore la nature ne les produit que quant à la forme, car l'action de la nature présuppose la matière existante. Si Dieu n'agissait qu'en mettant en œuvre ce qui existait déjà, il s'ensuivrait qu'il ne serait pas lui-même cause de ce qui préexisterait antérieurement à son action. Or, nous avons prouvé que dans les êtres rien ne peut exister qu'il ne vienne de Dieu qui est la cause universelle de tout ce qui est. Par conséquent on est forcé de dire que Dieu fait passer les choses du néant à l'être.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anciens philosophes, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2), n'ont considéré que l'émanation des effets particuliers des causes particulières qui supposent nécessairement quelque chose d'antérieur à leur action. C'est ce qui leur avait fait admettre comme un axiome cette maxime que *de rien, rien ne se fait*; mais ce principe n'est pas applicable à l'émanation première du principe universel des êtres.

Il faut répondre au *second*, que la création n'est une mutation que d'après notre manière de comprendre. Car il est de l'essence de la mutation, que la même chose soit maintenant autrement qu'elle n'était auparavant. Ainsi tantôt c'est le même être en acte qui est maintenant autrement qu'auparavant, comme dans les mouvements qui s'apprécient d'après la quantité et la qualité. Tantôt c'est le même être en puissance, comme il arrive dans une mutation substantielle dont le sujet est la matière. Mais dans la création qui produit la substance totale de l'être, il n'est pas possible que la chose soit alors autrement qu'elle n'était auparavant, ou du moins il ne peut en être ainsi que dans notre esprit, comme quand nous nous représentons qu'une chose qui n'existait point du tout auparavant a ensuite existé. Mais puisque l'action et la passion s'unissent ensemble pour former la substance du mouvement et qu'elles ne diffèrent que suivant la diversité de leur rapport, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 20), il faut, si l'on fait abstraction du mouvement, qu'il ne reste plus qu'une diversité de rapports entre le créateur et la créature. Or, comme nous exprimons les choses telles que nous les comprenons, ainsi que nous l'avons dit (quest. XIII, art. 1), nous parlons de la création de la même manière que du changement. C'est pour cela qu'on dit que créer, c'est faire quelque chose de rien. Les mots *faire* et *être fait* conviennent néanmoins beaucoup mieux que les mots *changer* et *être changé*, parce que *faire* et *être fait* impliquent le rapport de la cause à l'effet, et de l'effet à la cause, mais ils n'expriment le changement que par voie de conséquence (1).

Il faut répondre au *troisième*, que pour les choses qui se font sans mouvement, être fait et avoir été fait est une seule et même chose, soit que la production de l'effet soit le terme du mouvement, comme l'illumination

(1) Ainsi, après tout changement, la chose qui était en acte ou en puissance se trouve dans un autre état qu'elle n'était auparavant; mais il n'en est pas de même dans la création. La chose ne peut être autre que selon notre manière de voir. C'est pourquoi la création n'est qu'un rapport entre celui qui crée et la chose créée; mais nous exprimons ce rapport par un terme qui désigne le changement.

(car une chose est et a été illuminée en même temps (1), soit qu'elle ne soit pas le terme du mouvement; ainsi le Verbe est et a été formé en même temps dans le cœur. Dans ces circonstances ce qui est fait existe du moment où l'on dit que c'est fait, mais on indique par là que la chose vient d'un autre, et qu'auparavant elle n'existait pas. Par conséquent puisque la création a lieu sans mouvement, être créé et avoir été créé sont deux choses simultanées. Ainsi donc la création ayant lieu sans mouvement, on peut dire en même temps de la même chose qu'elle est et qu'elle a été créée.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette objection repose sur une fausse imagination parce qu'elle suppose qu'il y a entre le néant et l'être un milieu infini. Ce qui est évidemment faux. La cause de cette erreur, c'est que la création dans notre langage est représentée comme un changement qui existe entre deux termes (2).

ARTICLE III. — LA CRÉATION EST-ELLE QUELQUE CHOSE DANS LA CRÉATURE (3)?

1. Il semble que la création ne soit pas quelque chose dans la créature. Car comme la création prise au passif s'attribue à la créature, de même la création prise à l'actif s'attribue au créateur. Or, la création active n'est pas quelque chose dans le créateur, parce que si elle était quelque chose il s'en-suivrait qu'il y a en Dieu quelque chose de temporel. Donc la création passive n'est pas non plus quelque chose dans la créature.

2. Ce qui tient le milieu entre le créateur et la créature n'est rien. Or, la création est comme le milieu entre l'un et l'autre. Car elle n'est pas le créateur, puisqu'elle n'est pas éternelle; et elle n'est pas la créature, parce qu'il faudrait alors admettre une autre création qui serait cause de la première, et cela indéfiniment. La création n'est donc pas quelque chose dans la créature.

3. Si la création est quelque chose de plus que la substance créée, il faut que ce soit un de ses accidents. Or, tout accident existe dans un sujet. La créature serait donc le sujet de la création et elle en serait tout à la fois le terme, ce qui est impossible. Car le sujet est avant l'accident et le conserve, tandis que le terme est postérieur à l'action et à la passion, de telle sorte que du moment où le terme se produit, l'action et la passion cessent. Donc la création elle-même n'est rien.

Mais c'est le *contraire*. C'est une œuvre plus grande de produire la substance totale d'une chose que sa forme substantielle ou accidentelle. Or, la génération absolue ou relative qui produit la forme substantielle des êtres ou leur forme accidentelle est quelque chose dans l'être engendré. Donc à plus forte raison la création qui produit la substance totale de l'être doit-elle être quelque chose dans ce qui est créé.

CONCLUSION. — La création n'est dans la créature que le rapport qu'elle a avec son créateur, comme avec son principe.

Il faut répondre que la création ne pose dans la créature qu'un rapport, parce que ce qui est créé n'est le produit ni du mouvement, ni du changement. Car ce qui est produit par le mouvement ou le changement se fait toujours de quelque chose qui préexistait. C'est ce qui arrive dans la production particulière de certains êtres. Mais il ne peut en être ainsi de la production de l'univers par la cause générale de tous les êtres qui est Dieu.

(1) On croyait alors que la lumière était instantanée.

(2) Saint Thomas ne nie pas dans cette réponse qu'il y ait une distance infinie entre l'être et le non-être, mais il ne veut pas qu'on considère cette distance comme quelque chose de positif, et qu'on se représente la création comme un mouvement qui va d'un terme à un autre. Voy. l'art. 5 où il démontre qu'il n'y a que Dieu qui puisse créer.

(3) Cet article attaque spécialement l'erreur des arnaudistes, qui faisaient de la création quelque chose d'intermédiaire entre Dieu et les créatures, se fondant principalement sur le raisonnement que saint Thomas rapporte dans la seconde objection.

Dieu en créant produit toutes choses sans mouvement, et quand on abstrait de l'activité et de la passivité le mouvement il ne reste plus, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), que la relation. Par conséquent la création dans la créature n'est rien autre chose que le rapport de celle-ci au créateur comme au principe de son être. C'est ainsi que dans la passion qui existe avec mouvement il y a relation au principe du mouvement lui-même (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la création, prise à l'actif, signifie l'action divine, qui est son essence, avec un rapport à la créature. Or, la relation de Dieu à la créature n'est pas réelle, mais seulement rationnelle, tandis que la relation de la créature à Dieu est réelle (2), comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 7) en traitant des noms divins.

Il faut répondre au *second*, que le mot *création* ayant la signification du mot *mutation*, comme la mutation est quelque chose d'intermédiaire entre le moteur et celui qui est mû, de même on prend la création pour quelque chose d'intermédiaire entre le créateur et la créature. Néanmoins la création, prise passivement, est dans la créature et elle est une créature. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle soit créée par une autre création. Car puisque les relations, par là même qu'elles existent, se rapportent à quelque chose, elles n'ont pas besoin d'autres relations pour se rapporter à leur terme, elles s'y rapportent par elles-mêmes, comme nous l'avons dit (quest. XLII, art. 1 ad 4) en traitant de l'égalité des personnes.

Il faut répondre au *troisième*, que la créature est le terme de la création quand on donne au mot *création* la signification du mot *changement*. Mais en tant que relation la créature est son sujet, et celle-ci a sur elle la priorité comme le sujet sur l'accident. Mais la création a la priorité du côté de l'objet, parce que sous ce rapport elle est le principe de la créature. Il ne faut cependant pas que tant que la créature existe on dise qu'elle est créée, parce que la création implique de la créature au créateur un rapport qui a une certaine nouveauté ou commencement (3).

ARTICLE IV. — LE PROPRE DES ÊTRES COMPOSÉS ET SUBSISTANTS EST-IL D'ÊTRE CRÉÉ (4)?

1. Il semble qu'être créé ne soit pas le propre des êtres composés et subsistants. Car il est dit au livre *des Causes* (prop. 4) : La première des créatures est l'être. Or, l'être d'une créature n'est pas subsistant. Donc la création n'est pas propre à l'être subsistant et composé.

2. Ce qui est créé est fait de rien. Or, les êtres composés ne sont pas faits de rien, mais des parties dont ils se composent. Donc les êtres composés ne peuvent être créés.

3. Ce que la seconde émanation suppose est le produit propre de la première; ainsi une chose naturelle est produite par la génération de la nature que l'art suppose (5). Or, ce que la génération naturelle suppose, c'est la matière. Donc la matière est ce qui est créé, à proprement parler, et ce n'est pas l'être composé.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit au commencement de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. Or, le ciel et la terre sont des êtres composés et subsistants. Donc le propre de ces êtres est d'avoir été créés.

(1) Cet article n'est par conséquent que le corollaire de la question précédente.

(2) C'est ainsi que la création met quelque chose dans la créature quoiqu'elle ne mette rien dans le créateur.

(3) De là vient que tout ce qui a l'être ne peut être dit créé, à proprement parler, s'il ne sort du néant.

(4) Cet article purement philosophique a pour objet de faire ressortir la différence qu'il y a entre la substance et l'accident.

(5) C'est ce qui fait dire à Aristote que l'art imite la nature (*Phys.* liv. II, text. 22).

CONCLUSION. — Les choses qui subsistent dans leur être ont été créées, à proprement parler; les autres ont été concréées, c'est-à-dire créées avec elles.

Il faut répondre qu'être créé c'est être fait, comme nous l'avons dit (art. préc.); être fait c'est recevoir l'être. Par conséquent il n'y a que les êtres qui peuvent exister, qui puissent être faits ou créés. Or, toutes les subsistances peuvent réellement recevoir l'être, qu'elles soient simples comme les substances séparées ou qu'elles soient composées comme les substances matérielles. Car l'être convient, à proprement parler, aux choses qui existent et qui subsistent en elles-mêmes. On ne donne pas le nom d'êtres aux formes, aux accidents et aux autres choses semblables, comme s'ils existaient eux-mêmes, mais parce qu'ils n'existent que par leur suppôt on ne leur donne ce nom que relativement au suppôt lui-même. Ainsi on dit de la blancheur qu'elle est un être dans le sens que le sujet auquel elle s'attache est blanc. De là, d'après Aristote (*Met.* lib. VII, text. 2), l'accident est de l'être plutôt qu'il n'est l'être lui-même (1). Ainsi donc les accidents, les formes et toutes les autres choses de cette nature, qui ne subsistent pas, sont plutôt des êtres coexistants que des êtres réels, et pour ce motif on doit dire qu'ils ont été concréés, c'est-à-dire créés avec les êtres plutôt que créés. Il n'y a à proprement parler que les substances qui aient été créées.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit que la première des choses créées c'est l'être, le mot *être* ne désigne pas une substance créée, mais il exprime la raison propre de l'objet de la création. Car on dit d'une chose qu'elle est créée par là même qu'elle est un être, mais on ne dit pas qu'elle est créée parce qu'elle est tel ou tel être en particulier, puisque la création est l'émanation de la totalité de l'être de la cause universelle, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 1). On emploie une locution analogue quand on dit que la première des choses visibles c'est la couleur, quoique ce qui tombe, à proprement parler, sous la vue soit un objet coloré (2).

Il faut répondre au *second*, que le mot *création* ne signifie pas la formation d'un être composé d'après des principes ou des éléments préexistants. Mais on dit que l'être composé est créé dans le sens qu'il a reçu l'être avec tous ses éléments constitutifs et qu'il a été tiré avec eux du néant.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison-là ne prouve pas que la matière seule est créée, mais que la matière n'existe que par l'effet de la création. Car la création est la production de tout l'être dans son universalité et n'est pas la production exclusive de la matière.

ARTICLE V. — N'Y A-T-IL QUE DIEU QUI PUISSE CRÉER (3)?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas qu'à Dieu de créer. Car, d'après Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 34), le parfait est ce qui peut produire son semblable. Or, les créatures immatérielles sont plus parfaites que les créatures matérielles qui produisent leur semblable. Car le feu engendre le feu, l'homme engendre l'homme. Donc la substance immatérielle peut produire

(1) C'est ce qui ressort de ce que dit Aristote de la substance, au commencement du VIIe livre de sa Métaphysique. Cependant sa pensée n'a pas la précision que lui donne saint Thomas.

(2) Mais quand on demande quelles sont les choses qui sont créées, à proprement parler, on fait une autre question et on peut répondre que ce sont les substances pour les raisons qui sont exposées dans le corps de cet article.

(2) D'après l'Écriture et les conciles, Dieu est le principe de tous les êtres. Nous ne citerons que les paroles du concile de Latran, sous Innocent III : *Deus est unum universorum principium visibilium et invisibilium qui ab initio temporis utramque simul ex nihilo condidit naturam spiritualem et corporalem.* Les manichéens ont nié cette vérité en admettant deux principes, les gnostiques l'ont attaquée en prétendant que le monde était l'œuvre d'une puissance inférieure à Dieu.

une substance semblable à elle. Et comme une substance immatérielle ne peut être produite que par la création, puisqu'elle n'a pas en elle de matière pour faire une autre substance, il s'ensuit qu'il y a des créatures qui peuvent créer.

2. Plus la chose que l'on fait offre de résistance et plus il faut que celui qui la fait déploie de puissance. Or, le contraire offre plus de résistance que le néant. Donc il faut déployer plus de puissance pour faire quelque chose d'un contraire (ce que fait pourtant la créature) que pour faire quelque chose de rien. Donc à plus forte raison la créature peut-elle créer ou faire quelque chose de rien.

3. La puissance de celui qui fait une chose a pour mesure la chose même qu'il a faite. Or, l'être créé est fini, comme nous l'avons dit en traitant de l'infinité de Dieu (quest. vii, art. 2, 3 et 4). Donc pour créer un être on n'a besoin que d'une puissance finie. Et comme il n'est pas contraire à la nature de la créature d'avoir une puissance finie, il s'ensuit qu'il ne lui est pas impossible de créer.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. iii, cap. 8) que ni les bons, ni les mauvais anges ne peuvent créer quelque chose; par conséquent les autres créatures le peuvent encore beaucoup moins.

CONCLUSION. — Puisque l'être lui-même qui est l'effet le plus universel est le terme de la création, il n'appartient de créer qu'à Dieu qui est la cause première et la plus universelle.

Il faut répondre qu'au premier aspect on voit assez, d'après ce que nous avons dit précédemment (art. 1 huj. quæst.), que la création ne peut être que l'action de Dieu. Car il faut que les effets les plus universels soient rapportés aux causes les plus universelles et les plus élevées. Or, entre tous les effets, le plus universel c'est l'être même. Il faut donc que cet effet soit propre à la cause première et universelle qui est Dieu. Aussi il est dit dans le livre *des Causes* (prop. 3) qu'il n'y a pas d'intelligence, ni d'esprit assez élevé pour donner l'être s'il n'est aidé par l'opération divine elle-même. Or, produire l'être d'une manière absolue et non produire tel ou tel être est ce qui constitue l'essence même de la création. D'où il est évident que la création est un acte propre à Dieu seul. — Mais il peut se faire qu'un être produise un acte propre à un autre, non par sa puissance à lui, mais en devenant son instrument et en agissant par la puissance qu'il en aurait reçue. C'est ainsi que l'air a la propriété d'échauffer et de brûler par la vertu du feu. En s'appuyant sur ces principes il y a des philosophes qui ont pensé que bien que la création soit l'action propre de la cause universelle, cependant une des causes inférieures pourrait créer en agissant par la vertu de la cause première (1). Avicenne est parti de là pour supposer que la première intelligence créée par Dieu a créé une seconde intelligence qui vient après elle, que celle-ci a créé la substance de l'univers et son âme, et que cette dernière qu'il appelle l'intelligence du monde crée la matière inférieure des corps. Le Maître des sentences a dit aussi (dist. v, sent. 4) que Dieu peut donner à la créature le pouvoir de créer, mais de telle sorte que cette créature n'agisse que comme son ministre et non de son autorité propre (2). Mais il ne peut en être ainsi, parce que la cause

(1) Le système d'Avicenne que saint Thomas combat ici tout particulièrement, se rapproche de celui des gnostiques, et par conséquent du système des alexandrins.

(2) Ce sentiment de Pierre Lombard est rejeté par la grande majorité des théologiens, mais ils sont partagés entre eux sur cette autre question, à savoir si Dieu peut se servir d'une créature comme d'un instrument moral; c'est-à-dire si une créature peut être la cause occasionnelle

seconde instrumentale ne peut participer à l'action de la cause supérieure, si elle n'a en elle-même une vertu propre qui la dispose et qui la rende apte à produire l'effet voulu par l'agent principal. Car si elle n'agissait pas suivant la vertu ou la disposition qui lui est propre il serait inutile de l'employer. On n'aurait pas besoin non plus de choisir des instruments en rapport avec le but qu'on se propose. Ainsi nous voyons que la hache en fendant le bois, propriété qu'elle tient de sa forme, produit un escabeau qui est l'effet ou l'œuvre propre de l'agent principal qui l'a employée. Or, l'effet propre de Dieu qui crée est ce qui est antérieur à toutes les autres choses, c'est l'être absolu. Il ne peut pas par conséquent disposer un être ou se servir de lui comme d'un instrument pour produire cet effet, puisque la création ne résulte pas d'éléments préexistants qui pourraient être ensuite disposés ou préparés à l'aide d'une cause instrumentale. Il est donc impossible qu'une créature crée soit par sa vertu propre, soit comme instrument ou comme ministre de Dieu. Cette impossibilité est encore plus sensible pour les corps ; car les corps n'agissent que par le contact ou le mouvement. Par conséquent leur action suppose nécessairement quelque chose de préexistant qui soit susceptible d'être touché ou d'être mû. Ce qui est contraire à l'essence même de la création.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être parfait qui participe à une nature quelconque produit son semblable, non en produisant la nature qui est en lui d'une manière absolue, mais en l'appliquant à un individu. Car l'homme ne peut pas être cause de la nature humaine absolument parlant, parce que dans ce cas il serait sa cause à lui-même ; mais il est cause que la nature humaine existe dans tel ou tel individu qu'il a engendré. Ainsi son action présuppose une matière déterminée par laquelle il existe individuellement. Or, comme tout homme participe à la nature humaine, ainsi tout être créé participe pour ainsi dire à la nature de l'être, puisqu'il n'y a que Dieu qui soit son être, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 4). Il n'y a donc pas d'être créé qui puisse produire un être absolument parlant, il ne peut produire l'être que dans tel ou tel sujet. C'est pourquoi il faut toujours que ce qui individualise une chose soit conçu antérieurement à l'action par laquelle il rend cette chose semblable à lui. Dans la substance immatérielle on ne peut pas concevoir ce qui l'individualise comme antérieur à elle, parce que ce qui l'individualise c'est ce qui lui donne l'être, c'est sa forme, puisqu'on définit les substances immatérielles des formes subsistantes. C'est pourquoi la substance immatérielle ne peut pas produire une autre substance immatérielle semblable à elle quant à son être, mais seulement quant à la perfection qu'elle peut y surajouter (1), comme si, par exemple, nous disions que l'ange supérieur illumine l'ange inférieur, d'après saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 4). Dans ce sens on peut dire aussi qu'il y a paternité dans le ciel, suivant ces paroles de l'Apôtre : *Duquel toute paternité dans le ciel et sur la terre reçoit son nom* (*Ephes.* III, 15). Par toutes ces considérations il est évident qu'aucun être créé ne peut produire d'effet sans supposer quelque chose de préexistant à son action, ce qui est contraire à l'idée que nous avons de la création.

Il faut répondre au *second*, que c'est par accident qu'on fait des contraires quelque chose, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 43). Par soi on fait quelque chose d'un sujet qui est en puissance. Le contraire résiste

d'une création ; ce qu'il n'est pas facile de nier.

(1) C'est-à-dire la substance immatérielle a le pouvoir de perfectionner une substance immatérielle de même nature qu'elle.

donc à l'agent dans le sens qu'il empêche sa puissance de produire l'acte qu'il s'efforce d'obtenir. Ainsi le feu tend à réduire l'eau à un état semblable au sien, mais il en est empêché par la forme et par les dispositions contraires qui lient sa puissance et qui l'empêchent de passer en acte. Et plus la puissance est entravée, plus il faut de vertu dans l'agent pour produire l'acte auquel il tend. Par conséquent il faudra beaucoup plus de force dans l'agent s'il n'y a pas de puissance qui soit préexistante à son action (1). C'est ce qui prouve jusqu'à l'évidence que pour faire quelque chose de rien il faut plus de puissance que pour faire quelque chose d'un contraire.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance de celui qui fait une chose ne se considère pas seulement d'après la substance de la chose qu'il produit, mais encore d'après la manière dont il l'a fait. Car une plus grande chaleur échauffe non-seulement davantage, mais encore plus vite. Quoique créer un effet fini ne démontre pas une puissance infinie, cependant créer quelque chose de rien le démontre, ce qui est évident d'après ce que nous venons de dire (dans la réponse précéd.). Car s'il faut dans l'agent une force d'autant plus grande que la puissance est plus éloignée de l'acte, la force d'un agent tel que le créateur, qui ne suppose aucune puissance antérieure à son action, doit être nécessairement infinie. Car il n'y a nul rapport à établir entre ce qui n'a aucune puissance et la puissance que présuppose la force de tout agent naturel ; elles sont entre elles ce que le non-être est à l'être (2). Et comme une créature n'a pas plus l'infinité de la puissance que l'infinité de l'être, ainsi que nous l'avons prouvé (quest. VII, art. 2), il s'ensuit qu'il n'y a pas de créature qui puisse créer.

ARTICLE VI. — CRÉER EST-IL LE PROPRE D'UNE PERSONNE (3)?

1. Il semble que créer soit le propre d'une personne. Car ce qui est avant est cause de ce qui est après, le parfait est cause de l'imparfait. Or, la procession des personnes divines est antérieure à la procession des créatures, et elle est plus parfaite, parce que la personne divine procède comme étant parfaitement semblable à son principe, tandis que la créature ne lui ressemble qu'imparfaitement. Donc les processions des personnes divines sont cause de la procession des êtres, et par conséquent créer est le propre de la personne.

2. Les personnes divines ne se distinguent réciproquement que par leurs processions et leurs relations. Donc tout ce qu'on leur attribue en des sens divers se rapporte à leurs processions et à leurs relations. Or, on attribue diversement aux personnes divines la causalité des créatures. Ainsi, dans le Symbole, on attribue au Père d'être le créateur de tous les êtres invisibles et visibles, on dit du Fils que c'est par lui que tout a été fait, et du Saint-Esprit qu'il est le seigneur et le vivificateur. Donc la causalité des créatures se

(1) Il faut une plus grande vertu pour faire de rien quelque chose, que pour faire une chose de son contraire, parce que la chose qu'on tire de son contraire y existait préalablement en puissance, et qu'il suffisait de lever l'obstacle qui l'empêchait de se produire, tandis que la création ne présuppose rien.

(2) Par conséquent, il n'y a nulle proportion entre elles, et l'on peut dire avec Fénelon qu'il y a une distance infinie du néant à l'être (*Exist. de Dieu*, édit. de Versailles, p. 175) ; seulement cette distance n'est pas positive comme celle qui existe entre deux termes, mais elle est négative. C'est ce qu'a voulu dire saint Thomas (pag. 406 not. 2).

(3) Tous les actes *ad extra* sont communs aux trois personnes. C'est ce que toute la tradition et tous les docteurs catholiques nous enseignent. Mais Raymond Lulle ayant avancé qu'on pouvait démontrer le mystère de la sainte Trinité par la raison, ses partisans, pour justifier sa témérité, soutinrent que dans tout effet créé il y a quelque chose de réel qui n'a été produit que par le Père, quelque chose qui n'a été produit que par le Fils, et quelque chose qui n'a été produit que par l'Esprit-Saint. Il s'est aussi rencontré des sectaires qui divisaient l'homme en trois parties : l'*âme*, qui était l'effet du Père, le *corps* qu'ils attribuaient au Fils, et l'*esprit* qu'avait créé l'Esprit-Saint.

rapporte aux personnes en raison de leurs relations et de leurs processions.

3. Si l'on dit que la causalité de la créature s'envisage d'après un attribut essentiel que l'on approprie à une personne, cette réponse ne paraît pas suffisante. Car tout effet divin a pour cause chacun des attributs essentiels, à savoir la puissance, la bonté et la sagesse, et l'effet n'appartient pas plus à l'un de ces attributs qu'à l'autre. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer un mode déterminé de causalité à une personne plutôt qu'à l'autre, si on ne prend pas les relations et les processions pour le point de départ de la distinction qu'on veut établir.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit *(De div. nom.* cap. 2) que la création est un acte commun à la Divinité entière.

CONCLUSION. — La création est un acte commun à la Trinité tout entière, il ne peut convenir aux personnes divines que parce qu'elles renferment les attributs essentiels de la divinité, la science et la volonté.

Il faut répondre que créer c'est, à proprement parler, causer, ou produire l'être des choses. Tout agent produisant son semblable, le principe de l'action peut être considéré d'après l'effet même de son action. Ainsi, ce qui engendre le feu, c'est le feu. Par conséquent, Dieu ne peut créer que suivant son être, qui est son essence, et comme l'essence est commune aux trois personnes, la création n'est pas l'acte propre d'une personne, c'est un acte commun à la Trinité entière. — Cependant les personnes divines ont, en raison de leur procession, une causalité propre à l'égard de la création des êtres. Car, comme nous l'avons prouvé en traitant de la science et de la volonté de Dieu (quest. XIV, art. 8; quest. XIX, art. 4), Dieu a produit les êtres qui existent par son intelligence et sa volonté, comme l'artisan fait une œuvre d'art. Or, l'artisan travaille d'après le verbe ou la pensée qu'il a conçue dans son esprit, et par l'amour que sa volonté a pour l'objet auquel il s'applique. De même Dieu le Père a fait la créature par son Verbe, qui est le Fils, et par son amour, qui est le Saint-Esprit. D'après cela les processions des personnes divines sont les raisons de la production des créatures, dans le sens qu'elles en renferment les attributs essentiels, qui sont la science et la volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que les processions des personnes divines sont cause de la création, comme nous venons de le dire (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que comme la nature divine, quoiqu'elle soit commune aux trois personnes, leur convient néanmoins dans un certain ordre, de telle sorte que le Fils reçoit la nature divine du Père, et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre; de même la puissance de créer, bien qu'elle soit commune aux trois personnes leur convient cependant suivant un certain ordre. Car le Fils la tient du Père et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre. De là, on attribue le nom de créateur au Père, comme à celui qui n'a pas reçu d'un autre la puissance de créer. On dit du Fils que c'est par lui que tout a été fait, parce que tout en possédant la même puissance il la tient d'un autre. Car la préposition *par* (*per*) a coutume d'indiquer une cause médiate, ou moyenne, ou un principe qui vient d'un principe. Enfin, on attribue à l'Esprit-Saint, qui tient cette même puissance du Père et du Fils, de gouverner et de vivifier en maître tout ce que le Père a créé par son Fils. On peut encore trouver une raison de ces diverses sortes d'attribution dans l'appropriation des attributs essentiels. Car, comme nous l'avons dit (quest. XXXIX, art. 8), on attribue et l'on approprie au Père la puissance qui se manifeste surtout dans la création, et c'est pourquoi on dit qu'il est créateur. On approprie au Fils la sagesse par laquelle tout agent

intelligent opère, et c'est pour cela qu'on dit du Fils que par lui tout a été fait. On approprie à l'Esprit-Saint la bonté à laquelle le gouvernement appartient, puisqu'il consiste à mener chaque chose à ses fins, et la vivification parce que la vie consiste dans un certain mouvement intérieur, et que le premier moteur est la fin et la bonté.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique ce que Dieu produit soit l'effet de chacun de ses attributs, cependant on rapporte chaque effet à l'attribut avec lequel il a le plus de conformité d'après sa propre nature. Ainsi, on attribue l'ordonnance des choses à la sagesse, la justification de l'impie à la miséricorde et à la bonté qui se répand surabondamment. La création, qui est la production de la substance même de l'être, se rapporte à la puissance (1).

ARTICLE VII. — EST-IL NÉCESSAIRE DE TROUVER DANS LES CRÉATURES UN VESTIGE DE LA TRINITÉ (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de trouver dans les créatures un vestige de la Trinité. Car tout être peut être reconnu d'après les vestiges qu'il laisse. Or, on ne peut, d'après les créatures, reconnaître la trinité des personnes divines, comme nous l'avons dit (quest. XXXIII, art. 1). Donc les vestiges de la Trinité n'existent pas dans les créatures.

2. Tout ce qui est dans la créature a été créé. Si donc on trouve un vestige de la Trinité dans la créature, d'après quelques-unes de ses propriétés, et que tout ce qui est créé porte cette même empreinte, il faudra que dans chaque propriété on trouve des propriétés qui offrent les mêmes vestiges, et cela indéfiniment.

3. L'effet ne représente que sa cause. Or, la causalité des créatures appartient à la nature commune des personnes divines et non aux relations d'après lesquelles on les distingue. Il n'y a donc dans les créatures aucun vestige de la Trinité, elles ne peuvent reproduire que l'unité de l'essence divine.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI, ad fin.) qu'on voit dans les créatures un vestige de la Trinité.

CONCLUSION. — Dans les créatures raisonnables il y a une image de la Trinité, dans celles d'un ordre inférieur il y en a un vestige dans le sens qu'on trouve en elles des choses qui correspondent aux personnes divines.

Il faut répondre que tout effet représente sa cause de quelque façon, mais de différente manière. Ainsi, il y a des effets qui ne représentent que la causalité de la cause, mais non sa forme. C'est de cette manière que la fumée représente le feu. Nous appelons cette espèce de représentation une représentation de *vestige*. Le vestige démontre le mouvement d'une chose qui passe, sans dire quelle est cette chose. Quand un effet représente sa cause en donnant la ressemblance de sa forme, comme le feu engendré représente le feu qui l'engendre, comme la statue de Mercure représente Mercure, on appelle cette représentation une représentation d'*image*. Or, les processions des personnes divines se fondent sur l'acte de l'intelligence et

(1) Toutes ces dénominations rentrent ainsi dans les noms qu'on donne aux personnes divines par appropriation (V. quest. XXXIX, art. 7 et 8).

(2) Les Pères de l'Eglise n'ont pas dédaigné de recueillir ces images. Saint Ambroise trouve dans son livre *De dignitate conditionis humanæ*, cap. XI, que l'âme humaine nous offre une image de la sainte Trinité, parce qu'il y a en elle l'intelligence, la volonté et la mémoire; que l'intelligence engendre la volonté, comme le Père le Fils, et que la mémoire procède de ces deux facultés, comme l'Esprit-Saint procède des deux premières personnes. Saint Augustin a fort longuement développé ces similitudes (*De Trin.* lib. IX, cap. 4 et seq.; lib. XIV, cap. post.). Théodoret traite la même question, et au même point de vue (*Genèse*, quest. 20). Personne n'a mieux résumé ce que disent l'Ecriture et les Pères à ce sujet que Bossuet (Voyez ses *Elévations*, 2e semaine, élév. IIIe, IVe, VIe et VIIe).

sur celui de la volonté, comme nous l'avons dit (quest. XXVII). Car le Fils procède de l'entendement comme Verbe, et le Saint-Esprit de la volonté comme amour. Par conséquent, dans les créatures raisonnables, où il y a intelligence et volonté, on trouve une image de la Trinité, car il y a en elles un Verbe qui est conçu et un amour qui procède. — Dans toutes les autres créatures on trouve un vestige de la Trinité, dans le sens qu'on trouve dans chaque créature des choses qui nous obligent à remonter aux personnes divines comme à leur cause. En effet, toute créature subsiste dans son être, elle a une forme qui détermine son espèce, et elle a un rapport d'ordre avec d'autres êtres. En tant que substance créée, elle représente la cause et le principe, et se rapporte par conséquent à la personne du Père qui est un principe qui n'a pas de principe. En tant qu'elle a une forme et une espèce (1) elle représente le Verbe, car la forme de l'ouvrage provient de la conception de l'artisan. En tant qu'elle est ordonnée à l'égard des autres, elle représente l'Esprit-Saint qui est amour, parce qu'il appartient à la volonté de celui qui crée de mettre une chose en rapport avec une autre. C'est pourquoi saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI) qu'on trouve un vestige de la Trinité dans chaque créature, parce que tout être existe, appartient par sa forme à une espèce, et occupe un certain rang. On rapporte encore à ces trois choses les trois termes employés par la Sagesse (XI), le *nombre*, le *poids*, et la *mesure*. Car la mesure se rapporte à la substance, qui est limitée par ses principes constitutifs, le nombre à l'espèce, et le poids à l'ordre. Et à ces trois choses correspondent les trois mots de saint Augustin : le *mode*, l'*espece*, et l'*ordre*, qui correspondent eux-mêmes à ce qui *existe*, ce qui est *discerné*, et ce qui *convient* (2). Car une chose existe par sa substance, elle se discerne par sa forme, et convient à une chose par l'ordre. On peut aisément ramener au même point toutes les expressions analogues à celles-ci (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les vestiges que l'on trouve dans les créatures se considèrent d'après les attributs que l'on approprie aux personnes, et que de cette manière les créatures peuvent élever notre esprit à la Trinité, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 1 ad 1).

Il faut répondre au *second*, que la créature est une chose subsistante, et que c'est à ce titre qu'on trouve en elle les trois caractères que nous venons d'énumérer. Il n'est pas nécessaire que dans chacune de ses propriétés on en trouve trois autres analogues, mais d'après ces propriétés on reconnaît dans la créature qui est subsistante un vestige de la Trinité.

Il faut répondre au *troisième*, que les processions des personnes sont la cause et la raison de la création dans le sens que nous avons développé dans cet article et dans l'article précédent.

ARTICLE VIII. — Y A-T-IL CRÉATION DANS LES ŒUVRES DE LA NATURE ET DE L'ART (4)?

1. Il semble qu'il y ait création dans les œuvres de la nature et de l'art. Car dans toutes les œuvres de la nature et de l'art, il y a la production d'une

(1) *Species*, qui signifie beauté, apparence, ce qui a la plus grande analogie avec le Verbe, qu'on désigne aussi sous le nom d'image, et que saint Paul appelle la splendeur du Père.

(2) *Quod constat, quod discernitur, quod congruit* (*Quæst.* lib. LXXXIII), quest. 18).

(3) Plusieurs auteurs modernes ont mis à profit ces idées, et en toutes choses ils ont recherché l'unité et la trinité. Mais ils ont été loin d'imiter la réserve de saint Thomas, et ils n'ont pas pris garde qu'en forçant ces images et ces similitudes, on peut se rendre ridiculement puéril.

(4) Cet article a pour but de distinguer la création des êtres de leur propagation. La création est désignée par ces mots de l'Ecriture : *Creavit Deus cœlum et terram;* et l'œuvre de la nature ou la propagation des êtres est exprimée par ceux-ci : *crescite et multiplicamini* ; ce qui conduit saint Thomas à rechercher l'origine des formes, c'est-à-dire à résoudre un des problèmes les plus importants que les philosophes anciens se soient posé.

forme. Or, elle n'est pas produite de quelque chose, puisqu'elle n'est pas matérielle. Donc elle est produite de rien, et par conséquent il y a création dans toutes les œuvres de la nature et de l'art.

2. L'effet n'est pas antérieur à la cause. Or, dans les choses naturelles tout agent n'agit que par sa forme accidentelle qui est active ou passive. Donc la forme substantielle n'est pas produite par la nature. Il faut par conséquent qu'elle soit créée.

3. La nature produit son semblable. Or, on trouve dans la nature des êtres qui ne sont pas engendrés par leur semblable ; tels sont, par exemple, les animaux engendrés par la putréfaction. Donc leur forme n'est pas produite par la nature, mais elle est créée. On peut faire le même raisonnement sur d'autres êtres.

4. Ce qui n'est pas créé n'est pas une créature. Si dans les choses qui sont produites par la nature on n'admet pas qu'il y ait création, il s'ensuivra que les êtres produits par la nature ne sont pas des créatures ; ce qui est hérétique.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. v, cap. 14 et 15) distingue la propagation des êtres qui est l'œuvre de la nature de leur création.

CONCLUSION. — Il n'y a pas de création dans les œuvres de la nature et de l'art, mais ces œuvres présupposent toujours quelque chose qui leur est préexistant.

Il faut répondre que s'il y a doute sur cette question c'est à cause des formes, dont certains philosophes n'ont pas attribué le principe à l'action de la nature, mais qu'ils ont supposées antérieurement existantes dans la matière où elles demeuraient, disaient-ils, à l'état latent. Cette erreur est provenue de ce qu'ils ignoraient la nature de la matière, parce qu'ils ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte (1). En effet, comme les formes existent en puissance dans la matière, ils ont supposé qu'elles y étaient absolument préexistantes. D'autres ont voulu que les formes fussent données ou produites à la manière de la création par un agent séparé (2). Cette nouvelle erreur a eu sa cause dans l'ignorance de la forme. Car ils n'ont pas remarqué que la forme naturelle d'un corps n'est pas subsistante, mais qu'elle n'existe que par le corps lui-même. Et comme être fait, être créé, ne convient à proprement parler qu'à ce qui est subsistant, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.), les formes ne sont ni faites, ni créées, mais elles sont concréées. D'un autre côté ce qui est fait à proprement parler par un agent naturel, est composé, puisqu'il est fait de matière. Par conséquent il n'y a pas création dans les œuvres de la nature, mais ces œuvres présupposent toujours au contraire quelque chose qui leur est préexistant.

Il faut répondre au *premier* argument, que les formes commencent à être en acte quand l'être composé est formé, mais qu'elles ne sont point produites par elles-mêmes, elles ne le sont que par accident.

Il faut répondre au *second*, que dans la nature les qualités actives agissent en vertu des formes substantielles. C'est pourquoi l'agent naturel produit non-seulement un être qui lui ressemble pour la qualité, mais encore pour l'espèce.

Il faut répondre au *troisième*, que pour la génération des animaux im-

(1) C'est Aristote qui, le premier, a parfaitement mis en lumière cette distinction fondamentale qui joue un si grand rôle dans l'école.

(2) Cette opinion fut celle de Platon et d'Avicenne, que saint Thomas réfute aussi bien que leurs devanciers pour montrer ensuite la vérité entre les excès dans lesquels ils sont tombés.

parfaits il n'est pas nécessaire d'une autre action que celle de l'agent universel qui est la vertu céleste (1) à laquelle ces animaux sont assimilés non dans l'espèce, mais d'après une certaine analogie. Il ne faut pas dire non plus que leurs formes sont créées par un agent séparé. Mais pour la génération des animaux parfaits l'agent universel ne suffit pas; il faut un agent propre qui soit de même nature que l'être engendré.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'opération de la nature présuppose toujours l'existence de principes créés; c'est pourquoi on appelle créature ce que la nature produit.

QUESTION XLVI.

DU PRINCIPE DE LA DURÉE DES CRÉATURES.

Nous avons ensuite à examiner le principe de la durée des créatures. — A cet égard trois questions se présentent : 1° Les créatures ont-elles toujours existé? — 2° Est-il de foi qu'elles ont eu un commencement? — 3° Comment faut-il entendre ces paroles : *Au commencement* Dieu créa le ciel et la terre?

ARTICLE I. — L'UNIVERSALITÉ DES CRÉATURES A-T-ELLE TOUJOURS EXISTÉ (2)?

1. Il semble que l'universalité des créatures que nous appelons maintenant le monde n'ait pas commencé, mais qu'elle soit éternelle. Car tout ce qui a commencé d'être, avant d'avoir été, a été possible, autrement on n'aurait pas pu le faire. Si le monde a commencé d'être, avant ce commencement il était possible qu'il existât. Or, l'être possible c'est la matière à laquelle la forme peut donner l'être et la privation le non-être. Par conséquent si le monde a commencé d'être, avant lui la matière a existé, et comme la matière ne peut être sans une forme, et que la matière du monde avec une forme c'est le monde lui-même, il s'ensuivrait que le monde a été avant de commencer d'être, ce qui répugne.

2. Il ne peut se faire que ce qui a la vertu d'être toujours existe dans un temps et n'existe pas dans un autre, car c'est sur la vertu d'une chose que se mesure sa durée. Or, ce qui est incorruptible a la vertu d'exister toujours, puisque sa vertu n'a pas une durée déterminée. Donc il ne doit pas se faire que ce qui est incorruptible existe dans un temps et n'existe pas dans un autre, tandis que tout ce qui a commencé d'être a ce caractère. Par conséquent aucun être incorruptible n'a commencé d'être. Or, il y a dans le monde beaucoup d'êtres incorruptibles, tels que les corps célestes et toutes les substances intellectuelles. Donc le monde n'a pas eu un commencement.

3. Ce qui n'est pas engendré n'a pas eu de commencement. Or, Aristote dit (*Phys.* lib. I, text. 82) que la matière n'a pas été engendrée, ni le ciel non plus (*De cœl. et mund.* lib. I, text. 20). Donc tous les êtres n'ont pas eu un commencement.

4. Le vide existe où il n'y a pas de corps, mais où il est possible qu'il y en ait. Or, si le monde a eu un commencement, là où le corps du monde existe maintenant il n'y avait pas de corps auparavant; mais il pouvait y en avoir, autrement il n'y en aurait pas aujourd'hui. Donc avant le monde le vide a existé, ce qui est impossible.

(1) Cette vertu est celle que l'on supposait, d'après Aristote, aux corps célestes. Ce serait ici le lieu de parler de la production spontanée des êtres qui est encore un problème et un mystère pour la science actuelle.

(2) Cet article est une réfutation d'Averroës et d'Aristote qui prétendaient que le monde est éternel. Saint Thomas entre à ce sujet dans une longue discussion, parce que l'erreur contre laquelle il s'élève avait cours de son temps, et qu'il importait qu'il répondit à tous les arguments qu'on essayait alors de faire valoir en sa faveur.

5. Tout ce qui commence à être mis de nouveau en mouvement, n'est mû que parce que le moteur et le mobile sont maintenant autrement qu'ils n'étaient auparavant. Or, ce qui est maintenant autrement qu'il n'était auparavant est mû. Donc avant tout mouvement qui commence nouvellement, il y a eu un mouvement quelconque, par conséquent le mouvement a toujours existé et il y a toujours eu un mobile, parce qu'il n'y a pas de mouvement sans mobile.

6. Tout moteur est naturel ou volontaire. Or, aucun de ces deux moteurs ne commence à mouvoir un autre être qu'en vertu d'un mouvement préexistant. Car la nature opère toujours de la même manière. Par conséquent s'il ne se fait pas un changement soit dans la nature du moteur, soit dans le mobile, un moteur naturel ne commence pas à imprimer un mouvement qu'il n'imprimait pas auparavant. A la vérité le moteur volontaire peut retarder l'exécution de ce qu'il se propose sans que la volonté change elle-même. Mais il y a toujours en ce cas un changement au moins du côté du temps. Ainsi celui qui veut faire une maison demain et non aujourd'hui, attend l'arrivée d'un lendemain qui n'est plus aujourd'hui, ou du moins il attend que la journée présente soit passée et que le jour suivant arrive, ce qui ne peut se faire sans changement, parce que le temps est la mesure du mouvement. Il faut donc que toujours avant le commencement d'un nouveau mouvement il y ait eu un autre mouvement, ce qui nous ramène à la conséquence de l'argument précédent.

7. Ce qui est toujours au commencement et toujours à la fin ne peut ni cesser, ni commencer. Car ce qui commence n'est pas à sa fin, et ce qui cesse n'est pas à son commencement. Or, le temps est toujours à son commencement et à sa fin, puisque le temps c'est le moment actuel, le présent qui est la fin du passé et le commencement de l'avenir. Donc le temps ne peut ni commencer, ni finir, et il en est de même du mouvement dont le temps est la mesure.

8. Dieu est antérieur au monde, ou en nature seulement, ou en durée. S'il ne lui est antérieur qu'en nature, il s'ensuit que, puisque Dieu est éternel, le monde l'est aussi. S'il lui est antérieur en durée, comme l'*avant* et l'*après* constituent le temps, il s'ensuivra que le temps a existé avant le monde, ce qui est impossible.

9. Quand on pose une cause capable d'un effet, l'effet doit s'ensuivre. Car la cause qui n'est pas suivie de son effet est une cause imparfaite qui a besoin du secours d'un autre être pour que son effet se produise. Or, Dieu est à lui seul une cause suffisante de la production du monde; il en est la cause finale en raison de sa bonté, la cause exemplaire en raison de sa sagesse, la cause efficiente en raison de sa puissance, comme nous l'avons prouvé (quest. XLIV, art. 2, 3 et 4). Donc puisqu'il est éternel le monde l'est aussi.

10. Si l'action d'un être est éternelle, son effet l'est aussi. Or, l'action de Dieu est sa substance qui est éternelle. Donc le monde l'est aussi.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans saint Jean : *Glorifiez-moi, mon Père, de la gloire que j'ai eue en vous avant que le monde fût fait* (Joan. XVII, 5). Et dans les Proverbes : *Le Seigneur m'a possédé au commencement de ses voies, avant que rien ne fût fait dès le commencement* (Prov. VIII, 22).

CONCLUSION. — Il n'est pas nécessaire que le monde ait toujours existé puisqu'il procède de la volonté de Dieu ; et quoique son éternité eût été possible, si Dieu l'eût voulu, personne n'a jamais pu la démontrer par des raisons solides.

Il faut répondre qu'il n'y a que Dieu qui soit éternel, et il n'est pas impos-

sible d'établir cette thèse. Car nous avons prouvé (quest. XIX, art. 4) que la volonté de Dieu est la cause des êtres. Un être n'est donc nécessaire qu'autant qu'il est nécessaire que Dieu le veuille, puisque la nécessité de l'effet dépend de la nécessité de la cause, d'après Aristote (*Met.* lib. V, text. 6). Or, nous avons montré (quest. XIX, art. 3) qu'absolument parlant, il n'est pas nécessaire que Dieu veuille autre chose que lui-même. Il n'est donc pas nécessaire qu'il veuille que le monde ait toujours existé. Et comme le monde n'existe qu'autant que Dieu le veut, puisque son existence dépend de la volonté divine, comme de sa cause, il n'est par conséquent pas nécessaire que le monde ait toujours été. D'où je conclus qu'on ne peut démontrer l'éternité du monde. Les raisons alléguées par Aristote en faveur de cette thèse ne sont pas de véritables démonstrations, ce sont seulement des réponses aux raisonnements des philosophes anciens, qui supposaient que le monde avait commencé, mais qui défendaient mal leur opinion. Il y a trois raisons qui prouvent qu'Aristote n'attachait lui-même à ses raisonnements qu'une valeur relative. La première c'est que dans sa Physique (*Phys.* lib. VIII) et dans son livre sur le ciel (*De cœl.* lib. I, text. 101) il se borne à reproduire les sentiments d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon pour les contredire. La seconde, c'est que partout où il traite ce sujet, il cite seulement le témoignage des anciens, ce qui n'est pas une démonstration, mais simplement une autorité probable et persuasive. La troisième, c'est qu'il dit expressément (*Top.* lib. I, cap. 9) qu'il y a des problèmes dialectiques dont nous ne pouvons donner rationnellement la solution, et que celui-ci est de ce nombre : *Le monde est-il éternel* (1)?

Il faut répondre au *premier* argument, que, avant d'exister, le monde a été possible, non pas qu'il ait pu être produit par la puissance passive qui est la matière, mais par la puissance active de Dieu. Ou bien encore il était possible d'une possibilité absolue (2), qui ne se rapporte pas à une puissance quelconque, mais qui consiste uniquement dans le rapport de termes qui ne répugnent pas l'un à l'autre. C'est cette sorte de possible qu'on oppose à l'impossible, comme on le voit dans Aristote (*Met.* lib. V, text. 17).

Il faut répondre au *second*, que les êtres qui ont la vertu d'exister toujours, du moment où ils possèdent cette vertu il ne peut pas se faire qu'ils existent dans un temps et n'existent pas dans un autre. Mais avant d'avoir cette vertu ils n'existaient pas. Par conséquent ce raisonnement que fait Aristote (*De cœl.* lib. I, text. 120) ne prouve pas absolument que les êtres incorruptibles n'ont pas commencé. Il prouve seulement qu'ils n'ont pas commencé à la manière dont les êtres engendrés et corruptibles commencent naturellement.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après Aristote (*Phys.* lib. I, text. 82), la matière n'est pas engendrée parce qu'elle n'a pas de sujet duquel elle procède. Et il prouve (*De cœl.* lib. I, text. 20) que le ciel n'a pas été engendré non plus, parce qu'il n'a pas de contraire qui soit son générateur. D'où il est évident que ces deux raisonnements ne prouvent qu'une chose, c'est

(1) Saint Thomas pourrait bien avoir été ici un peu indulgent pour Aristote : il n'aura pas voulu l'avoir contre lui, et, tout en réfutant ses arguments, il a été bien aise de faire voir qu'Aristote n'y avait pas lui-même beaucoup de confiance. Toutefois le passage des *Topiques* n'est pas aussi exprès qu'on pourrait le croire. Voici les expressions d'Aristote : On peut mettre en question des choses dont nous n'avons pas l'explication, parce qu'elles sont graves et que nous croyons difficile d'en savoir le pourquoi. Par exemple, c'est une question ardue de savoir si le monde est éternel ou ne l'est pas (trad. de Barthélemy Saint Hilaire, Logique, t. IV, p. 52).

(2) C'est ce qu'on appelle dans le langage de l'école la possibilité intrinsèque, par opposition à la possibilité extrinsèque.

que la matière et le ciel n'ont point été engendrés, comme quelques-uns le soutenaient principalement à l'égard du ciel (1). Pour nous, nous disons qu'ils ont été créés (quest. XLIV, art. 1 et 2).

Il faut répondre au *quatrième*, que le vide n'existe pas là où il n'y a rien. Il faut de plus pour le constituer un espace qui soit capable de recevoir des corps et qui n'en renferme pas, comme le dit Aristote lui-même (*Phys.* lib. IV, text. 60). Pour nous, nous disons qu'avant le monde il n'y avait ni lieu, ni espace (2).

Il faut répondre au *cinquième*, que le premier moteur a toujours existé et de la même manière, mais qu'il n'en est pas de même du premier mobile; car il a commencé d'être, puisque auparavant il n'existait pas. Or, cet effet n'a pas été le résultat d'un changement, mais il a été produit par la création qui n'est pas, comme nous l'avons dit (quest. XLV, art. 2 ad 2), un changement. D'où il est évident que le raisonnement d'Aristote n'a de force qu'à l'égard de ceux qui supposaient les mobiles éternels, tout en admettant que le mouvement ne l'était pas. Telles furent les opinions d'Anaxagore et d'Empédocle. Pour nous, nous supposons au contraire que depuis que les mobiles ont commencé à exister, le mouvement n'a jamais cessé.

Il faut répondre au *sixième*, que le premier agent est un agent volontaire. Et quoiqu'il ait eu éternellement la volonté de produire un effet, cependant il ne l'a pas produit éternellement. Il n'est pas nécessaire pour cela de présupposer un changement dans sa volonté même relativement au temps. Car il ne faut pas raisonner de l'agent universel qui produit tout comme d'un agent particulier dont l'action présuppose d'autres êtres. Ainsi un agent particulier produit la forme et présuppose la matière. Il faut par là même qu'il y ait entre la forme de l'objet produit et sa matière une certaine proportion. C'est pourquoi on le considère logiquement comme donnant une forme à telle matière, mais non à telle autre, par suite de la différence qu'il y a entre les diverses sortes de matière. Mais ce n'est pas à ce point de vue qu'il faut juger l'action de Dieu qui produit tout à la fois la forme et la matière. Car au lieu de mettre comme l'agent particulier la forme en rapport avec la matière, il crée au contraire une matière proportionnée à la forme et à la fin qu'il se propose. — Un agent particulier présuppose également le temps aussi bien que la matière. C'est pourquoi logiquement il agit toujours dans l'instant d'*après*, non dans l'instant d'*avant* en raison de la manière dont nous concevons la succession du temps. Mais quand il s'agit de l'agent universel qui produit les êtres et le temps, nous ne pouvons le considérer comme agissant maintenant et avant, suivant la succession du temps, comme si son action supposait préalablement l'existence du temps lui-même, mais nous devons observer qu'il a donné à son effet autant de temps qu'il a voulu et ce qu'il en fallait pour démontrer sa puissance. Car le monde nous fait mieux connaître la puissance divine du créateur, du moment où il n'a pas toujours été que s'il était éternel. Car ce qui n'a pas toujours été a évidemment une cause, tandis que cela n'est pas aussi évident à l'égard de ce qui a toujours existé.

Il faut répondre au *septième*, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 99), l'*avant* et l'*après* sont dans le temps ce qu'ils sont dans le mouvement. Par conséquent on doit entendre le commencement et la fin pour le

(1) Cette opinion était celle de Platon. Il prétendait que le ciel avait eu un commencement, mais qu'il ne devait point avoir de fin, et Aristote le réfute.

(2) Saint Thomas ne voyait sans doute dans l'espace qu'un être relatif. C'est la doctrine de plusieurs philosophes modernes.

temps, comme pour le mouvement. Or, en supposant l'éternité du mouvement, il est nécessaire que tout moment dans le mouvement soit pris pour le commencement et la fin du mouvement. Ce qui n'a pas lieu dans l'hypothèse où le mouvement aurait commencé (1). On peut faire le même raisonnement à l'égard de l'instant présent (*nunc temporis*). Il est donc évident que le raisonnement qui s'appuie sur ce que le moment présent est toujours le commencement et la fin du temps, présuppose l'éternité du temps et du mouvement. Et Aristote l'emploie (*Phys.* lib. VIII, text. 10) contre ceux qui supposaient l'éternité du temps, mais qui niaient l'éternité du mouvement.

Il faut répondre au *huitième*, que Dieu est antérieur au monde en durée. Mais ce mot antérieur n'indique pas une priorité de temps, il désigne une priorité d'éternité, c'est-à-dire il désigne une éternité de temps imaginaire (2), qui n'existe pas en réalité. Ainsi quand on dit qu'au-dessus du ciel il n'y a rien, le mot *au-dessus* exprime un lieu purement imaginaire, tel qu'il est possible à l'esprit de le concevoir en ajoutant aux dimensions du corps céleste d'autres dimensions.

Il faut répondre au *neuvième*, que comme l'effet suit la cause qui le produit naturellement en raison de sa forme, de même il suit la volonté de l'agent libre qui le produit d'après une forme qu'il a lui-même préconçue et déterminée, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 8; quest. XLI, art. 2). Ainsi, quoique Dieu ait eu de toute éternité ce qu'il fallait pour produire le monde, cependant il n'est pas nécessaire de supposer qu'il l'a produit autrement que d'une manière conforme au dessein que sa volonté avait préalablement arrêté. Il lui a donné l'être après l'avoir laissé dans le néant, afin de faire connaître avec plus d'éclat qu'il était son auteur.

Il faut répondre au *dixième*, qu'en posant l'action l'effet suit, conformément à la nature de la forme qui est le principe de l'action. Or, dans les agents volontaires, ce qui a été conçu et déterminé à l'avance est pris pour la forme qui est le principe de l'action. Par conséquent, de ce que l'action de Dieu est éternelle il ne s'ensuit pas que l'effet qui en résulte le soit aussi. Mais il est tel que Dieu l'a voulu, c'est-à-dire qu'après n'avoir pas été il a commencé d'être.

ARTICLE II. — EST-CE UN ARTICLE DE FOI QUE LE MONDE A COMMENCÉ (3)?

1. Il semble que ce ne soit pas un article de foi que le monde a commencé, mais une conclusion théologique que le raisonnement peut démontrer. Car tout ce qui a été fait a commencé. Or, on peut démontrer rationnellement que Dieu est la cause efficiente du monde, ce que les philosophes les plus graves ont d'ailleurs admis. Donc on peut prouver par voie de démonstration que le monde a commencé.

2. Si l'on doit dire que le monde a été fait par Dieu, il faut admettre qu'il l'a fait de rien ou de quelque chose. Or, il ne l'a pas fait de quelque chose, parce que dans cette hypothèse la matière du monde aurait précédé le monde, ce qu'Aristote combat quand il suppose que le ciel n'a pas été engendré. Il faut donc reconnaître qu'il a été fait de rien, qu'il a existé après n'avoir pas été, et par conséquent qu'il a commencé.

3. Tout être qui agit intellectuellement agit d'après un certain principe,

(1) Dans cette hypothèse, qui est conforme à la doctrine catholique, le temps a commencé, et pour lors il s'est trouvé un instant qui a été le principe du mouvement sans en être la fin.

(2) Un temps indéfini tel que nous pouvons l'imaginer. Car dans l'impossibilité où nous sommes de concevoir l'éternité, nous nous en faisons une idée analogue à celle que nous concevons de l'infini.

(3) Quoique saint Thomas fasse grand usage de la raison, cependant il en limite la puissance beaucoup plus que la plupart des théologiens et des philosophes actuels; car ils croient, pour la plupart, être en mesure pour démontrer que le monde a commencé.

comme on le voit évidemment dans toutes les œuvres d'art. Or, Dieu est un agent intelligent. Donc il opère d'après un certain principe, et par conséquent le monde qui est son effet n'a pas toujours existé.

4. Il est clair qu'il y a des arts qui ont commencé à certaines époques, et qu'il y a aussi des contrées qui ont commencé à être habitées dans un temps déterminé. Or, il n'en serait pas ainsi, si le monde eût toujours existé. Il est donc évident que le monde n'a pas toujours été.

5. Il est certain qu'on ne peut rien égaler à Dieu. Or, si le monde avait toujours existé, il serait égal à Dieu en durée. Donc il est certain que le monde n'a pas toujours existé.

6. Si le monde avait toujours existé, un nombre infini de jours auraient précédé celui-ci. Or, il n'est pas possible qu'un nombre infini de jours s'écoulent; par conséquent on ne serait jamais parvenu au jour actuel, ce qui est évidemment faux.

7. Si le monde était éternel, la génération le serait aussi, et par conséquent un homme aurait été engendré par un autre indéfiniment. Or, le Père est la cause efficiente du Fils, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 29). Donc il faudrait remonter des causes efficientes aux causes efficientes jusqu'à l'infini, ce qui est absurde.

8. Si le monde et la génération ont toujours existé, un nombre infini d'hommes nous ont précédés. Or, l'âme de l'homme étant immortelle, il y aurait en ce moment une infinité d'âmes humaines qui existeraient, ce qui est impossible. La science nous force donc à reconnaître que le monde a commencé, et il n'y a pas que la foi qui nous apprenne cette vérité.

Mais c'est le *contraire*. Les articles de foi ne peuvent être rationnellement démontrés, parce que la foi, d'après saint Paul (*Hebr.* XI), a pour objet ce qui ne se voit pas. Or, c'est un article de foi que Dieu est le créateur du monde, et par conséquent que le monde a commencé. Car nous disons : *Je crois en un seul Dieu créateur*, etc. Et saint Grégoire dit que Moïse a parlé en prophète quand il a dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, paroles qui indiquent que le monde a commencé. Nous avons donc appris par la révélation seule que le monde a eu un commencement, et c'est pour cela que rationnellement nous ne pouvons le démontrer (1).

CONCLUSION. — La foi seule nous apprend que le monde a commencé : la science ne peut démontrer cette vérité, mais il nous est avantageux de la croire.

Il faut répondre que la foi seule établit que le monde n'a pas toujours été, et qu'on ne peut démontrer par le raisonnement cette vérité. C'est déjà ce que nous avons dit du mystère de la Trinité (quest. XXXVIII, art. 1). La raison en est qu'on ne peut démontrer la nouveauté du monde par la nature du monde lui-même. Car le principe d'une démonstration est la définition de la chose à démontrer. Or, tout être, en raison de son espèce, s'abstrait du temps et de l'espace. C'est pourquoi on dit que les universaux sont *partout* et *toujours*. On ne peut donc pas démontrer que l'homme, le ciel, ou la pierre n'ont pas toujours et partout existé. On ne peut pas non plus le prouver en considérant l'agent volontaire qui les a produits (2). Car la raison ne peut connaître la volonté de Dieu qu'à l'égard de ce qu'il est absolument forcé de

(1) Cette conclusion est extrêmement remarquable, car elle prouve que, dans la pensée de saint Thomas, nous ne pouvons démontrer aucune des choses qui ne nous sont connues que par la révélation.

(2) D'après saint Thomas, Dieu aurait donc pu, absolument parlant, créer le monde de toute éternité. C'est le sentiment d'un certain nombre de théologiens, qui croient qu'on ne peut admettre le sentiment contraire sans limiter la toute-puissance divine.

vouloir. Or, ce que Dieu veut à l'égard des créatures n'a rien de nécessaire, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3). La volonté divine ne peut donc se manifester à l'homme que par la révélation, et c'est sur la révélation que la foi s'appuie. Par conséquent, que le monde ait commencé, c'est là un objet de foi, mais ce n'est pas une vérité que l'on puisse démontrer, ce n'est pas un point de science. Et cette observation est utile à faire dans la crainte qu'en cherchant à démontrer ce qui est de foi par des raisons qui ne seraient pas nécessairement concluantes, on ne fournisse l'occasion de plaisanter aux incrédules qui pourraient supposer que nous n'avons pas d'autres motifs de croire ce que la foi nous enseigne.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'observe saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XI, cap. 4), il y a eu deux sortes de philosophes qui ont admis l'éternité du monde. Les uns ont supposé que la substance du monde ne venait pas de Dieu; leur erreur est insoutenable, et on la réfute victorieusement (1). Les autres, tout en supposant que le monde était éternel, n'en reconnaissaient pas moins que Dieu en est l'auteur. Car ils ne voulaient pas que le monde eût un âge quelconque, mais ils prétendaient que bien que sa création ait eu un commencement il avait néanmoins toujours été fait. Ils expliquaient leur pensée à l'aide de la comparaison suivante, que saint Augustin rapporte lui-même (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 31) : Si le pied de quelqu'un, disaient-ils, avait été de toute éternité dans la poussière, il y aurait toujours eu sous lui une empreinte dont tout le monde reconnaîtrait évidemment qu'il est la cause (2); de même le monde a toujours été, parce que celui qui l'a fait a toujours été lui-même. Pour comprendre la force de ce raisonnement, il faut observer que la cause efficiente, qui est motrice, précède nécessairement son effet, parce que l'effet n'existe qu'autant que l'action est consommée; il n'est par conséquent que la fin de l'action, tandis que l'agent en est le principe. Or, si l'action est instantanée, et non successive, il n'est pas nécessaire que l'agent soit réellement antérieur en durée à l'action qu'il produit, comme on le voit évidemment dans la production du phénomène de la lumière. De là ils concluent qu'il ne s'ensuit pas nécessairement de ce que Dieu est la cause active du monde, qu'il soit antérieur au monde en durée, parce que la création par laquelle il a produit le monde n'est pas un changement successif, comme nous l'avons dit (quest. XLV, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que ceux qui supposeraient le monde éternel diraient qu'il a été fait par Dieu de rien, non parce qu'il a été fait après rien, comme nous comprenons le mot création, mais parce qu'il n'a pas été fait de quelque chose (3). C'est pourquoi quelques-uns de ceux qui admettent l'éternité du monde, admettent aussi la création, comme on le voit dans la Métaphysique d'Avicenne (lib. IX, cap. 4).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement est celui d'Anaxagoras. Mais il n'est rigoureux qu'à l'égard de l'entendement qui en délibérant recherche ce qu'il faut faire, ce qui ressemble au mouvement. Or, il n'y a que l'entendement humain qui se livre à ces investigations; il n'en est pas de même de l'entendement divin, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 7 et 12).

Il faut répondre au *quatrième*, que ceux qui supposent l'éternité du monde

(1) Ceux-là niaient la création, et on peut leur répondre par tous les arguments que saint Thomas a produits à l'appui de ce dogme.

(2) Quoique l'un fût cause de l'autre, il ne l'aurait cependant pas précédé, ainsi il en serait du monde et de Dieu dans cette hypothèse : le monde eût toujours existé, parce que Dieu, qui l'a fait, a toujours existé lui-même.

(3) Saint Thomas s'étudie à faire ressortir la force de ces raisonnements pour montrer sur ce point l'impuissance de la raison.

prétendent que la terre a été successivement dans ses diverses régions d'inhabitable rendue habitable, et cela indéfiniment. Ils supposent aussi que les arts, par suite d'une infinité d'accidents et de causes de décadence, ont été maintes fois découverts et se sont ensuite perdus. Aristote dit dans son livre *des Météores* (lib. I, cap. ult.) qu'il est ridicule de s'appuyer sur ces changements particuliers pour en induire la nouveauté du monde entier (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que quand même le monde aurait toujours été, il ne serait pas pour cela égal à Dieu quant à l'éternité, comme le dit Boëce (*De cons.* lib. v, pros. 6). Car l'être divin consiste en ce qu'il existe tout entier, en même temps et sans succession, tandis qu'il n'en est pas ainsi du monde.

Il faut répondre au *sixième*, que ce qui s'est passé s'entend toujours d'un terme à un autre. Or, quel que soit le jour passé que l'on détermine, de ce jour à celui d'aujourd'hui il ne peut s'être écoulé qu'un nombre fini de jours. L'objection suppose au contraire que les moyens qui se trouvent entre deux extrêmes peuvent être infinis.

Il faut répondre au *septième*, que pour les causes efficientes on ne peut pas absolument remonter de l'une à l'autre jusqu'à l'infini, de telle sorte que celles qui sont nécessaires par elles-mêmes pour la production d'un effet se multiplient indéfiniment. Par exemple il ne peut se faire que la pierre soit mue par le bâton, le bâton par la main, et cela indéfiniment. Mais il n'est pas impossible qu'on remonte par accident de causes en causes jusqu'à l'infini. C'est en effet ce qui arrive quand toutes les causes qui sont multipliées jusqu'à l'infini ne relèvent que d'une seule cause, et que leur multiplication n'a lieu que par accident. Ainsi l'artisan se sert par accident d'une multitude de marteaux, parce qu'ils se brisent l'un après l'autre dans sa main. Et il arrive par conséquent que le marteau qu'il emploie succède à l'action du marteau précédent qu'il a employé. De même il arrive à l'homme qui engendre d'avoir été engendré par un autre, mais il engendre en tant qu'homme et non parce qu'il est fils d'un autre. Car tous les hommes qui engendrent occupent un seul et même rang parmi les causes efficientes, celui de générateur particulier. Par conséquent il n'est pas impossible que l'homme soit engendré par l'homme indéfiniment. Il n'y aurait impossibilité que dans le cas où la génération de tel homme en particulier dépendrait de tel autre homme, puis de tel corps élémentaire, puis du soleil, et cela indéfiniment.

Il faut répondre au *huitième*, que ceux qui admettent l'éternité du monde échappent à ce raisonnement de plusieurs manières. Les uns ne regardent pas comme impossible qu'il y ait un nombre infini d'âmes; c'est le sentiment d'Algazel qui dit que cet infini est un infini accidentel. Mais nous avons démontré que ce système n'avait rien de solide (quest. VII, art. 4). Il en est qui disent que les âmes meurent avec le corps. D'autres supposent que de toutes les âmes il n'y en a qu'une seule qui existe (2). D'autres enfin prétendent, comme le dit saint Augustin, que les âmes font une espèce de mouvement circulaire (3), de telle sorte que quand elles sont séparées des corps, elles parcourent des cercles de temps déterminés et retournent ensuite animer d'autres corps. Nous aurons l'occasion de traiter plus loin toutes ces différentes questions. Nous ferons seulement ici remarquer que ce raisonnement est particulier. Par conséquent on pourrait dire que le monde est

(1) C'est, en effet, le plus faible de tous les raisonnements.

(2) C'est ce que les philosophes anciens appelaient la grande âme du monde.

(3) Il s'agit là de la métempsycose (V. S. Aug. *De hæres.* cap. 46).

éternel, ou même qu'une créature comme l'ange l'est aussi, sans dire pour cela que l'homme l'est également (1). Il ne répond donc pas à notre proposition qui est générale, car nous demandons s'il y a une créature quelconque qui puisse avoir existé de toute éternité.

ARTICLE III. — LA CRÉATION DU MONDE DATE-T-ELLE DU COMMENCEMENT DU TEMPS (2)?

1. Il semble que la création des êtres n'ait pas eu lieu au commencement du temps. Car ce qui n'est pas dans le temps n'existe pas dans un moment quelconque du temps. Or, la création des êtres n'a pas eu lieu dans le temps. Car par la création la substance des choses finies a reçu l'être, et le temps ne mesure pas la substance des choses, surtout des choses spirituelles. Donc la création ne date pas du commencement du temps.

2. Aristote prouve (*Phys.* lib. VI, text. 40) que ce qui se fait se faisait, et par conséquent que tout ce qui est fait a un *avant* et un *après*. Or, dans le commencement du temps, puisque c'est un instant indivisible, il n'y a ni avant, ni après. Donc puisque *être créé* c'est sous un rapport la même chose qu'*être fait*, il semble que les êtres n'ont pas été créés au commencement du temps.

3. Le temps lui-même a été créé. Or, il n'est pas possible qu'il ait été créé au commencement du temps, puisque le temps est divisible, tandis que le commencement du temps ne l'est pas. Donc la création n'a pas eu lieu au commencement du temps.

Mais c'est le *contraire*. Car on lit dans la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* (*Gen.* I, 1).

CONCLUSION. — Dieu a créé tous les êtres au commencement du temps, dans le principe, c'est-à-dire dans son Fils ; dans le principe, c'est-à-dire avant toutes choses.

Il faut répondre que ces paroles de la Genèse : *Au commencement* (*in principio*) *Dieu créa le ciel et la terre*, peuvent s'entendre de trois manières qui ont pour objet de rejeter autant d'erreurs. Car les uns ont supposé que le monde a toujours existé et que le temps n'a point eu de commencement (3). C'est pour réfuter cette erreur qu'il est dit : Au commencement, c'est-à-dire *au commencement du temps*. — D'autres ont prétendu que la création avait deux principes, l'un qui était le principe du bien et l'autre le principe du mal (4). Pour éviter cette erreur il est dit que Dieu créa (*in principio*) dans le principe, c'est-à-dire dans son Fils. Car comme on approprie au Père le principe efficient en raison de sa puissance, de même le principe exemplaire est approprié au Fils en raison de sa sagesse. Ainsi par là même qu'il est dit : *Vous avez tout fait dans votre sagesse*, on comprend par là que Dieu a tout fait dans le principe, c'est-à-dire dans son Fils, d'après ces paroles de l'Apôtre : *En lui*, c'est-à-dire dans son Fils, *tout a été fait* (*Colos.* I, 16). — D'autres ont supposé que Dieu avait créé les êtres corporels par le moyen des créatures spirituelles (5). Pour écarter cette dernière erreur on dit que dans ce passage : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, ces mots *au commencement* signifient *avant toutes choses*. Car par là même on entend que Dieu a créé en même temps les

(1) Il est à remarquer, en effet, que saint Thomas ne s'est pas demandé si l'homme était éternel, mais si l'univers l'était. Il faut donc ne pas donner à sa pensée plus d'extension qu'elle n'en a, et ne considérer comme éternel que le monde, quant à la substance, et non chaque espèce en particulier.

(2) Cet article est une explication des deux premiers mots de la Genèse *In principio*.

(3) Ceux qui ont supposé cette erreur, ce sont les philosophes anciens, qui n'ont pu s'élever à l'idée d'un Dieu créateur.

(4) Cette erreur a été celle des manichéens et de tous ceux qui ont soutenu le dualisme ou la doctrine des deux principes.

(5) Cette erreur fut celle de Platon et d'Avicenne qui admirent un créateur intermédiaire.

quatre choses qui servent de base à l'univers : le *ciel empyrée* (1), la *matière corporelle*, qu'on désigne sous le nom de terre, le *temps* et la *nature angélique*.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que les choses ont été créées au commencement du temps, comme si le commencement du temps était la mesure de la création (2), mais parce que le ciel et la terre ont été créés simultanément avec le temps.

Il faut répondre au *second*, que cette proposition d'Aristote s'applique à ce qui se fait par le mouvement et à ce qui en est le terme. Car dans toute espèce de mouvement il faut admettre un *avant* et un *après*. En effet, dans tout mouvement il faut un *avant* et un *après*, c'est-à-dire que dans tout ce qui est en train d'être mû ou d'être fait, il y a quelque chose qui précède et quelque chose qui suit ; parce que ce qui est au commencement du mouvement ou ce qui est au terme, n'est pas en train d'être mû. Mais la création n'est ni un mouvement, ni le terme d'un mouvement, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2 et 3). C'est pourquoi Dieu crée ce qui n'était pas créé auparavant.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un être ne peut être fait que suivant ce qu'il est. Or, le temps n'est rien autre chose que le moment présent. Il ne peut donc être produit que dans un instant présent quelconque, non parce qu'il existe dans ce premier instant, mais parce que c'est par là qu'il commence.

QUESTION XLVII.

DE LA DISTINCTION DES ÊTRES EN GÉNÉRAL.

Après avoir traité de la production des êtres il faut examiner leur distinction. Cette question se divise en trois parties.—Nous avons à traiter : 1° de la distinction des êtres en général ; 2° de la distinction du bien et du mal ; 3° de la distinction des créatures spirituelles et des créatures corporelles.

Touchant la première de ces questions il y a trois choses à examiner : 1° La multiplicité des êtres et leur distinction ; — 2° Leur inégalité ; — 3° L'unité du monde.

ARTICLE I. — LA MULTIPLICITÉ DES ÊTRES ET LEUR DISTINCTION VIENT-ELLE DE DIEU (3) ?

1. Il semble que la multiplicité des êtres et leur distinction ne vienne pas de Dieu. Car l'unité est naturellement apte à produire l'unité. Or, Dieu est l'être souverainement un, comme nous l'avons prouvé (quest. XI, art. 4). Donc il ne peut produire autre chose qu'un effet qui soit un comme lui.

2. Ce qui est fait d'après un modèle est semblable au modèle lui-même. Or, Dieu est la cause exemplaire de l'effet qu'il produit, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 3). Donc, puisque Dieu est un, son effet ne peut être qu'unique, et il n'est par conséquent pas distinct.

3. Ce qui existe pour une fin est proportionné à cette fin elle-même. Or, la fin de la créature est unique, c'est la bonté de Dieu, comme nous l'avons

(1) Nous ne dirons rien ici du temps ni du ciel empyrée, parce que saint Thomas a consacré un article spécial à chacune de ces deux questions, et nous renvoyons à ce moment les explications que nous avons à donner (quest. LXVI, art. 3 et 4).

(2) On dit seulement que le premier instant du temps a coexisté avec la création.

(3) Saint Thomas a eu spécialement en vue dans cet article l'erreur d'Averroës, qui prétendait que Dieu n'était pas l'auteur immédiat de tous les êtres. Aristote était bien tombé dans cette erreur ; car son Dieu ne prend pas soin en détail de chaque être, et il ne s'occupe du monde que par l'intermédiaire des puissances qui sont au-dessous de lui. Des cartésiens ont été sur ce point d'un autre avis que saint Thomas ; car ils supposent que Dieu a créé la matière informe, qu'il a imprimé à chacune de ses parties un mouvement, et que, par suite de ce mouvement, le monde s'est organisé tel qu'il est, sans que Dieu s'en soit mêlé davantage. Cette hypothèse a été combattue par la plupart des théologiens.

prouvé (quest. XLIV, art. 4). Donc l'effet de Dieu ne peut être qu'unique.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* I): *Que Dieu distingua la lumière des ténèbres, et qu'il sépara les eaux des eaux.* Donc la distinction et la multiplicité des êtres viennent de Dieu.

CONCLUSION. — Dieu ayant produit ses créatures pour leur communiquer sa bonté et la représenter par elles, leur multiplicité et leur diversité n'a eu pour cause ni la matière seule, ni la matière unie à un agent, ni les causes secondes, mais l'intention de l'agent premier, c'est-à-dire de Dieu lui-même.

Il faut répondre que les philosophes ont assigné diverses causes à la distinction des êtres. Les uns l'ont attribuée à la matière toute seule, ou à la matière unie à l'agent. Démocrite et tous les anciens philosophes matérialistes (1) n'admettaient pas d'autre cause que la matière elle-même. D'après eux, la distinction des êtres était fortuite, elle provenait du mouvement de la matière. Anaxagore attribuait la distinction et la multiplicité des êtres à la matière et à l'agent simultanément (2). Il admettait l'entendement qui distingue les êtres en abstrayant de la matière ce qui s'y trouve mélangé. — Mais ce système est insoutenable pour deux raisons : 1° parce que nous avons prouvé que la matière elle-même a été créée par Dieu (quest. XLIV, art. 2), et qu'il faut par conséquent que la distinction, s'il y en a une du côté de la matière, remonte à une cause plus élevée. 2° Parce que la matière est pour la forme et non réciproquement. Or, la distinction des êtres se faisant par les formes qui leur sont propres, il n'y a pas de distinction possible d'après la matière. Mais la matière a été plutôt créée sans aucune forme pour qu'elle fût susceptible de revêtir les formes les plus diverses. — Il y en a qui ont attribué la distinction des êtres aux agents secondaires. Tel est le sentiment d'Avicenne, qui dit que Dieu en se comprenant a produit l'intelligence première qui, par là même qu'elle n'est pas son être, comprend nécessairement la puissance et l'être (3), comme nous le prouverons (quest. L, art. 2). Ainsi l'intelligence première, selon qu'elle comprend la cause première, a produit l'intelligence seconde, et selon qu'elle se comprend comme étant en puissance elle a produit le corps du ciel qui est le moteur (4), et selon qu'elle se comprend comme étant en acte elle a produit l'âme du ciel. Mais ce système ne peut également se soutenir pour deux motifs : 1° Parce que nous avons démontré (quest. XLV, art. 5) qu'il n'y a que Dieu qui puisse créer, et que par conséquent tout ce qui ne peut être fait que par la création ne peut avoir que Dieu pour auteur. Tels sont tous les êtres qui ne sont soumis ni à la génération, ni à la corruption. 2° Parce que dans cette hypothèse l'universalité des êtres ne proviendrait pas de l'intention première de l'agent, mais du concours d'une multitude de causes actives. Et comme un pareil effet nous semble fortuit, il s'ensuivrait que la perfection de l'univers qui consiste dans la diversité des êtres serait le fruit du hasard, ce qui répugne. Par conséquent il faut dire que la distinction des êtres et leur multiplicité proviennent de l'intention de l'agent premier qui est Dieu. Car il a donné l'être aux créa-

(1) Avant Démocrite nous citerons l'école ionienne, dont Thalès fut le chef. Ces philosophes n'admirent pas d'autres principes des choses que les éléments matériels; Thalès admettait l'eau, Héraclite le feu, etc. Les atomistes, dont Démocrite et Leucippe furent les chefs, étaient un progrès sur l'école ionienne. Ils joignirent aux substances matérielles le mouvement, et entreprirent de tout expliquer par des lois générales; mais ces lois avaient besoin elles-mêmes de se rattacher à un principe.

(2) Anaxagore se fit le premier une idée nette de la cause motrice, et proclama qu'il y avait dans la nature une intelligence (νοῦς); mais il n'assigna à l'intelligence qu'un rôle secondaire, et c'est à ce point de vue que saint Thomas le réfute.

(3) Il n'y a que Dieu qui soit un acte pur et qui n'ait rien de potentiel, parce qu'il n'y a que lui qui soit son être (*suum esse*).

(4) Cette théorie se rattache aux idées péripatéticiennes sur le ciel.

tures à cause de sa bonté qu'il veut leur communiquer et qu'elles doivent représenter. Et comme elle ne peut être représentée complétement par une seule créature, il en a produit une multitude sous des formes diverses, afin que l'une supplée à ce qui manque à l'autre pour la représenter. Ainsi la bonté, qui est en Dieu simple et une, est multiple et divisée dans les créatures. Par conséquent l'univers entier participe à la bonté divine et la représente plus parfaitement qu'une autre créature quelconque. — La distinction des créatures ayant pour cause la sagesse divine, Moïse dit qu'elles ont été rendues distinctes par le Verbe de Dieu qui est la conception de sa sagesse. C'est ce qu'exprime ce passage de la Genèse : *Dieu dit que la lumière soit faite.... et il sépara la lumière des ténèbres* (*Gen.* I, 3) (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'agent naturel agit par la forme qui détermine son existence. Cette forme étant une, l'effet qu'il produit est un aussi. Mais un agent volontaire tel qu'est Dieu, comme nous l'avons prouvé (quest. XIX, art. 4), agit par la forme qu'il a dans son entendement. Puisqu'il ne répugne pas à l'unité et à la simplicité de Dieu qu'il comprenne beaucoup de choses, comme nous l'avons démontré (quest. XV, art. 2), il s'ensuit qu'il ne répugne pas davantage, bien qu'il soit un, à ce qu'il puisse en produire une multitude.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement aurait de la force à l'égard d'un objet qui représenterait parfaitement son modèle et qui, pour ce motif, ne pourrait être multiplié que matériellement. C'est ce qui fait que l'image increéée, qui est parfaite, est une. Mais il n'y a pas de créature qui représente parfaitement l'exemplaire premier qui est l'essence divine ; c'est pourquoi il peut être représenté par une multitude de choses. Cependant si l'on donne aux idées le nom de types ou d'exemplaires, leur pluralité correspond dans l'entendement divin à la pluralité des êtres.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les choses spéculatives le moyen de démonstration qui démontre parfaitement une conclusion est unique. Mais les moyens probables sont nombreux. De même dans les choses pratiques, quand ce qui est fait pour une fin est adéquat à cette fin, il est nécessaire qu'il soit un absolument. Mais les créatures ne se rapportent pas ainsi à leur fin qui est Dieu, et c'est pour ce motif qu'il a fallu les multiplier.

ARTICLE II. — L'INÉGALITÉ DES ÊTRES VIENT-ELLE DE DIEU (2)?

1. Il semble que l'inégalité des êtres ne vienne pas de Dieu. Car il est d'un être très-bon de faire les meilleures choses. Or, entre les meilleures choses l'une n'est pas plus que l'autre. Donc Dieu qui est l'être infiniment bon a dû faire tous les êtres égaux.

2. L'égalité est l'effet de l'unité, d'après Aristote (*Met.* lib. V, text. 20). Or, Dieu est un. Donc il a fait tous les êtres égaux.

3. Il est de la justice de faire des dons inégaux aux êtres qui ne sont pas égaux. Or, Dieu est juste dans toutes ses œuvres. Donc, puisque l'action par laquelle il communique l'être aux créatures ne présuppose pas d'inégalité entre elles, il semble qu'il les ait faites toutes égales.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans l'Ecclésiaste : *Pourquoi le jour*

(1) Qu'on lise le récit de la création, et l'on verra que l'écrivain sacré a voulu nous pénétrer de la doctrine que saint Thomas soutient ici. D'ailleurs les Pères sont unanimes à ce sujet (Vid. S. August. *De Gen. ad litt.* lib. III. Tertul. *De resurrect. carnis.* S. Grég. de Nazianze, *orat.* 38. S. Basile et S. Ambroise, *Hexameron*).

(2) L'Ecriture est formelle sur ce point. *Quare dies diem superat et iterùm lux lucem et annus annum? A Domini scientiâ separati sunt* (Eccles. XXXIII). *Dixit Dominus ad Moysen : Quis fecit os hominis? Aut quis fabricatus est mutum et surdum, videntem et cæcum? Nonne ego?* (*Exod.* IV. Vid. Job, XXXVIII et XXXIX).

surpasse-t-il le jour, la lumière la lumière, l'année l'année, le soleil le soleil? C'est le Seigneur qui les a ainsi distingués.

CONCLUSION. — Comme la divine sagesse a produit la multiplicité et la diversité des créatures, de même elle est la cause de leur inégalité, et on ne doit attribuer cette inégalité ni aux mérites, ni aux démérites des créatures.

Il faut répondre qu'Origène (1), voulant rejeter l'hypothèse de ceux qui admettaient une distinction dans les êtres d'après l'opposition qu'ils supposaient entre le principe du bien et le principe du mal, a établi que dès le commencement Dieu a créé tous les êtres égaux. Il prétendait qu'il a créé d'abord des créatures raisonnables seulement, mais toutes égales. Parmi ces créatures l'inégalité s'est introduite primitivement par l'effet du libre arbitre. Les unes se sont plus ou moins approchées de Dieu, les autres s'en sont plus ou moins éloignées. Celles qui se sont tournées vers Dieu en faisant bon usage de leur liberté ont été élevées aux divers rangs des anges suivant la diversité de leurs mérites. Celles qui s'en sont éloignées ont été enchaînées dans divers corps d'après la diversité de leur faute. Telle est la cause qu'il attribue à la création et à la diversité des corps. Or, dans ce système l'universalité des créatures corporelles n'aurait pas été créée pour que Dieu communiquât aux créatures sa bonté, mais pour qu'il les punît de leur faute. Ce qui est contraire à ces paroles de la Genèse : *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout était très-bien* (*Gen.* I, 31). Comme le dit d'ailleurs saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. II, cap. 23) : Qu'y a-t-il de plus insensé que de dire que par ce soleil qui est unique en ce monde Dieu n'a pas eu l'intention d'ajouter à la beauté des êtres matériels, et de leur donner ce qui est nécessaire à leur conservation et à leur développement, mais qu'il l'a créé plutôt pour punir une âme d'un péché qu'elle avait fait, de telle sorte que s'il y avait cent âmes qui eussent péché de la même manière, ce monde aurait cent soleils? — Il faut donc dire que comme la sagesse de Dieu est la cause de la distinction des êtres, elle est de même la cause de leur inégalité. En effet, il y a dans les êtres deux sortes de distinction, l'une *formelle* qui existe dans les choses qui sont spécifiquement différentes, l'autre *matérielle* qui existe dans celles qui ne diffèrent que numériquement. Or, la matière existant à cause de la forme, la distinction matérielle existe à cause de la distinction formelle. De là nous voyons que dans les choses qui sont incorruptibles il n'y a qu'un individu de la même espèce, parce qu'il n'en faut pas davantage pour que l'espèce se conserve. Dans celles qui sont engendrées et qui se corrompent il y a beaucoup d'individus de la même espèce pour que l'espèce ne s'éteigne pas. Il est donc évident par là que la distinction formelle est plus principale que la distinction matérielle. Or, la distinction formelle exige toujours l'inégalité. Car, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 10), les formes des choses ressemblent aux nombres dont l'espèce varie d'après l'addition ou la soustraction de l'unité. Ainsi, dans les choses naturelles, les espèces paraissent avoir été ordonnées par degré. Par exemple, les choses mixtes sont plus parfaites que les éléments qui les composent, les plantes l'emportent sur les minéraux, les animaux sur les plantes, les hommes sur les autres animaux, et dans chacun de ces ordres de créatures on trouve une espèce qui vaut mieux que d'autres. C'est pourquoi la divine sagesse ayant été cause de la distinction des êtres, afin que l'univers fût parfait, pour la même raison elle a voulu qu'il y eût de l'inégalité entre les créatures. Car l'univers ne serait pas parfait s'il n'y avait dans les êtres qu'un seul degré de bonté (2).

(1) Orig. Periarch. lib. I, cap. 7.

(2) Même quand cette bonté serait absolue, parce que, du moment où il n'y aurait plus de degrés entre les êtres, il n'y aurait plus de hiérar

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est d'un agent excellent de produire un effet qui soit aussi excellent dans sa totalité, mais il n'est pas nécessaire que chacune des parties du tout soit excellente aussi, il suffit qu'elle soit excellente relativement au tout. Ainsi la bonté de l'animal serait détruite si chacune de ses parties avait la dignité de l'œil. Dieu a fait le monde excellent, pris dans sa totalité, mais il n'a pas donné à chaque créature toutes les qualités possibles, il a fait les unes meilleures que les autres. C'est pourquoi il est dit de chacune d'elles ce qu'il est dit de la lumière : *Dieu a vu que la lumière était bonne.* Mais il est dit de l'ensemble des créatures : *Dieu a vu que tout ce qu'il a fait était très-bon.*

Il faut répondre au *second,* que ce qui procède d'abord de l'unité c'est l'égalité, et que la multiplicité en vient ensuite. C'est pourquoi le Père auquel, d'après saint Augustin, l'unité se rapporte, engendre le fils auquel l'égalité convient par appropriation. La créature qui est naturellement inégale en procède après. Toutefois les créatures participent à une sorte d'égalité qui est une égalité proportionnelle.

Il faut répondre au *troisième,* que ce raisonnement qui a frappé Origène n'est applicable que quand il s'agit d'accorder des récompenses. Dans ce cas il faut des récompenses inégales pour des mérites inégaux. Mais quand il s'agit de la création de l'univers l'inégalité des parties ne peut se prendre d'une inégalité antérieure quelconque, soit de mérites, soit de dispositions de la part de la matière. Elle ne peut avoir d'autre cause que la perfection de l'ensemble, comme on le voit dans les œuvres d'art. Car, si le toit diffère des fondations dans une maison ce n'est pas parce qu'il est fait d'une autre matière; mais pour que la maison soit parfaite dans toutes ses parties l'architecte recherche la diversité dans la matière et il la produirait s'il le pouvait (1).

ARTICLE III. — N'Y A-T-IL QU'UN SEUL MONDE (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas qu'un seul monde, mais qu'il y en ait plusieurs. Car, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 46), il répugne de dire que Dieu a créé des choses sans raison. Or, la raison pour laquelle il a créé un seul monde a pu lui en faire créer plusieurs, puisque sa puissance n'est pas limitée à la création d'un seul monde, mais qu'elle est infinie, comme nous l'avons prouvé (quest. VII, art. 1; quest. XXV, art. 2). Donc Dieu a produit plusieurs mondes.

2. La nature fait ce qui est le mieux, et à plus forte raison, Dieu. Or, il serait mieux qu'il y eût plusieurs mondes qu'un seul, parce que plusieurs choses bonnes valent mieux qu'un nombre moindre. Donc Dieu a créé plusieurs mondes.

3. Tout être qui a une forme unie à la matière peut être multiplié numériquement sans que la même espèce soit détruite ou changée, parce que la multiplication numérique se fait par la matière. Or, le monde a une forme unie à la matière. En effet, quand je dis *l'homme* j'indique la forme, mais si je désigne *tel* ou *tel homme* j'indique la forme dans la matière; de

chie; par conséquent il n'y aurait plus d'ordre ni d'harmonie.

(1) Au XVIII[e] siècle, les incrédules se sont beaucoup élevés contre le mal qui existe dans la nature; ils paraissaient blessés surtout des inégalités qu'on y rencontre. Je ne crois pas qu'on leur ait opposé une argumentation plus serrée et plus précise que celle de saint Thomas.

(2) On a reproché à Origène d'avoir dit qu'avant ce monde il y en avait eu plusieurs, et qu'après lui il y en aurait encore d'autres. La pluralité des mondes a été admise généralement par les anciens philosophes, parce que, comme ils croyaient la matière éternelle, ils prétendaient qu'il y avait eu une série indéfinie de mondes qui s'étaient succédés. Mais l'Écriture ne parle que d'un monde unique, et tous les Pères ont enseigné qu'il n'y en avait qu'un seul.

même quand on dit *le monde* en général on désigne la forme, mais quand on dit *ce monde* on désigne la forme unie à la matière. Donc rien n'empêche qu'il n'y ait plusieurs mondes.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans saint Jean : *Le monde a été fait par lui* (I, 10). Il a parlé du monde au singulier pour indiquer qu'il n'en existait qu'un seul.

CONCLUSION. — Dieu ayant créé pour lui-même toutes les créatures et les ayant soumises à un ordre admirable, il est convenable qu'on n'admette que l'existence d'un seul monde et non celle de plusieurs.

Il faut répondre que l'ordre qui règne dans les êtres que Dieu a créés est une preuve évidente de l'unité du monde. Car le monde n'est un que parce qu'il est soumis à un ordre unique d'après lequel ses parties se rapportent les unes aux autres. Or, tous les êtres qui viennent de Dieu sont ordonnés entre eux et se rapportent tous à Dieu lui-même, comme nous l'avons prouvé (quest. XI, art. 3, et quest. XXI, art. 1 ad 3). Il est donc nécessaire que toutes les créatures appartiennent à un seul et même monde. C'est pourquoi ceux qui ne reconnaissaient pas pour l'auteur du monde la Sagesse qui a tout ordonné, mais qui l'attribuaient au hasard, ont pu supposer qu'il y avait plusieurs mondes. Ainsi, Démocrite a dit que c'était le concours des atomes qui avait produit ce monde et une infinité d'autres (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison pour laquelle le monde est unique, c'est que tous les êtres doivent se rapporter au même but sous le même ordre. C'est pourquoi Aristote (*Met.* lib. XII, text. 52) conclut l'unité du Dieu qui nous gouverne de l'unité d'ordre qui règne entre tout ce qui existe (2). Et Platon (*in Tim.*) prouve l'unité du monde par l'unité du type et de l'exemplaire dont il est l'image.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'y a pas d'agent qui se propose la pluralité matérielle comme sa fin, parce que la multiplicité matérielle n'a pas de terme arrêté ; elle tend par elle-même à l'indéfini, et l'indéfini ne peut être la fin d'aucun être. Or, quand on dit que plusieurs mondes sont meilleurs qu'un seul, on entend par là la multiplicité matérielle. Ce mieux ne peut être l'objet que Dieu se propose. Car si deux mondes valent mieux qu'un seul, trois vaudront mieux que deux, et on pourrait aller ainsi indéfiniment.

Il faut répondre au *troisième*, que le monde comprend la matière dans toute sa totalité. Car il n'est pas possible qu'il y ait une autre terre que celle-ci, parce que toute terre se porterait naturellement au centre, en quelque endroit qu'elle se trouve (3). On peut faire le même raisonnement à l'égard des autres corps qui composent toutes les autres parties du monde (4).

(1) Il n'était pas seul de ce sentiment, car les stoïciens pensèrent de même.

(2) Les péripatéticiens ne croyaient à la possibilité que d'un seul monde qui avait existé de toute éternité.

(3) D'après le système d'Aristote, qui fut celui de Ptolémée, la terre était au centre de l'univers, et le mouvement des astres autour d'elle n'était pas seulement apparent, mais réel.

(4) Les théologiens reconnaissent l'unité de ce monde, mais ils admettent aussi généralement qu'il eût été possible que Dieu en créât plusieurs, et ils combattent l'opinion de Descartes, qui disait que ce monde avait une étendue indéfinie et qu'il n'était pas possible qu'il y en eût un autre. Saint Thomas ne contredit pas leur sentiment; car, quand il dit qu'il n'est pas possible qu'il y ait une autre terre, il ne s'agit ni de la puissance de Dieu, ni de la possibilité logique, mais seulement de cette possibilité morale qui résulte de l'ordre auquel la création est actuellement soumise.

QUESTION XLVIII.

DE LA DISTINCTION DES ÊTRES EN PARTICULIER.

Nous avons maintenant à nous occuper de la distinction des êtres en particulier. Et d'abord de la distinction du bien et du mal, et ensuite de la distinction de la créature spirituelle et de la créature corporelle. — A l'égard de la distinction du bien et du mal nous avons à traiter du mal en lui-même et de sa cause.— Touchant le mal six questions se présentent : 1° Le mal est-il une nature ou un être quelconque? — 2° Se trouve-t-il dans les êtres? — 3° Le bien est-il le sujet du mal? — 4° Le mal corrompt-il le bien totalement? — 5° De la division du mal en châtiment et en faute. — 6° La nature du mal est-elle plus dans la faute que dans la peine?

ARTICLE I. — LE MAL EST-IL UNE NATURE (1)?

1. Il semble que le mal soit une nature. Car tout genre est une nature, et le mal est un genre. En effet, Aristote dit (*Catégories*, ch. 10) que le bien et le mal n'existent pas dans un genre, mais qu'ils sont les genres des autres êtres. Donc le mal est une nature.

2. Tout ce qui établit une différence constitutive dans une espèce est une nature. Or, le mal établit dans les choses morales une différence constitutive. Car une mauvaise habitude diffère spécifiquement d'une bonne. Ainsi la libéralité diffère de l'illibéralité. Donc le mal désigne une nature.

3. Deux choses contraires sont l'une et l'autre une nature. Or, le mal et le bien ne sont pas opposés, comme privation et comme habitude, mais ils le sont comme choses contraires. Aristote le prouve (*Catég.* ch. 10), parce qu'il y a un milieu entre le mal et le bien, et qu'on peut passer du mal au bien. Donc le mal est un certain être ou une certaine nature.

4. Ce qui n'est pas n'agit pas. Or, le mal agit puisqu'il corrompt le bien. Donc le mal est un être et une nature.

5. Il n'y a qu'un être et qu'une nature quelconque qui puisse contribuer à la perfection de l'univers. Or, le mal y contribue. Car saint Augustin dit (*Ench.* cap. 2) que de toutes les parties de l'univers il résulte une beauté admirable, et que dans cette harmonie ce que nous appelons le mal, étant bien ordonné et placé en son lieu, fait ressortir le bien avec plus d'éclat. Donc le mal est un être.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) : Le mal n'est une chose ni existante, ni bonne.

CONCLUSION. — Le mal n'est pas un être qui existe, ce n'est pas une nature quelconque, ce n'est que l'absence du bien.

Il faut répondre que quand deux choses sont opposées, l'une mène à la connaissance de l'autre. C'est ainsi qu'on connaît les ténèbres par la lumière. D'après le même principe nous devons apprendre ce qu'est le mal d'après la nature du bien. Or, nous avons dit (quest. v, art. 1 et seq.) que le bien est tout ce qui est désirable; et, par conséquent, comme toute nature désire son être et sa perfection, on doit dire nécessairement que l'être et la perfection d'une nature quelle qu'elle soit constitue l'essence du bien ou de la bonté. Il est donc impossible que le mal soit un être, une forme ou une nature quelconque. Il ne peut signifier qu'une absence de bien. Et quand on dit que le mal n'est ni une chose existante ni une bonne chose, on entend

(1) Cet article est une réfutation des anciens philosophes, qui faisaient du mal une nature ; des manichéens, qui en faisaient un premier principe substantiel comme le premier principe du bien, et qu'ils appelaient un dieu mauvais; des gnostiques, qui disaient que c'était une nature mauvaise de laquelle découlaient tous les maux.

par là que le bien étant identique avec l'être on ne peut nier l'un sans l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote raisonne en cet endroit d'après l'opinion des pythagoriciens qui faisaient du mal une nature, et qui prenaient le mal et le bien pour des genres. Car Aristote a coutume, dans ses traités de logique, de rapporter des exemples qui étaient probables de son temps, parce qu'ils étaient conformes aux sentiments de quelques philosophes. Ou bien encore on peut répondre, comme le dit Aristote lui-même (*Met.* lib. IV, text. 6), que la première contrariété est l'habitude et la privation. En effet, on la retrouve dans tous les êtres contraires, puisque l'un des contraires est toujours imparfait par rapport à l'autre, comme le noir par rapport au blanc, l'amer par rapport au doux. Et si on dit que le bien et le mal sont des genres, on ne donne pas à cette proposition un sens absolu, mais on ne l'entend que des contraires. Car comme toute forme renferme l'essence du bien, de même toute privation, en tant que telle, comprend l'essence du mal.

Il faut répondre au *second*, que le bien et le mal ne produisent de différences constitutives que dans les choses morales qui empruntent leur espèce à la fin qui est l'objet de la volonté, et dont les êtres moraux dépendent. Le bien se rapportant à une fin, le bien et le mal offrent par là même une différence spécifique moralement. Le bien en offre une par lui-même, mais le mal n'en offre une que dans le sens qu'il écarte les êtres de la fin qu'ils devraient atteindre. Toutefois, cet éloignement de la fin qu'on aurait dû atteindre ne constitue moralement une espèce qu'autant qu'il y a adhésion à une fin qu'on ne devait pas se proposer. Ainsi, comme les choses matérielles ne sont privées de leur forme substantielle qu'autant qu'elles en ont revêtu une autre, de même le mal qui établit entre les choses morales une différence constitutive est une espèce de bien qui s'adjoint à la privation d'un autre bien. Par exemple, l'homme intempérant n'a pas pour fin de perdre la raison, mais de se livrer à la délectation des sens au delà des bornes que la raison prescrit. Par conséquent, le mal, en tant que mal, n'établit pas une différence constitutive entre nos actions, il ne l'établit qu'en raison du bien qui s'adjoint à lui.

Ce même raisonnement satisfait à la *troisième* objection. Car Aristote parle là du bien et du mal tel que les moralistes le comprennent. Il y a en effet entre le bien et le mal moral un milieu, puisque ce qu'on appelle bien est ce qui est dans l'ordre, et ce qu'on appelle mal est non-seulement ce qui est désordonné, mais encore ce qui est nuisible à autrui. De là le philosophe dit (*Eth.* lib. IV, cap. 1) que le prodigue est vain, mais qu'il n'est pas mauvais. D'ailleurs, du mal moral on peut revenir au bien, mais il n'en est pas de même de toute espèce de mal (1). Ainsi, quoique la cécité soit un mal, d'aveugle qu'on est on ne recouvre pas la vue.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'une chose peut agir de trois manières : 1° *Formellement*, comme quand on dit que la blancheur fait le blanc. On dit dans ce sens que le mal, en raison de sa privation, corrompt le bien, parce qu'il est lui-même la corruption ou la privation du bien. 2° On dit qu'une chose agit comme cause efficiente. C'est ainsi qu'on dit d'un peintre qu'il fait une muraille blanche. 3° Une chose peut agir comme cause finale.

(1) On distingue, comme on le sait, le mal moral, le mal physique et le mal métaphysique. Le mal moral est le péché dont on peut revenir par le repentir ; le mal physique, qu'on pourrait appeler le mal de la nature, tient à l'imperfection du corps ou du milieu dans lequel il vit ; le mal métaphysique tient à l'inégalité des êtres. Il n'est pas en notre pouvoir de nous délivrer à volonté de ces deux sortes de maux.

C'est de cette manière qu'on dit que la fin fait agir l'agent et lui donne l'impulsion. Dans ces deux derniers sens le mal n'agit pas par lui-même, c'est-à-dire en tant que privation, il n'agit qu'en raison du bien qui se trouve adjoint à lui. Car toute action provient d'une forme, et tout ce que l'on recherche à titre de fin est une perfection. C'est pourquoi, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le mal n'agit et n'est recherché que par suite du bien auquel il est mêlé. Mais par lui-même il ne peut être la fin d'aucun être, il est en dehors de la volonté et de l'intention.

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XXI, art. 1 ad 3), les parties de l'univers se rapportent entre elles de telle sorte que l'une agit sur l'autre et qu'elle en est la fin et le type. Or, il ne peut en être ainsi du mal, sinon par suite du bien qui se trouve mêlé avec lui. Par conséquent, le mal ne contribue à la perfection de l'univers et n'est compris sous la loi générale du monde qu'accidentellement, c'est-à-dire, eu égard au bien qui s'y trouve mêlé (1).

ARTICLE II. — LE MAL SE TROUVE-T-IL DANS LES ÊTRES OU LES CRÉATURES (2)?

1. Il semble que le mal ne se trouve pas dans les créatures. Car tout ce qu'on trouve dans les créatures, c'est l'être ou la privation de l'être, c'est-à-dire le non-être. Or, saint Denis dit que le mal diffère de l'être et encore plus du non-être (*De div. nom.* cap. 4). Donc le mal ne se trouve d'aucune manière dans les créatures.

2. L'être est une chose et réciproquement. Si le mal est un être qui existe dans les créatures, il s'ensuit que c'est une chose, ce qui est contraire à ce que nous avons dit dans l'article précédent.

3. Ce qu'il y a de plus blanc c'est ce qui n'est point mélangé de noir, dit Aristote (*Top.* lib. III, cap. 4). De même ce qu'il y a de meilleur c'est ce qui n'est point mélangé de mal. Or, Dieu plutôt encore que la nature fait toujours ce qu'il y a de meilleur. Donc dans les choses que Dieu a faites il ne se trouve point de mal.

Mais c'est le *contraire*. Car d'après cela on rejetterait les défenses et les châtiments qui n'ont pour objet que les maux.

CONCLUSION. — Comme la perfection de l'univers exige qu'il n'y ait pas que des êtres incorruptibles, incapables de s'écarter du bien; de même il était nécessaire que le mal se trouvât dans les créatures, pour les priver du bien et les corrompre, non positivement, mais en éloignant formellement d'elles ce qui convenait à la perfection de leur espèce.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 1 et 2), la perfection de l'univers demande qu'il y ait inégalité entre les créatures, afin que tous les degrés de bonté soient reproduits en lui. Or, le premier degré de bonté c'est qu'il y ait des êtres tellement bons qu'ils ne puissent jamais défaillir. Le second degré c'est qu'il y ait des êtres qui puissent déchoir de leur rang. Ces degrés se trouvent dans les créatures; car il y en a qui ne peuvent perdre l'être, ce sont les créatures incorruptibles; et il y en a qui peuvent le perdre, ce sont celles qui sont corruptibles. — Comme la perfection de l'univers exige qu'il y ait non-seulement des êtres incorruptibles, mais encore des êtres corruptibles, de même elle demande qu'il y ait des êtres qui puissent défaillir et qui défaillent en effet. Or, la nature du mal consiste précisé-

(1) C'est sans doute pour ce motif qu'il est dit dans l'Ecriture (I. *Tim.* IV) : *Omnis creatura Dei bona est.* (Eccles. XXXIX) : *Opera Domini universa bona valdè.*

(2) En répondant affirmativement à cette question, saint Thomas réfute les libertins qui prétendent que le mal n'est rien, contrairement à ces paroles de l'Ecriture (Is. I) : *Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis;* (I. *Cor.* V) *Auferte malum ex vobis ipsis,* etc. Mais tout en prouvant l'existence du mal il montre comment il sert à la glorification des desseins de Dieu.

ment dans cette défaillance ou dans cette privation du bien. D'où il est évident que le mal se trouve dans les êtres aussi bien que la corruption qui est d'ailleurs elle-même une sorte de mal (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mal diffère absolument de l'être et du non-être, parce qu'il n'est ni une habitude, ni une pure négation, mais une privation.

Il faut répondre au *second*, que le mot *être* se prend en deux sens, comme l'observe Aristote (*Met.* lib. v, text. 14). Il signifie d'abord l'entité de la chose et il se divise en dix catégories; il se prend alors pour la chose ou la réalité elle-même. Aucune privation n'est un être dans ce sens, et par conséquent le mal n'en est pas un non plus. On donne aussi le nom d'être à ce qui signifie la vérité d'une proposition; sa marque est le verbe *est*. C'est par cet être qu'on répond à la question *est-il?* Nous disons en ce sens que la cécité est dans l'œil, ou toute autre privation. On dit en ce cas que le mal est un être. Pour avoir ignoré cette distinction, il y en a qui ont cru que le mal était une chose, parce qu'ils ont remarqué qu'il y avait des choses mauvaises et qu'on disait que le mal existait dans les créatures.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu, la nature et tout autre agent fait ce qu'il y a de mieux pour l'ensemble, mais non ce qu'il y a de mieux pour chaque partie, à moins qu'on ne considère les parties dans leur rapport avec le tout, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 2). Or, le tout, c'est-à-dire l'universalité des créatures est meilleur et plus parfait s'il y a en lui des êtres qui puissent s'écarter du bien et qui s'en écartent en effet, avec la permission de Dieu qui leur en laisse la liberté. En effet il n'appartient pas à la Providence de détruire la nature, mais de la sauver, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Mais il est dans la nature des êtres que ceux qui peuvent défaillir, défaillent en réalité quelquefois. D'ailleurs, comme le dit saint Augustin (*Ench.* cap. 11), Dieu est si puissant qu'il peut faire sortir le bien du mal. Ainsi il y aurait une foule de biens anéantis, si Dieu ne permettait pas au mal d'exister. Car le feu ne serait pas engendré si l'air ne se corrompait pas; le lion ne pourrait vivre si l'âne ne mourait, et il n'y aurait pas lieu sans l'iniquité d'exercer la justice qui punit et la patience qui souffre avec résignation (2).

ARTICLE III. — LE MAL EXISTE-T-IL DANS LE BIEN COMME DANS SON SUJET (3)?

1. Il semble que le mal ne soit pas dans le bien, comme dans son sujet. Car tous les biens sont des choses qui existent. Or, saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le mal n'est pas une chose qui existe et qu'il n'est pas dans les choses existantes. Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet.

2. Le mal n'est pas un être, mais le bien en est un. Or, le non-être ne demande pas à exister dans l'être comme dans son sujet. Donc le mal ne demande pas à exister dans le bien comme dans son sujet.

3. L'un des contraires n'est pas le sujet de l'autre. Or, le bien et le mal sont contraires. Donc le mal n'existe pas dans le bien comme dans son sujet.

4. On appelle blanc l'être dans lequel la blancheur est comme dans son sujet. On doit donc aussi appeler mal ce qui renferme le mal comme l'acci-

(1) Le mal profite au bien par le contraste : *Ordinem sæculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavit*, dit saint Augustin en parlant de Dieu (*De civ. Dei*, lib. XI, cap. 18).

(2) Bossuet a établi dans une série de propositions tous les motifs pour lesquels Dieu avait permis le mal (Voy. *Défense de la tradition*, l. XII.

(3) Cet article a pour but de faire ressortir la différence qu'il y a entre la négation et la privation. La négation est un non-être, ce n'est donc pas un mal, mais la privation est un être qui existe dans un sujet, et comme la privation est le mal, il s'ensuit que le mal existe dans le bien comme dans son sujet.

dent dans le sujet. Par conséquent si le mal est dans le bien comme dans son sujet, il s'ensuit que le bien est mal, ce qui est opposé à ces paroles : *Malheur à vous qui appelez mal le bien et bien le mal* (Is. v, 20).

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Ench*. cap. 14) que le mal n'existe que dans le bien.

CONCLUSION. — Puisque le mal est la privation du bien et qu'ils existent l'un et l'autre dans le même sujet, le mal existe dans le bien comme dans son sujet, non negativement, mais *privativement*.

Il faut répondre que le mal, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), implique l'éloignement du bien. Mais tout éloignement du bien n'est pas à proprement parler un mal. On en distingue de deux sortes : l'un privatif et l'autre négatif. L'éloignement négatif n'a rien de ce qui constitue la nature du mal. Autrement il s'ensuivrait que les choses qui n'existent pas sont mauvaises. Et de plus que toute chose serait mauvaise parce qu'elle ne possède pas le bien ou les qualités d'une autre chose. Ainsi l'homme serait mauvais parce qu'il n'a pas l'agilité de la biche, la force du lion. L'éloignement privatif est seul appelé mal. Telle est la cécité qui est la privation de la vue. Or, le sujet de la privation et le sujet de la forme est absolument identique, c'est l'être en puissance ; soit que l'être soit en puissance absolument comme la matière première qui est le sujet de la forme substantielle et de toute espèce de privation ; soit que l'être soit en puissance sous un rapport et en acte absolument, comme un corps diaphane qui est le sujet des ténèbres et de la lumière. Or, il est évident que la forme par laquelle un être existe actuellement est une perfection, un bien, et que par conséquent tout être en acte est un bien quelconque. De même tout être en puissance considéré à ce seul point de vue est aussi quelque chose de bon parce qu'il se rapporte au bien. Car comme il y a l'être en puissance, de même il y a le bien en puissance. On est donc forcé de conclure que le sujet du mal est le bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis entend que le mal n'est pas dans les choses existantes, comme la partie ou comme la propriété naturelle d'un être quelconque qui existe.

Il faut répondre au *second*, que le non-être pris négativement ne suppose pas un sujet, mais que la privation, comme le dit Aristote (*Met*. lib. IV, text. 4 ; lib. V, text. 27 ; lib. X, text. 15), est la négation dans le sujet, et le mal est un non être de cette dernière sorte.

Il faut répondre au *troisième*, que le mal n'existe pas dans le bien qui lui est opposé comme dans son sujet, mais qu'il existe dans une autre espèce de bien. Car le sujet de la cécité n'est pas la vue, mais l'animal. Toutefois, comme le dit saint Augustin (*Ench*. cap. 13), il semble que la règle des dialecticiens qui dit que les contraires ne peuvent exister ensemble, soit ici en défaut. Mais pour concevoir comment on peut éviter cette contradiction apparente, il faut remarquer qu'on considère le bien et le mal d'une manière générale et non d'une manière particulière. Ainsi le blanc et le noir, le doux et l'amer, et tous les contraires de cette nature, sont toujours pris dans un sens particulier parce qu'ils n'existent que dans des genres déterminés ; mais le bien embrasse tous les genres. C'est ce qui fait qu'un bien peut exister simultanément avec la privation d'un autre bien.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Prophète s'élève contre ceux qui appellent mal le bien reconnu pour tel. Mais ce n'est pas ce qui résulte de nos prémisses, comme on le voit évidemment d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — LE MAL CORROMPT-IL LE BIEN TOTALEMENT (1)?

1. Il semble que le mal corrompe le bien dans sa totalité. Car l'un des contraires est totalement corrompu par l'autre. Or, le bien et le mal sont contraires. Donc le mal peut corrompre totalement le bien.

2. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 12) que le mal nuit en ce qu'il enlève le bien. Or, le bien est semblable à lui-même et n'a qu'une seule et même forme. Donc le mal le détruit totalement.

3. Le mal tant qu'il existe nuit et enlève le bien. Or, le bien dont on enlève toujours quelque chose doit être à la fin anéanti, à moins qu'il ne soit infini, ce que ne peut être le bien créé. Donc le mal détruit le bien totalement.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Ench.* loc. cit.) que le mal ne peut pas détruire totalement le bien.

CONCLUSION. — Le mal corrompt dans sa totalité le bien qui lui est opposé, mais il ne peut corrompre ainsi le bien qui est son sujet, ni le bien qui consiste dans l'aptitude du sujet à l'acte (2).

Il faut répondre que le mal ne peut corrompre le bien totalement. Pour s'en convaincre, il faut observer qu'il y a trois sortes de bien. La première espèce est le bien qui est totalement détruit par le mal. C'est le bien qui lui est opposé. Ainsi la lumière est totalement détruite par les ténèbres, la vue par la cécité. La seconde espèce de bien est celle qui n'est ni détruite totalement par le mal ni affaiblie. C'est le bien qui est le sujet du mal. Ainsi les ténèbres ne diminuent en rien la substance de l'air. Enfin la troisième espèce de bien est celle que le mal affaiblit ou diminue, mais qu'il ne détruit pas totalement. Ce bien est l'aptitude même du sujet à l'acte. Cette diminution ou cet affaiblissement du bien ne doit pas se prendre pour une soustraction analogue à celle que supporte toute diminution que l'on opère sur les nombres, on doit l'entendre d'une décroissance analogue à celle qu'on remarque dans les qualités et dans la forme de chaque être. Cette décroissance ou ce relâchement d'aptitude s'opère dans un sens contraire au développement et à l'application soutenue des facultés du sujet. Car l'aptitude du sujet est en raison des dispositions qui portent la matière à l'acte. Plus ces dispositions sont nombreuses dans le sujet, et plus il est apte à recevoir la perfection et la forme qui lui conviennent. Au contraire si vous multipliez les dispositions inverses, le sujet perdra proportionnellement de son aptitude à l'acte ou à la perfection. Mais comme on ne peut multiplier indéfiniment ni en nombre, ni en intensité ces dispositions contraires et qu'on est toujours obligé de s'arrêter à certaine limite, l'aptitude du sujet ne peut pas non plus être indéfiniment diminuée ou affaiblie. C'est ce dont on peut se convaincre jusqu'à l'évidence en observant les qualités actives et passives des éléments. En effet le froid et l'humidité qui diminuent ou affaiblissent l'aptitude qu'a la matière de s'échauffer ne peuvent pas être multipliés indéfiniment. D'ailleurs quand même on supposerait que ces dispositions contraires peuvent être multipliées jusqu'à l'infini et que l'aptitude du sujet serait par là même affaiblie, diminuée indéfiniment, elle ne serait pas pour cela totalement détruite, parce qu'elle subsisterait toujours dans son principe qui est la substance même du sujet. Ainsi mettez un nombre infini de corps opaques entre le soleil et

(1) Les novatiens enseignaient qu'une fois qu'on est tombé dans le péché on ne peut recouvrer la grâce sanctifiante. Montan disait aussi que ceux qui étaient tombés après leur baptême ne pouvaient plus se relever. L'Eglise a condamné toutes ces erreurs (Voyez *Conc. Trid.* sess. VI, can. 15) : *Si quis dixerit eum qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere, anathema sit.* Saint Thomas, dans cet article, rend raison métaphysiquement de la sagesse de l'Eglise.

(2) C'est-à-dire il ne détruit jamais totalement l'aptitude qu'a le sujet à l'acte.

l'air, vous affaiblirez indéfiniment l'aptitude qu'a l'air de recevoir la lumière, cependant vous ne la détruirez pas totalement tant qu'il restera de l'air, parce que l'air est diaphane par sa nature. De même on peut ajouter indéfiniment péchés sur péchés et affaiblir par là même toujours de plus en plus l'aptitude qu'a l'âme de recevoir la grâce. Car les péchés sont pour ainsi dire des barrières qui s'interposent entre nous et Dieu, d'après ces paroles d'Isaïe (Is. LIX, 2) : *Nos péchés ont créé une division entre nous et Dieu.* Cependant ils ne détruisent pas totalement l'aptitude qu'a l'âme humaine de recevoir la grâce, parce que cette aptitude est une conséquence de notre nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien qui est opposé au mal est totalement détruit, mais qu'il n'en est pas de même des autres biens, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'aptitude du sujet à l'acte est quelque chose d'intermédiaire entre le sujet et l'acte. Relativement à l'acte elle est affaiblie par le mal, mais relativement au sujet auquel elle est unie elle continue à exister. Par suite de ce double rapport elle ne peut donc être totalement détruite, elle ne l'est qu'en partie, quoique le bien soit semblable à lui-même et qu'il n'ait qu'une seule et même forme.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des philosophes qui, considérant la diminution de bien dont il s'agit ici comme la diminution d'une quantité mathématique, ont répondu qu'il en était de ce bien comme d'une quantité continue qu'on peut diviser à l'infini, en la partageant toujours d'après la même proportion, par exemple en prenant sans cesse la moitié de la moitié ou le tiers du tiers. Mais ce raisonnement n'est pas ici applicable, parce que dans une division où l'on suit toujours la même proportion on va nécessairement du moins au moins. Car la moitié de la moitié est moins que la moitié du tout. Mais le second péché ne diminue pas nécessairement l'aptitude du sujet moins que le précédent; il la diminue d'autant ou même davantage en raison de sa gravité. — Il faut donc répondre que quoique cette aptitude soit finie, néanmoins elle s'affaiblit indéfiniment, non par elle-même, mais par accident (1), en raison de l'accroissement indéfini des dispositions contraires, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE V. — EST-IL CONVENABLE DE DIVISER LE MAL EN DEUX PARTIES, LA PEINE ET LA FAUTE (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas suffisant de diviser le mal en deux parties, la peine et la faute. Car tout défaut paraît être un mal. Or, dans toutes les créatures qui ne peuvent conserver l'être il y a un défaut qui n'est ni une peine, ni une faute. Donc la division du mal en peine et en faute n'est pas suffisante.

2. Dans les êtres dépourvus de raison, il n'y a ni faute, ni peine. Cependant il y a en eux corruption et défaut, ce qui constitue la nature du mal. Donc tout mal n'est pas une peine ou une faute.

3. La tentation est un mal. Ce n'est cependant pas une faute; car la tentation à laquelle on ne consent pas n'est pas un péché, mais c'est un

(1) On voit par là la différence qu'il y a entre une chose qui s'affaiblit par elle-même et une chose qui s'affaiblit par accident, c'est-à-dire par suite de l'action d'une autre. Elle peut s'affaiblir de cette dernière manière indéfiniment sans cesser d'exister, mais elle ne pourrait pas s'affaiblir ainsi de la première manière sans être détruite.

(2) D'après saint Thomas, les souffrances et la mort, qu'on appelle le mal de la *peine*, est une conséquence du péché, qu'on appelle le mal de la *faute*. Dans les choses volontaires, il n'y a pas de peine qui ne corresponde à un péché quelconque, soit actuel, soit véniel. Cet article rappelle tout naturellement la magnifique thèse que soutient à ce sujet le comte de Maistre dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

moyen d'éprouver la vertu, comme le dit la glose (*in* II. *Cor*. XII). Ce n'est pas non plus un châtiment, puisque la tentation précède la faute et que le châtiment la suit. La division du mal en peine et en faute est donc incomplète.

Mais c'est le *contraire*. Il semble même que cette division soit plus que suffisante. Car, comme le dit saint Augustin (*Ench*. cap. 12), on appelle mal ce qui nuit. Or, ce qui nuit est une peine. Donc tout mal est une peine.

CONCLUSION. — Tout mal, par là même qu'il est opposé au bien, est pour les choses volontaires une peine ou une faute.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), le mal est la privation du bien, et le bien consiste principalement et par lui-même dans la perfection et l'acte de l'être. L'acte est de deux sortes : l'acte premier et l'acte second. L'acte premier est la forme et l'intégrité de la chose; l'acte second est son opération ou son action propre. Le mal se fait par là même de deux manières. 1° Il peut consister dans la soustraction de la forme ou de l'une des parties nécessaires à l'intégrité de l'être. Ainsi la cécité est un mal ainsi que la privation d'un membre (1). 2° Il peut consister dans la soustraction de l'action, soit qu'elle soit entièrement détruite, soit que l'être ne puisse plus agir selon le mode et l'ordre requis par sa nature. Or, le bien étant l'objet absolu de la volonté, le mal, qui est la privation du bien, se trouve d'une manière spéciale dans les créatures raisonnables et volontaires. Ainsi donc, dans ces créatures, le mal qui provient d'une dégradation de forme ou de l'altération de l'intégrité de l'être, doit avoir le caractère d'une peine (2), surtout du moment que l'on suppose que tout obéit à la Providence divine et que tout est soumis à sa justice, comme nous l'avons prouvé (quest. XXII, art. 2). Car il est dans la nature de la peine d'être contraire à la volonté. Mais le mal qui consiste dans l'affaiblissement et dans l'anéantissement de la droiture de l'action en matière volontaire, a le caractère d'une faute. Car on considère comme faute tout ce qui s'écarte de la perfection que l'agent est le maître d'atteindre par sa volonté. Donc tout mal, dans les créatures douées de volonté, est une peine ou une faute.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mal étant la privation du bien et non sa négation pure, comme nous l'avons dit (art. 3), tout défaut n'est pas un mal, il n'y a de mal que quand on manque d'un bien que naturellement on devrait avoir. Car ce n'est pas un mal pour la pierre de manquer de la vue, tandis que c'en est un pour l'animal, parce qu'il n'est pas dans la nature de la pierre qu'elle voie. De même il est contraire à la nature de la créature qu'elle conserve elle-même son être, parce que c'est celui qui donne l'existence qui la conserve. Par conséquent ce défaut n'est point un mal pour la créature.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne divise pas le mal en général en deux parties, la peine et la faute, mais qu'on ne divise ainsi que le mal qui existe dans les choses volontaires (3).

Il faut répondre au *troisième*, que la tentation comme provocation au mal est toujours une faute dans le tentateur, mais elle n'en est pas une, à proprement parler, dans celui qui est tenté, à moins qu'il ne soit de quelque manière ébranlé par elle. Car alors l'action de l'agent est dans le patient de telle sorte, que quand celui qui est tenté se laisse entraîner au mal, il tombe dans une faute.

(1) C'est ce que les théologiens appellent le mal de la nature. Ce mal résulte de la contingence de tous les êtres créés.

(2) Soit parce que cette privation est contraire à la volonté ; soit parce que la justice divine l'ordonne en punition du péché originel ou d'un péché actuel.

(3) Si on divisait le mal en général, il faudrait ajouter à ces deux espèces de maux le mal de la nature.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il est dans la nature de la peine de nuire à l'agent en lui-même, et qu'il est dans la nature de la faute de lui nuire dans son action. Ainsi la peine et la faute sont comprises sous l'idée générale du mal en tant que chose nuisible de sa nature.

ARTICLE VI. — LA PEINE TIENT-ELLE PLUS DU MAL QUE LA FAUTE (1)?

1. Il semble que la peine tienne plus du mal que la faute. Car la faute est à la peine ce que le mérite est à la récompense. Or, la récompense tient plus du bien que le mérite, puisqu'elle en est la fin. Donc la peine tient plus du mal que la faute.

2. Le plus grand mal est celui qui est opposé au plus grand bien. Or la peine, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, est opposée au bien de l'agent, tandis que la faute est opposée au bien de son action. L'agent valant mieux que l'action, il semble que la peine soit pire que la faute.

3. La privation elle-même de la fin est une peine, c'est ce qu'on appelle la privation de la vue de Dieu. Or, le mal de la faute n'est que la privation de l'ordre qui se rapporte à la fin. Donc la peine est un plus grand mal que la faute.

Mais c'est le *contraire*. Le sage se résout à un mal moindre pour en éviter un plus grand. Ainsi le médecin coupe un membre pour sauver tout le corps. Or, la sagesse de Dieu se sert de la peine pour faire éviter la faute. Donc la faute est un mal plus grand que la peine.

CONCLUSION. — Puisque la faute est ce qui nous rend méchants et qu'elle provient exclusivement de notre volonté, tandis qu'il n'en est pas de même de la peine, il est certain que la faute est un plus grand mal que la peine.

Il faut répondre que la faute tient plus du mal que la peine, et non-seulement que la peine sensible qui consiste dans la privation des biens corporels, mais encore que la peine en général qui comprend en outre la privation de la grâce ou de la gloire. On le prouve de deux manières : 1° Parce que c'est le mal de la faute qui rend l'homme mauvais et non le mal de la peine, d'après ces paroles de saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) : Ce n'est pas un mal d'être puni, mais c'en est un de mériter de l'être. En effet, le bien consiste dans l'acte et non dans la puissance. Or, le dernier acte est l'action, ou l'usage des choses que l'on a reçues, et la bonté de l'homme se considère absolument d'après la bonté de son action ou d'après le bon usage des choses qu'il possède, comme la volonté est la seule faculté que nous ayons pour disposer de ce qui est à nous ; il s'ensuit que l'homme est bon ou mauvais suivant que sa volonté est bonne ou mauvaise elle-même. Car celui dont la volonté est mauvaise peut faire un mauvais usage de ce qu'il y a de bon en lui. Ainsi un grammairien peut mal parler à dessein. Par conséquent, la faute consistant dans un acte désordonné de la volonté, tandis que la peine ne consiste que dans la privation de l'une des choses dont la volonté se sert, il s'ensuit que la faute tient plus du mal que la peine. — 2° La seconde raison se déduit de ce que Dieu est l'auteur de la peine, tandis qu'il ne l'est pas de la faute. Le motif en est que la peine est la privation du bien de la créature, soit qu'il s'agisse du bien créé, comme la vue dont la cécité nous prive, soit qu'il s'agisse du bien incréé, comme la vision de Dieu qui peut nous être ravie. Mais la faute est un mal directement opposé

(1) Cet article a pour but de montrer que la faute est un bien plus grand mal que la peine, et que par conséquent on doit, pour éviter la faute, se dévouer à toutes les peines les plus grandes. (*Ps.* LXXXIII) : *Elegi abjectus esse in domo Dei mei magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum.* (*Rom.* IX) : *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis qui sunt cognati mei secundùm carnem.*

au bien incréé. Car il est un obstacle à l'accomplissement de la volonté divine, et il est contraire à l'amour de Dieu par lequel nous aimons le bien céleste en lui-même sans nous attacher exclusivement à ce que la créature en possède. Il est donc par là évident que la faute tient plus du mal que la peine.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la faute aboutisse à la peine, comme le mérite à la récompense, cependant on ne fait pas la faute en vue du châtiment, comme on acquiert le mérite en vue de la récompense. Mais c'est plutôt le contraire. On se sert de la peine pour faire éviter la faute. C'est pourquoi la faute est un mal plus grand que la peine.

Il faut répondre au *second*, que l'ordre que la faute détruit est par rapport à l'agent un bien plus parfait que celui que la peine enlève. Car le premier de ces biens est dans l'agent une perfection seconde (1), et l'autre est une perfection première (2).

Il faut répondre au *troisième*, que la faute n'est pas à la peine ce que la fin est à l'ordre qui y mène. Car la faute et la peine peuvent également, sous certain rapport, troubler la fin et l'ordre qui s'y rapporte. Ainsi par la peine l'homme est éloigné de la fin et de l'ordre qui y conduit, et par la faute il en est pareillement éloigné, parce que cette espèce de mal se rapporte à une action qui nous détourne du but que nous devons atteindre.

QUESTION XLIX.

DE LA CAUSE DU MAL.

Nous avons conséquemment à nous occuper de la cause du mal. — A cet égard trois questions se présentent : 1° Le bien peut-il être la cause du mal ? — 2° Le souverain bien qui est Dieu est-il la cause du mal ? — 3° Y a-t-il un souverain mal qui soit la cause première de tous les maux ?

ARTICLE I. — LE BIEN PEUT-IL ÊTRE LA CAUSE DU MAL (3) ?

1. Il semble que le bien ne puisse être la cause du mal. Car il est dit dans saint Matthieu (Matth. VII, 18) : *Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits.*

2. L'un des contraires ne peut être la cause de l'autre. Or, le mal est contraire au bien. Donc le bien ne peut être la cause du mal.

3. Un effet défectueux ne peut venir que d'une cause défectueuse elle-même. Le mal étant un effet défectueux, s'il a une cause elle est défectueuse aussi. Or, tout ce qui est défectueux est mal. Donc la cause du mal n'est pas autre chose que le mal lui-même.

4. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le mal n'a pas de cause. Donc le bien n'est pas la cause du mal.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Cont. Jul.* lib. I, cap. 9) que le mal n'a pu venir d'une autre source que du bien.

CONCLUSION. — Le bien est matériellement la cause du mal dans le sens qu'il en est le sujet et qu'il en est la cause accidentelle, mais il n'en est ni la forme, ni la fin, ni la cause efficiente directe.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre que tout mal a une cause

(1) Qui a été surajoutée à la nature par la grâce ; c'est là la perfection que le péché nous enlève.

(2) Une perfection que nous tenons de notre nature ; car la peine ne fait que nous affliger dans notre âme ou dans notre corps, en nous privant de certains avantages que nous tenons de la nature.

(3) L'origine du mal a été la question qui a le plus embarrassé la philosophie ancienne ; elle n'a été bien résolue qu'à la lumière de la révélation. Le système monstrueux des deux principes a été imaginé pour rendre compte de cette difficulté.

quelconque. Car le mal est l'absence d'un bien qu'un être doit naturellement avoir. Or, il ne peut se faire qu'un être soit privé de l'une des dispositions nécessaires à sa nature s'il n'a pas été jeté hors de sa voie par une cause quelconque. Ainsi un corps lourd ne peut s'élever en l'air si quelque chose ne l'y pousse, et un agent ne peut manquer de produire son action, s'il ne rencontre aucun obstacle qui l'en détourne. D'un autre côté il n'y a que le bien qui puisse être une cause. Car pour une cause il faut un être, et tout être en tant qu'être est un bien. Si de plus nous considérons la nature particulière de chaque cause, nous verrons que l'agent, la forme et la fin impliquent chacun une certaine perfection qui se rapporte à la nature du bien. La matière, en tant qu'elle est une puissance à l'égard du bien, a aussi par là même quelque chose de bon. Or, d'après ce qui précède, il est évident que le bien est la cause matérielle du mal, car nous avons prouvé (quest. préc. art. 3) qu'il en est le sujet. Le mal n'a pas de cause formelle, mais il est plutôt une privation de la forme. Il n'a pas non plus de cause finale, puisqu'il est plutôt une dérogation à l'ordre qui doit conduire l'être à sa fin. Car la fin ne comprend pas seulement la nature du bien, mais encore les moyens par lesquels le bien se rapporte à la fin. Le mal n'a pas de cause efficiente directe, il n'a d'autre cause qu'une cause accidentelle. — Pour le comprendre, il faut savoir que le mal n'est pas produit dans l'action de la même manière que dans l'effet. En effet, le mal est produit dans l'action par suite du défaut de l'un des principes de l'action, soit qu'il s'agisse de l'agent principal, soit qu'il s'agisse de la cause instrumentale. Ainsi le défaut de mouvement dans un animal peut provenir ou de la débilité de la force motrice qui est en lui, comme il arrive dans les enfants, ou de l'inaptitude des membres qui sont ses instruments, comme il arrive aux boiteux. Tantôt le mal est produit dans une chose par la vertu de l'agent, mais alors il n'existe pas dans l'effet propre de l'agent; tantôt il est produit par le défaut de l'agent ou de la matière. Il est produit par la vertu ou la perfection de l'agent, quand la privation d'une forme est la conséquence nécessaire de la réalisation de la forme que l'agent s'est proposée. Ainsi la forme du feu emporte avec elle la privation de la forme de l'air ou de l'eau. Car plus le feu est ardent, plus il imprime énergiquement, fortement sa forme, et plus il altère profondément la forme qui lui est contraire. C'est ainsi que la corruption de l'air et de l'eau provient de la perfection du feu, mais elle n'en provient qu'accidentellement, parce que le feu n'a pas pour objet d'altérer la forme de l'eau, mais bien de produire une forme qui lui est propre, et s'il l'altère, il ne produit cet effet que par accident. Mais si l'effet propre du feu a un défaut, par exemple, qu'il n'échauffe qu'imparfaitement, ceci doit être attribué au défaut de l'action qui provient lui-même, comme nous venons de le dire, du défaut de l'un des principes, ou de l'inaptitude de la matière qui ne serait pas propre à recevoir l'action du feu (1). Or, il n'y a que le bien qui soit susceptible de ces défauts, parce qu'il n'y a que lui qui puisse agir par lui-même. Il est donc vrai que le mal n'a point d'autre cause qu'une cause accidentelle, et c'est dans ce sens que le bien est cause du mal.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin

(1) Ainsi le mal peut venir de trois causes : 1° de la vertu de l'agent; alors le mal n'est pas produit dans l'effet propre à l'agent, mais sur un autre sujet; c'est ainsi que le feu détruit la forme du bois pour se substituer à sa place; 2° du défaut de la vertu de l'agent, dans ce cas le mal est causé dans l'effet propre de l'agent, dans son action, comme dans le boiteux; 3° de l'indisposition de la matière, ce qui revient toujours au défaut de vertu de l'agent, puisqu'alors il n'est pas assez puissant pour disposer la matière à recevoir la forme qu'il lui veut imprimer.

(*Cont. Jul.* lib. I, cap. ult.), Notre-Seigneur entend par le mauvais arbre la volonté mauvaise, et par le bon la volonté bonne. Or, la volonté bonne ne peut produire un acte moralement mauvais, puisque c'est sur la droiture de la volonté qu'on juge la moralité de l'acte. Mais le mouvement de la volonté mauvaise a pour cause la créature raisonnable qui est bonne ; c'est ainsi que ce qui est bon est cause du mal.

Il faut répondre au *second*, que le bien ne cause pas le mal qui lui est contraire, mais une autre espèce de mal. Ainsi le feu qui est bon rend l'eau mauvaise, et l'homme qui est bon par sa nature produit un acte qui est moralement mauvais. Et il en arrive ainsi par accident, comme nous l'avons dit *in corp. art.* (quest. XIX, art. 9). Or, l'un des contraires produit quelquefois l'autre par accident. Ainsi le froid qui enveloppe un vase à l'extérieur produit le chaud, parce qu'il concentre la chaleur au dedans.

Il faut répondre au *troisième*, que le mal a pour cause quelque chose de défectueux, mais qu'il n'est pas produit de la même manière par les agents volontaires et les agents naturels. Ainsi l'agent naturel produit un effet conforme à sa nature, s'il n'en est empêché par une cause extrinsèque. C'est là ce qui constitue son imperfection ou sa défectuosité. C'est ce qui fait que l'effet n'est jamais mauvais, à moins qu'il n'y ait préalablement quelque chose de vicié dans l'agent ou dans la matière, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Dans les agents volontaires l'imperfection ou le vice de l'action provient de la volonté qui était défectueuse elle-même, parce qu'elle n'était pas soumise à la règle qu'elle devait suivre. Cette défectuosité n'est pas la faute, mais la faute en est la conséquence parce qu'elle est produite chaque fois qu'on agit avec de telles dispositions.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mal n'a pas de cause directe, il n'a qu'une cause accidentelle, comme nous l'avons dit *in corp. art.* (1).

ARTICLE II. — LE SOUVERAIN BIEN QUI EST DIEU EST-IL LA CAUSE DU MAL (2)?

1. Il semble que le souverain bien qui est Dieu soit la cause du mal. Car il est dit dans Isaïe : *Je suis le Seigneur, et il n'y a pas d'autre Dieu qui forme la lumière, crée les ténèbres, fasse la paix et produise le mal* (Is. XLV, 6). Et dans Amos : *Y aura-t-il dans la cité un mal que le Seigneur n'ait pas fait* (Am. III, 6).

2. L'effet de la cause seconde se résout dans la cause première. Or, le bien est la cause du mal, comme nous l'avons dit (art. préc.). D'un autre côté, Dieu étant la cause de tout bien, comme nous l'avons prouvé (quest. VI, art. 1 et 4), il s'ensuit que tout mal vient de Dieu.

3. Comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 30), la même chose est cause du salut ou du péril du navire. Or, Dieu est cause du salut de tous les êtres. Donc il est cause lui-même de tout mal et de toute perdition.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 21) que Dieu n'est pas l'auteur du mal, parce qu'il n'est pas cause que l'être tend au non-être.

CONCLUSION. — Puisque le souverain bien est ce qu'il y a de plus parfait, il ne peut être cause du mal qu'accidentellement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le mal qui consiste dans le défaut de l'action a toujours pour cause le défaut de l'agent.

(1) La question de l'origine et de la nature du mal est bien traitée dans les ouvrages qu'on attribue à saint Denis (Voyez *Des noms divins*, ch. 4).

(2) Parmi les hérétiques, les uns ont dit qu'aucun mal ne venait de Dieu, qu'il n'était l'auteur ni du mal de la peine, ni du mal de la faute. D'autres ont dit que Dieu ne permettait pas seulement le péché, mais qu'il le faisait. Saint Thomas nous apprend à éviter ces deux excès.

Or, en Dieu il n'y a pas de défaut. Il est la perfection souveraine, comme nous l'avons dit (quest. IV). Par conséquent le mal qui consiste dans le défaut de l'action ou qui provient de l'imperfection de l'agent n'a pas Dieu pour cause. Mais le mal qui consiste dans la corruption de quelques êtres peut avoir Dieu pour cause. Cela est évident pour les agents naturels aussi bien que pour les agents volontaires. Car nous avons dit (art. préc.) qu'un agent est par sa vertu propre cause de la corruption et de l'imperfection qui est une conséquence de la forme que naturellement il produit. Or, il est évident que la forme que Dieu se propose principalement dans ses créatures est le bien de l'ordre de l'univers. L'ordre de l'univers exige, comme nous l'avons vu (quest. XLVIII, art. 2, et quest. XXII, art. 2 ad 2), qu'il y ait des êtres qui puissent manquer de quelque chose et qui en manquent en effet. C'est pourquoi Dieu en produisant le bien qu'exige l'ordre général, produit conséquemment et comme par accident la corruption des êtres, d'après ces paroles (I. *Reg.* II, 6) : *Le Seigneur fait vivre et mourir.* Quant à ce qu'il est écrit dans la Sagesse (*Sap.* I, 13) : que *Dieu n'a pas fait la mort,* on doit entendre qu'il ne l'a pas voulue directement. Mais comme l'ordre qui règne dans l'univers exige que la justice soit satisfaite, et que la justice demande que les pécheurs reçoivent le châtiment qu'ils méritent, il s'ensuit que Dieu est l'auteur du mal qui consiste dans la peine, mais non du mal qui consiste dans la faute, comme nous venons de l'observer (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ces passages de l'Ecriture il s'agit de la peine et non de la faute.

Il faut répondre au *second,* que l'effet de la cause seconde, qui est défectueuse, se rapporte à la cause première qui ne l'est pas pour ce qu'il renferme d'être et de perfection et non pour ce qu'il contient de défectuosité. Ainsi tout ce qu'il y a de mouvement dans quelqu'un qui boite a pour cause la puissance motrice qui est en lui, mais ce qu'il y a de vicieux dans sa marche ne provient pas de cette puissance, il a pour cause l'infirmité de ses jambes. De même tout ce qu'il y a d'être et d'action dans un acte mauvais se rapporte à Dieu comme à sa cause (2), mais ce qu'il y a de défectueux n'a pas Dieu pour cause, il est le résultat de l'imperfection de la cause seconde.

Il faut répondre au *troisième,* que le naufrage d'un navire est attribué au pilote comme à la cause qui n'a pas fait ce qui était nécessaire pour le salut du bâtiment. Mais Dieu ne manque pas de faire ce qui est nécessaire au salut de ses créatures. Par conséquent il n'y a pas de parité.

ARTICLE III. — Y A-T-IL UN MAL SUPRÊME UNIQUE QUI SOIT LA CAUSE DE TOUT MAL (3)?

1. Il semble qu'il y ait un mal suprême qui soit cause de tout mal. Car les causes des effets contraires sont contraires elles-mêmes. Or, dans les choses il y a contrariété, d'après ces paroles de l'Ecclésiastique (*Eccl.* XXXIII, 15) : *Le bien est contraire au mal, la vie est contraire à la mort, le pécheur est par conséquent contraire à l'homme juste.* Donc le principe du bien et le principe du mal sont des principes contraires.

(1) Cet article, tout court qu'il est, résume parfaitement la solution que la foi nous donne de cette question.

(2) Bossuet développe parfaitement cette pensée dans son magnifique *Traité du libre arbitre.*

(3) Cet article est une réfutation directe de la doctrine des deux principes soutenue par les manichéens, les gnostiques, etc. Saint Augustin a beaucoup écrit contre cette erreur, que le premier concile de Tolède a condamnée en ces termes : *Si quis dixerit, vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, aut ab altero Deo mundum factum et non ab eo de quo scriptum est : In principio creavit Deus, etc., anathema sit.*

2. Ce que l'un des contraires est, naturellement l'autre l'est aussi, comme le dit Aristote (*De cœl. et mund.* lib. II, text. 19). Or, le souverain bien est dans la nature des choses la cause de tout le bien qui existe, comme nous l'avons prouvé (quest. VI, art. 2 et 4). Donc le souverain mal qui lui est opposé est aussi la cause de tout mal.

3. Comme on trouve dans les êtres le bien et le mieux, de même il y a le mal et le pire. Or, le bien et le mieux sont ainsi appelés comparativement au souverain bien. Donc le mal et le pire sont également nommés ainsi relativement au mal suprême.

4. Tout ce qui existe par participation se rapporte à ce qui existe par essence. Or, les choses qui sont mauvaises parmi nous ne sont pas mauvaises par essence, mais par participation. Donc on doit admettre un mal suprême qui est la cause de tout mal.

5. Tout ce qui existe par accident se ramène à ce qui existe par lui-même. Or, le bien est cause du mal par accident. Donc il faut admettre un souverain mal qui soit cause des maux par lui-même. On ne peut pas dire que le mal n'a pas de cause directe, qu'il n'a qu'une cause accidentelle, parce qu'il s'ensuivrait que le mal n'existe pas dans la plus grande partie des êtres, mais seulement dans quelques-uns.

6. Un effet mauvais se rapporte à une cause mauvaise, parce qu'un effet défectueux ne peut provenir que d'une cause défectueuse, comme nous l'avons dit (quest. XLVIII, art. 1 et 2). Or, on ne peut aller de cause en cause indéfiniment. Donc on est obligé d'admettre un mal suprême qui soit la cause de tous les maux.

Mais c'est le *contraire*. Car le souverain bien est la cause de tout être, comme nous l'avons prouvé (quest. VI, art. 4). Donc il ne peut pas y avoir un principe qui lui soit opposé et qui soit cause de tous les maux.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a pas d'être qui soit mauvais par essence, il n'y a pas de mal suprême qui soit la cause de tous les maux, comme il y a un bien suprême qui est la cause de tous les biens.

Il faut répondre que d'après ce qui précède (quest. XLIV, art. 1) il est évident qu'il n'y a pas un premier principe qui soit cause de tous les maux, comme il y a un premier principe cause de tous les biens : 1° Parce que le premier principe qui est la source des biens est bon par essence, comme nous l'avons prouvé (quest. VI, art. 3 et 4), tandis que rien ne peut être mauvais par essence. Car nous avons démontré (quest. VI, art. 4, et quest. V, art. 3 et 4) que tout être en tant qu'être est bon, et que le mal n'existe pas autrement que dans le bien comme dans son sujet. 2° Parce que le principe premier qui a produit tous les biens est le bien suprême et parfait, possédant en lui préalablement toute espèce de bonté, comme nous l'avons vu (quest. VI, art. 2). Or, le mal suprême ne peut exister. Car, comme nous l'avons démontré (quest. XLVIII, art. 4), quoique le mal diminue toujours le bien, il ne peut jamais le détruire totalement. Et par conséquent, comme il y a toujours du bien en toutes choses, il n'y a rien qui puisse être intégralement et parfaitement mauvais. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 5) que s'il y avait une chose qui fût intégralement mauvaise, elle se détruirait elle-même. Car si tout le bien était détruit dans un être, ce qui serait nécessaire pour qu'il fût intégralement mauvais, le mal serait par là même anéanti, puisqu'il a le bien pour sujet. 3° Parce que la nature du mal répugne à la nature du premier principe pour deux motifs : c'est que le mal est produit par le bien, comme nous venons de le dire (art. 1 et 2), et que d'ailleurs le mal ne peut être qu'une cause accidentelle. Par conséquent il ne peut être

cause première, puisque la cause accidentelle est postérieure à la cause directe, comme le prouve évidemment Aristote (*Phys.* lib. II, text. 66). — Ceux qui ont supposé qu'il y avait deux premiers principes, l'un bon et l'autre mauvais, sont tombés dans cette erreur pour le même motif que les philosophes anciens qui se sont laissés aller à d'autres hypothèses non moins étranges. Ainsi ils n'ont pas considéré la cause universelle de l'être en général, ils n'ont vu que les causes particulières qui ont produit des effets particuliers. C'est pourquoi quand ils ont observé qu'une chose était nuisible à une autre par sa nature, ils ont pensé que la nature de cette chose était mauvaise. Comme si, par exemple, on disait que la nature du feu est mauvaise parce qu'il a brûlé la maison d'un pauvre. Mais on ne doit pas juger de la bonté d'une chose d'après le rapport qu'elle a avec un être en particulier, on doit la considérer en elle-même et suivant le rapport qu'elle a avec l'ensemble des êtres ; car tout être occupe dans l'univers le rang que sa nature lui assigne, comme nous l'avons prouvé (quest. XI, art. 3, et quest. IV, art. 2). De même, à la vue de deux effets particuliers contraires, ils ont reconnu deux causes particulières contraires aussi, mais ils n'ont pas su ramener ces deux causes particulières à une cause universelle commune. C'est ce qui a fait croire que les premiers principes eux-mêmes étaient contraires l'un à l'autre. Mais par là même que tous les contraires s'accordent dans un seul et même principe commun, il est nécessaire de reconnaître au-dessus de toutes les causes particulières, contraires les unes aux autres, une cause unique et générale. Ainsi au-dessus des qualités contraires des éléments il y a la force du corps céleste. De même au-dessus de tous les êtres, quelle que soit leur manière d'être, il y a un principe unique qui les a tous produits (1), comme nous l'avons prouvé (quest. II, art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les contraires se réunissent sous un seul genre et qu'ils sont tous compris dans l'idée générale de l'être. C'est pourquoi, quoiqu'ils aient des causes particulières opposées, cependant il faut toujours qu'on remonte à une cause première unique et générale.

Il faut répondre au *second*, que la privation et l'habitude sont naturellement produites dans le même être. Or, le sujet de la privation est l'être en puissance, comme nous l'avons dit (quest. XLVIII, art. 3). Donc le mal étant la privation du bien, d'après ce que nous avons dit (quest. XLVII, art. 1, 2 et 3), il est opposé au bien dans lequel il y a quelque chose de potentiel, mais non au bien suprême qui est un acte pur.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on considère chaque chose d'après sa nature propre. Or, comme la forme est une perfection, de même la privation est un éloignement. Par conséquent, si on arrive à toute espèce de forme, de perfection et de bien en s'approchant de l'être parfait, on tombe dans la privation, dans le mal en s'en éloignant. On ne dit donc pas qu'une chose est mauvaise ou pire suivant qu'elle approche davantage du souverain mal, comme on dit qu'elle est bonne ou meilleure suivant qu'elle approche du souverain bien.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'y a pas d'être qu'on dise mauvais par participation, mais par privation de participation. Par conséquent, il n'est pas nécessaire qu'on rapporte le mal à quelque chose qui soit mauvais par essence.

(1) Fénelon démontre parfaitement que les défauts ou le mal apparent que nous remarquons dans l'univers ne doivent pas nous empêcher de tout rapporter à une cause unique. Voyez son magnifique *Traité de l'existence de Dieu*.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mal ne peut avoir d'autre cause qu'une cause accidentelle, comme nous l'avons prouvé (art. 1). Il est par conséquent impossible de le rapporter à une cause directe quelconque. Quant à ce qu'on dit que le mal devrait être dans le plus grand nombre des créatures, cette conséquence est absolument fausse. Car les êtres qui sont engendrés et corruptibles sont les seuls que le mal puisse naturellement atteindre, et ils ne forment que la plus faible partie de l'univers. Et d'ailleurs dans chaque espèce les défauts naturels n'atteignent que le plus petit nombre des individus. Il n'y a que parmi les hommes où le mal souille le plus grand nombre des sujets, parce que pour l'homme le bien ne consiste pas dans la satisfaction des sens, mais dans la droiture de la raison, et que le plus grand nombre suit les sens au lieu d'obéir à la raison (1).

Il faut répondre au *sixième*, que pour expliquer l'origine du mal il n'est pas nécessaire de remonter indéfiniment de causes en causes. Il suffit de rapporter tous les maux à une cause bonne qui produit le mal par accident.

QUESTION L.

DE LA SUBSTANCE DES ANGES.

Nous avons ensuite à traiter de la distinction de la créature corporelle et de la créature spirituelle. Et d'abord de la créature purement spirituelle à laquelle l'Écriture donne le nom d'ange ; puis de la créature purement corporelle, et enfin de la créature qui est composée d'un corps et d'une âme, c'est-à-dire de l'homme. — A l'égard des anges, nous nous occuperons : 1° de ce qui regarde leur substance ; 2° de ce qui a rapport à leur intellect ; 3° de ce qui concerne leur volonté ; 4° de ce qui appartient à leur création. — Nous considérerons leur substance en elle-même et dans ses rapports avec les choses corporelles. — Touchant leur substance considérée absolument en elle-même cinq questions se présentent : 1° Y a-t-il une créature qui soit absolument spirituelle et tout à fait incorporelle ? — 2° Supposé que l'ange soit tel, on demande s'il est composé de matière et de forme ? — 3° On traite de la multitude des anges ; — 4° De leur différence respective ; — 5° De leur immortalité ou de leur incorruptibilité.

ARTICLE I. — L'ANGE EST-IL ABSOLUMENT INCORPOREL (2) ?

1. Il semble que l'ange ne soit pas absolument incorporel. Car ce qui est incorporel par rapport à nous sans l'être par rapport à Dieu n'est pas incorporel absolument. Or, saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. II, cap. 3) que l'ange est incorporel et immatériel par rapport à nous, mais que par rapport à Dieu il est corporel et matériel. Donc il n'est pas absolument incorporel.

2. Il n'y a que le corps qui soit mû, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 32). Or, saint Jean Damascène dit que l'ange est une substance intellectuelle toujours en mouvement. Donc l'ange est une substance corporelle.

(1) C'est pour ce motif que les hommes jugent d'une manière si inexacte du bien et du mal, à leur point de vue. C'est aussi la cause pour laquelle ils ont à souffrir, parce qu'en multipliant leurs fautes ils multiplient aussi leurs peines.

(2) Le concile de Latran s'exprime ainsi à ce sujet : *Ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, corporalem et spiritualem, angelicam scilicet et mundanam, deindè humanam quasi communem, spiritu et ex corpore constitutam*. Avant ce décret, on a pu dire, comme quelques Pères l'ont fait, que les anges avaient des corps, mais les théologiens regardent cette opinion presque comme une hérésie (*hæresi proximam*). Elle n'est pas absolument hérétique, parce que le concile de Latran n'a pas voulu définir directement ce point de doctrine, il a seulement voulu établir contre les manichéens que Dieu était l'auteur des corps et des esprits.

3. Saint Ambroise dit (*De Spiritu sancto*, lib. I, cap. 7) : Toute créature est circonscrite dans les limites certaines de sa nature. Comme il n'y a que les corps qui puissent être circonscrits, il s'ensuit que toute créature est corporelle. Or, les anges sont les créatures de Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste : *Louez le Seigneur, vous tous qui êtes ses anges* (*Ps.* CXLVIII, 2). Et plus loin : *Il a dit et ils ont été faits, il a ordonné et ils ont été créés.* Donc les anges sont corporels.

Mais c'est le *contraire.* Car il est écrit : *Le Seigneur a fait de ses anges des esprits* (*Ps.* CIII, 4).

CONCLUSION. — Puisqu'il est nécessaire que l'univers ressemble à Dieu, par là même que Dieu existe par son intelligence et sa volonté il a fallu que parmi les créatures il y en eût qui fussent purement intellectuelles et incorporelles.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre des créatures incorporelles. Car le but principal de Dieu dans la création, c'est le bien qui consiste dans la ressemblance que le monde a avec lui. Or, il n'y a ressemblance parfaite entre la cause et l'effet que quand l'effet imite la cause suivant le moyen par lequel la cause le produit; c'est ainsi que le chaud produit le chaud. Dieu produisant la créature par son intelligence et sa volonté, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 8, et quest. XIX, art. 4), il est nécessaire, pour que l'univers soit parfait, qu'il y ait des créatures intellectuelles. Mais parce que l'intelligence ne peut être l'acte d'un corps, ni d'une vertu corporelle quelconque, puisque tout corps est déterminé quant au temps et quant à l'espace ; on est donc forcé d'admettre pour que l'univers soit parfait des créatures incorporelles. Les anciens philosophes (1), n'ayant pas une idée exacte de l'intelligence et confondant par suite les sens et l'entendement, n'ont pas soupçonné qu'il y eût dans le monde autre chose que ce que les sens et l'imagination y découvrent. Et comme l'imagination ne peut percevoir que ce qui est corporel, ils n'ont pas pensé qu'il y eût d'autres êtres que des corps, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 52). C'est de là qu'est venue l'erreur des saducéens qui disaient qu'il n'y a pas d'esprit (2). Mais par là même que l'entendement est au-dessus des sens, cette seule considération prouve qu'il y a des êtres incorporels que l'entendement seul peut saisir.

Il faut répondre au *premier* argument, que les substances incorporelles tiennent le milieu entre Dieu et les créatures corporelles. Or, quand on compare le milieu à un extrême il semble l'autre extrême ; ainsi quand on compare ce qui est tiède à ce qui est chaud il semble froid. C'est pour ce motif qu'on dit que les anges comparés à Dieu sont matériels et corporels, mais cela ne signifie pas qu'il y ait en eux quelque chose de la nature des corps (3).

Il faut répondre au *second*, que le mouvement se prend ici dans le même sens que quand on l'applique à l'intelligence et à la volonté. On dit donc que l'ange est une substance toujours en mouvement, parce que son intelligence est toujours en acte ; elle n'est pas comme la nôtre qui est tantôt en acte et tantôt en puissance. Cette difficulté roule conséquemment sur une équivoque.

Il faut répondre au *troisième*, qu'être circonscrit dans un lieu, c'est le

(1) Ces philosophes sont Thalès, Anaximène, Héraclite, qui pensaient tout expliquer par l'un des éléments, l'eau, l'air ou le feu.

(2) Ils croyaient que Dieu lui-même est corporel.

(3) Il y a un certain nombre de Pères qui, comme saint Jean Damascène et saint Ambroise, ont dit que les anges étaient corporels, et que Dieu seul était incorporel, parce qu'ils voulaient faire ressortir la distance qu'il y a entre le créateur et la créature (Voy. le *Traité des anges*, du P. Petau, liv. I, ch. 2 et 3, où tous ces passages sont rapportés et discutés).

propre des corps ; mais être circonscrit ou limité par son essence, c'est un caractère commun à toutes les créatures corporelles et spirituelles. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*De Spir. sanct.* lib. I, cap. 7) que s'il y a des êtres qui ne sont pas renfermés dans un lieu ou dans un point de l'espace, ils ne laissent pas d'être circonscrits ou limités dans leur substance même.

ARTICLE II. — L'ANGE EST-IL COMPOSÉ DE MATIÈRE ET DE FORME (1)?

1. Il semble que l'ange soit composé de matière et de forme. Car tout ce qui est compris sous un genre quelconque se compose du genre et de la différence qui s'ajoute au genre pour constituer l'espèce. Or, le genre se prend de la matière et la différence de la forme, d'après Aristote (*Met.* lib. XVIII, text. 6). Donc tout ce qui est compris dans un genre se compose de matière et de forme, et comme l'ange est du genre de la substance, il s'ensuit qu'il est composé de matière et de forme.

2. Partout où l'on trouve les propriétés de la matière, la matière existe. Or, les propriétés de la matière consistent à recevoir et à supporter les accidents. C'est ce qui fait dire à Boëce (*De Trin.*) qu'une forme simple ne peut être un sujet. Comme il y a dans l'ange ces propriétés, il est donc composé de matière et de forme.

3. La forme est l'acte. Ce qui n'est qu'une forme est donc un acte pur. Or, l'ange n'est pas un acte pur, car il n'y a que Dieu qui en soit un. Donc l'ange n'est pas une simple forme, il est tout à la fois matière et forme.

4. La forme est, à proprement parler, limitée et circonscrite par la matière. Par conséquent, là où il n'y a pas de matière la forme est infinie. Or, la forme de l'ange n'est pas infinie, puisque toute créature est finie. Donc il y a dans l'ange forme et matière.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les créatures premières sont incorporelles et immatérielles.

CONCLUSION. — C'est une erreur de croire que les anges soient composés de matière et de forme.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont supposé les anges composés de matière et de forme. Avicebron, dans son livre : *Des sources de la vie* (2), s'est efforcé de soutenir cette opinion. En effet il suppose que tous les êtres qui sont distincts rationnellement, le sont aussi en réalité. Or, dans la substance incorporelle l'esprit, dit-il, saisit quelque chose qui la distingue de la substance corporelle et quelque chose qui leur est commun à l'une et à l'autre. De là il se pense en droit de conclure que ce qui distingue la substance incorporelle de la substance corporelle c'est sa forme, et que ce qui lui est commun avec elle c'est sa matière. C'est pourquoi il suppose que la matière générale des êtres spirituels et des êtres corporels est la même, et il se représente que la forme de la substance incorporelle que la matière des êtres spirituels reçoit, est analogue à la forme de la quantité que revêt la matière des êtres corporels. Mais au premier aspect on voit qu'il est impossible que la matière des êtres spirituels et des êtres corporels soit la même. Car il n'est pas possible que la même partie de matière puisse recevoir la forme spirituelle et la forme corporelle, parce que dans ce cas la même chose numériquement serait tout à la fois corporelle et spirituelle. Il

(1) Cet article est le développement du précédent ; car après avoir établi que la substance des anges est indivisible sous le rapport de la quantité, il restait à examiner si elle est divisible essentiellement ou si elle est composée de matière et de forme.

(2) Avicebron fut un philosophe arabe très-célèbre. Il est probable qu'Amaury de Chartres et David de Dinan puisèrent leurs erreurs dans son ouvrage, qui fut très-célèbre au XIII siècle. C'est pour ce motif que saint Thomas prend à tâche ici de le réfuter.

faut donc que la partie de matière qui reçoit la forme corporelle soit autre que celle qui reçoit la forme spirituelle. Mais on ne peut diviser la matière en parties qu'autant qu'on la considère comme une quantité ; car du moment où on écarte l'idée de quantité il ne reste plus qu'une substance indivisible, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 15). Dans cette hypothèse la matière des êtres spirituels devrait donc être elle-même soumise à la quantité, ce qui est impossible. Par conséquent on ne peut admettre qu'il n'y ait qu'une seule et même matière pour les êtres corporels et pour les êtres spirituels. — De plus il est absolument impossible qu'une substance intellectuelle soit composée d'une matière quelconque. Car l'opération d'un être est selon le mode de sa substance. Or, comprendre est une opération absolument immatérielle. Ce qui est manifeste d'après son objet auquel tout acte emprunte son espèce et sa raison. Car l'intelligence ne perçoit une chose qu'autant qu'elle est abstraite de la matière, parce que les formes unies à la matière sont des formes individuelles, et que l'intelligence ne les perçoit pas comme telles. Il est donc nécessaire que la substance de l'intellect soit tout à fait immatérielle.— D'ailleurs il n'est pas essentiel que les choses qui sont distinctes rationnellement le soient en réalité, parce que notre entendement ne perçoit pas les choses selon leur manière d'être, mais selon la sienne. Ainsi les êtres matériels qui sont au-dessous de notre intelligence, existent dans notre esprit d'une manière plus simple qu'ils ne sont en eux-mêmes, tandis que la substance de l'ange étant au-dessus de notre entendement, notre esprit ne peut s'élever à sa hauteur et la percevoir telle qu'elle est en réalité. Il la perçoit seulement à sa manière, et tel qu'il perçoit les choses composées. Au reste nous comprenons Dieu de cette manière, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 3, ad 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la différence est ce qui constitue l'espèce. Or, tout être est constitué dans son espèce par ce qui détermine le rang spécial qu'il doit occuper parmi les autres êtres, parce qu'il en est des espèces comme des nombres ; elles varient suivant qu'on y ajoute ou qu'on en retranche une unité, d'après Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 10). Pour les êtres matériels, il y a une différence entre ce qui détermine leur rang spécial, c'est-à-dire la forme, et ce qui est déterminé par la forme, c'est-à-dire la matière. C'est pourquoi autre chose est ce qui constitue le genre, et autre chose ce qui constitue la différence. Mais dans les êtres immatériels il n'y a pas de différence entre ce qui détermine et ce qui est déterminé. Chacune de ces choses tient par elle-même un rang déterminé parmi les êtres. C'est pourquoi il n'y a pas de différence entre ce qui constitue le genre et ce qui constitue la différence dans ces êtres. C'est une seule et même chose, qui n'est distincte qu'au point de vue de notre esprit. Ainsi quand nous considérons l'être immatériel d'une façon indéterminée (1), nous saisissons en lui l'idée du genre, et quand nous le considérons d'une matière déterminée (2), nous percevons la différence.

Il faut répondre au *second* argument, que cette raison est celle d'Avicenne dans son livre : *Des sources de la vie.* Elle serait concluante si l'intellect recevait les idées qui sont en lui de la même manière que la matière revêt sa forme. Car la matière reçoit une forme pour être constituée par elle en une espèce quelconque ; pour être de l'air, du feu ou toute autre chose semblable. Mais ce n'est pas ainsi que l'intellect reçoit sa forme : autrement il faudrait

(1) *Indéterminée,* c'est-à-dire comme essence exclusivement.

(2) *Déterminée,* c'est-à-dire comme tel ou tel être en particulier. La matière et la forme pour les substances intellectuelles; c'est donc l'individualité et l'essence.

admettre avec Empédocle que c'est la terre qui nous fait connaître la terre, le feu le feu (1). Loin de là, la forme intelligible n'existe dans l'intellect qu'autant qu'elle conserve sa nature intellectuelle (2) ; par conséquent ce n'est pas à la matière à la recevoir, mais c'est à la substance immatérielle. Ce n'est donc pas à la matière à recevoir ainsi cette forme ; il n'y a que la substance spirituelle qui puisse la recevoir.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'ange ne soit pas composé de forme et de matière, il y a cependant en lui acte et puissance. Ce qui peut être rendu manifeste d'après la nature des choses matérielles dans lesquelles on distingue deux sortes de composition. La première comprend la matière et la forme qui constituent une nature quelconque. Une nature ainsi composée n'est pas son être, mais l'être est son acte ; par conséquent cette nature est à son être ce que la puissance est à l'acte. Ainsi donc, en faisant abstraction de la matière, si l'on suppose que la forme subsiste sans être dans la matière, la forme est alors à l'être ce que la puissance est à l'acte. Il faut admettre dans les anges une composition de cette sorte. C'est ce que quelques auteurs expriment en disant que l'ange se compose de ce par quoi il est et de ce qu'il est, ou, comme le dit Boëce, de l'être et de ce qui est (3). Car *ce qui est* c'est la forme subsistante elle-même, et l'*être* c'est ce qui fait exister la substance, comme la course est ce qui fait courir tout coureur. En Dieu il n'y a pas de différence entre l'*être* et *ce qu'il est* (4), comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 4). Par conséquent il n'y a que lui qui soit un acte pur.

Il faut répondre au *quatrième*, que toute créature est finie absolument dans le sens que son être n'est pas absolument subsistant, mais qu'il est limité à une nature quelconque à laquelle il s'est attaché. Mais rien n'empêche qu'une créature ne soit infinie sous un rapport. Ainsi les créatures matérielles sont infinies par rapport à la matière, mais elles ne le sont pas par rapport à la forme qui est limitée par la matière où elle est reçue. Les créatures immatérielles sont finies par rapport à leur être, mais elles sont infinies par rapport à leurs formes qui ne sont pas reçues dans un autre sujet. Ainsi la blancheur peut être considérée comme infinie par rapport à sa nature, parce qu'elle n'est restreinte, concentrée dans aucun sujet, mais son être est fini, parce qu'il est affecté à une nature spéciale. C'est pourquoi il est dit dans le livre *des Causes* (prop. XVI), que l'intelligence est finie par rapport à ce qui est au-dessus d'elle, parce qu'elle reçoit l'existence d'un être qui lui est supérieur, mais qu'elle est infinie par rapport à ce qui est au-dessous, parce qu'elle n'est pas reçue dans une matière quelconque.

ARTICLE III. — LES ANGES SONT-ILS NOMBREUX (5) ?

1. Il semble que les anges ne soient pas très-nombreux. Car le nombre est une espèce de quantité, et il résulte de la division de ce qui est continu. Or, il ne peut en être ainsi des anges, puisqu'ils sont incorporels, comme nous l'avons prouvé (art. 1). Donc les anges ne peuvent pas exister en grand nombre.

(1) Aristote réfute le sentiment d'Empédocle (*De anim.* lib. I, cap. 5).

(2) Le texte porte : *Forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ*, ce qui signifie que la forme, pour être intelligible, doit conserver son caractère général et universel.

(3) Ou plus clairement *de l'être et de sa forme*.

(4) C'est-à-dire entre l'être et sa forme.

(5) Cet article est une réfutation d'Algazel, qui disait qu'il n'y avait que dix anges ; de Platon, qui faisait des substances séparées les espèces des choses sensibles ; d'Aristote, qui prétendait qu'il y avait autant d'anges qu'il y a d'orbites célestes, et qui en distinguait cinquante-cinq (*Mét.* liv. XII) ; et du rabbin Moïse, qui avait voulu concilier l'opinion d'Aristote avec ces passages de la Bible : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (Dan. VIII, 10). *Audivi vocem angelorum multorum, et erat numerus eorum millia millium* (*Apoc.* V), etc.

2. Plus une chose s'approche de l'unité et moins elle est multipliée, comme on le voit par les nombres. Or, la nature de l'ange est de toutes les créatures celle qui s'approche le plus de Dieu. Et puisque Dieu est souverainement un, il semble que la nature angélique ait dû être multipliée le moins possible.

3. L'effet propre des substances spirituelles semble être le mouvement des corps célestes. Or, les mouvements des corps célestes sont dans la proportion d'un nombre très-restreint que nous pouvons apprécier. Donc les anges ne sont pas en plus grand nombre que les mouvements des corps célestes.

4. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les rayons de la bonté divine sont cause que toutes les substances intelligibles et intelligentes subsistent. Or, un rayon ne se multiplie qu'en raison de la diversité des sujets qui le reçoivent. On ne peut pas dire que la matière reçoive un de ces rayons intelligibles, puisque nous avons prouvé (art. 2) que les substances intellectuelles sont immatérielles. Il semble donc que les substances intellectuelles ne puissent être multipliées qu'autant que l'exigent les premiers corps, c'est-à-dire les corps célestes qui sont en quelque sorte le but auquel s'arrêtent les rayons que la bonté divine projette. Ce qui nous conduit à la même conséquence que le raisonnement précédent.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit : *Un million le servaient et mille millions se tenaient devant lui* (Dan. VII, 10).

CONCLUSION. — Puisque les anges sont beaucoup plus parfaits que les créatures matérielles, leur nombre doit l'emporter de beaucoup sur le nombre de ces dernières.

Il faut répondre qu'à l'égard du nombre des substances intellectuelles tous les auteurs n'ont pas été du même sentiment. Platon a supposé d'après Aristote (*Met.* lib. I, text. 6) que les substances séparées étaient les espèces des choses sensibles, comme si, par exemple, nous supposions que la nature humaine est une substance séparée (1). Dans cette hypothèse on devrait reconnaître autant de substances séparées qu'il y a d'espèces de choses sensibles. Mais Aristote combat cette opinion (*Met.* lib. I, text. 31), parce que, dit-il, la matière est de la nature des espèces sensibles. Les substances séparées ne peuvent donc pas être les types de ces espèces sensibles, mais elles ont une nature plus élevée que la leur. Ce philosophe pense néanmoins (*Met.* lib. XII, text. 43) que ces natures plus parfaites ont un rapport avec les êtres sensibles et qu'elles sont leur moteur et leur fin. D'après ce principe il s'est efforcé de déterminer leur nombre d'après le nombre des premiers mouvements (2). Ce système étant en désaccord avec ce que nous apprennent les saintes Ecritures, le rabbin Moïse voulut accorder le sentiment du philosophe avec la tradition. Il supposa donc que les anges comme substances immatérielles se multiplient suivant le nombre des mouvements des corps célestes, conformément à ce que dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 43), puis il ajouta que dans l'Ecriture on donne le nom d'anges aux hommes qui annoncent les ordres de Dieu, ainsi qu'aux vertus des choses naturelles qui manifestent sa toute-puissance. Mais il est tout à fait contraire au langage ordinaire des saintes Ecritures de donner le nom d'ange à des choses irraisonnables. — Il faut donc dire que les anges étant des substances immatérielles dépassent par là même de beaucoup le nombre des créatures matérielles. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 14) : « Les armées des esprits célestes sont nombreuses, elles dépassent l'appré-

(1) Le mot de substance *séparée* est synonyme de substance *intellectuelle*.

(2) On voit ici que saint Thomas ne craignait pas de contredire Aristote, et qu'il n'admettait pas, comme on l'a supposé, que ses décisions fussent infaillibles.

ciation faible et restreinte de nos calculs matériels. » La raison en est que la perfection de l'univers étant la fin que Dieu s'est particulièrement proposée dans la création, plus les êtres sont parfaits et plus il les a multipliés (1). Car comme on juge de la supériorité des corps par la grandeur, de même on juge de la supériorité des esprits par le nombre. En effet nous voyons que les corps incorruptibles qui sont les plus parfaits des êtres matériels l'emportent incomparablement en grandeur sur les corps corruptibles, puisque la sphère entière des êtres actifs et passifs (2) est bien peu de chose comparativement aux corps célestes. Il est donc raisonnable que les substances spirituelles surpassent, pour ainsi dire incomparablement, en nombre les substances matérielles.

Il faut répondre au *premier* argument, que le nombre, quand il s'agit des anges, n'est pas une quantité discrète provenant de la division de ce qui est continu ; il ne provient que de la distinction des formes, comme tout nombre transcendental, ainsi que nous l'avons prouvé (quest. XI, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que de ce que la nature angélique se rapproche de Dieu il s'ensuit qu'elle doit être plus simple en elle-même et formée d'un nombre moindre d'éléments, mais il n'en résulte pas qu'elle doive exister dans un nombre plus restreint de sujets.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement est celui d'Aristote (*Met.* lib. XII, text. 44). Il serait nécessairement concluant si les substances séparées existaient à cause des substances corporelles. Car il serait inutile d'admettre un plus grand nombre de substances immatérielles qu'on ne compte de mouvements dans les corps. Mais il n'est pas vrai de dire que les substances immatérielles existent pour les substances corporelles, parce que la fin est plus noble que ce qui s'y rapporte. Aussi Aristote dit-il au même endroit que cet argument n'est que probable. Ce qui lui a paru décisif, c'est que nous ne pouvons parvenir à la connaissance des choses intelligibles que par les choses sensibles.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce raisonnement s'appuie sur l'opinion de ceux qui admettaient la matière comme cause de la distinction des êtres. Or, nous avons réfuté cette opinion (quest. XLVII, art. 1). On ne doit donc pas multiplier les anges, ni d'après la matière, ni d'après les corps ; on doit seulement rapporter leur nombre à la divine sagesse qui a conçu les divers ordres des substances immatérielles (3).

ARTICLE IV. — LES ANGES DIFFÈRENT-ILS D'ESPÈCE (4)?

1. Il semble que les anges ne diffèrent pas d'espèce. Car la différence étant plus noble que le genre, tous les êtres qui se ressemblent par rapport à ce qu'il y a de plus noble en eux se ressemblent aussi dans leur différence constitutive, et sont par conséquent de la même espèce. Or, tous les anges se ressemblent dans ce qu'il y a de plus noble en eux, c'est-à-dire quant

(1) Ce principe se trouve plus clairement établi et mieux développé, *Summ. contra Gent.* lib. II, cap. 92.

(2) Cette sphère comprenait ce qu'on appelait alors le monde sublunaire, selon les théories péripatéticiennes.

(3) Il y a des auteurs qui ont voulu déterminer le nombre des anges, mais, sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, la seule réponse digne d'un homme grave et sérieux doit se réduire à confesser son ignorance.

(4) Sur cette question les sentiments sont très-partagés. Parmi les Pères, il y en a peu qui soient de l'opinion de saint Thomas. Saint Maxime, dans son commentaire sur saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 5), dit que toute l'Église pense que les anges sont d'une seule et même nature. Cependant saint Méthode, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusalem, ne paraissent pas de cet avis. Saint Anselme parait admettre l'unité d'espèce, mais Pierre Lombard est d'un sentiment opposé. La plupart des scholastiques ont suivi saint Thomas.

à l'intellectualité. Donc tous les anges sont d'une seule et même espèce.

2. Le plus et le moins ne changent pas l'espèce. Or, les anges ne paraissent différer entre eux que du plus au moins, en ce sens, par exemple, que l'un est plus simple que l'autre et d'une intelligence plus pénétrante. Donc les anges ne diffèrent pas d'espèce.

3. L'âme et l'ange se divisent par opposition. Or, toutes les âmes sont d'une seule et même espèce. Donc les anges aussi.

4. Plus un être est parfait dans sa nature et plus il doit être multiplié. Or, il n'en serait pas ainsi s'il n'y avait qu'un seul individu d'une même espèce. Donc beaucoup d'anges sont de la même espèce.

Mais c'est le *contraire*. Car dans les êtres qui sont de la même espèce on ne peut établir ni avant, ni après, dit Aristote (*Met.* lib. III, text. 2). Or, dans les anges du même ordre il y en a qui sont les premiers, d'autres au milieu, et d'autres à la fin, d'après saint Denis (*Hier. ang.* cap. 10). Donc les anges ne sont pas de la même espèce.

CONCLUSION. — Puisque les substances immatérielles ne sont pas composées de matière et de forme, elles ne sont pas de la même espèce.

Il faut répondre que quelques philosophes ont dit que toutes les substances spirituelles, même les âmes, sont de la même espèce. D'autres ont prétendu que tous les anges sont de la même espèce, mais que les âmes sont d'une espèce différente. Enfin, il y en a qui ont avancé que tous les anges ne formaient qu'une seule hiérarchie et qu'un seul ordre. Mais toutes ces opinions sont insoutenables. Car les êtres qui sont de la même espèce, et qui diffèrent numériquement, ont la même forme et ne se distinguent que matériellement. Si donc, comme nous l'avons prouvé (art. 2), les anges ne sont pas composés de matière et de forme, il s'ensuit qu'il est impossible que deux anges soient de la même espèce (1). C'est ainsi qu'on ne peut pas dire qu'il y a plusieurs blancheurs, ou plusieurs humanités, puisque la blancheur n'est multiple qu'autant qu'elle existe dans plusieurs substances. — D'ailleurs, lors même que les anges seraient composés de matière, il ne pourrait pas se faire qu'il y en eût plusieurs de la même espèce. Car il faudrait dans ce cas que la matière fût le principe de leur distinction réciproque. Elle ne le serait point comme quantité divisible, puisque les anges sont incorporels, elle ne pourrait l'être qu'en établissant une diversité de puissance, et cette diversité n'eût pas alors produit seulement une différence d'espèce, mais bien une différence de genre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la différence est plus noble que le genre, comme ce qui est déterminé l'emporte sur ce qui est indéterminé, ce qui est propre sur ce qui est général, mais non comme un être l'emporte sur un autre être d'une nature différente de la sienne. Autrement il faudrait que tous les animaux déraisonnables fussent de la même espèce, ou qu'il y eût en eux une autre forme plus parfaite que l'âme sensitive. Ils diffèrent donc d'espèce suivant les divers degrés de leur nature sensitive, et de même tous les anges diffèrent d'espèce suivant les divers degrés de leur nature intellectuelle.

Il faut répondre au *second*, que le plus et le moins, quand ils ont pour cause la même forme agissant avec plus ou moins d'intensité, ne changent pas l'espèce. Mais quand ils sont produits par des formes de degrés divers, alors ils la changent, comme si nous disions, par exemple, que le feu est

(1) Parmi les articles condamnés par Etienne de Paris on remarque celui-ci : *Quod Deus non potest individua multiplicare sub unâ specie sine materiâ.*

plus parfait que l'air. C'est de cette manière qu'ils produisent dans les anges des degrés divers.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien de l'espèce l'emporte sur le bien de l'individu. Par conséquent il est beaucoup mieux de multiplier dans les anges les espèces, que de multiplier les individus dans une même espèce.

Il faut répondre au *quatrième*, que la multiplication numérique pouvant s'étendre à l'infini, ce n'est pas celle-là que l'agent se propose, mais la multiplication de l'espèce, comme nous l'avons prouvé (quest. XLVII, art. 2). Par conséquent la perfection de la nature angélique exige la multiplication des espèces, mais non celle des individus dans une même espèce.

ARTICLE V. — LES ANGES SONT-ILS INCORRUPTIBLES (1)?

1. Il semble que les anges ne soient pas incorruptibles. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 3) que l'ange est une substance intellectuelle qui reçoit l'immortalité de la grâce et non de la nature.

2. Platon dit dans le Timée : O dieux des dieux, dont je suis tout à la fois l'artisan et le père. Vous qui êtes mes œuvres, vous êtes dissolubles par nature, mais ma volonté vous rend indissolubles. Or, par ces dieux on ne peut pas entendre autre chose que les anges. Donc les anges sont corruptibles de leur nature.

3. D'après saint Grégoire (*Mor.* lib. XVI, cap. 16), tous les êtres rentreraient dans le néant, si la main du Tout-Puissant ne les conservait. Or, ce qui peut retomber dans le néant est corruptible. Donc, puisque les anges ont été créés par Dieu, il semble que de leur nature ils soient corruptibles.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les substances intellectuelles ont une vie indéfectible, qu'elles sont complétement exemptes de la corruption, de la mort, de la matière et de la génération.

CONCLUSION. — Les anges, comme toute substance intellectuelle, étant simples, ils sont par là même incorruptibles de leur nature.

Il faut répondre qu'on doit dire nécessairement que les anges sont incorruptibles de leur nature. La raison en est qu'un être ne se corrompt qu'autant que sa forme est séparée de sa matière. Par conséquent, l'ange étant une forme subsistante, comme nous l'avons prouvé (art. 1 et 2), il est impossible que sa substance soit corruptible. Car ce qui convient à un être par lui-même ne peut jamais en être séparé; mais ce qui lui convient par un autre peut en être séparé du moment où l'on écarte le principe intermédiaire qui était cause de leur union. Ainsi, on ne peut séparer du cercle la rondeur parce qu'elle lui convient par lui-même, mais un cercle d'airain peut cesser d'être rond parce que la figure du cercle n'est pas essentiellement inhérente à l'airain. Or, l'être convient par lui-même à la forme; car tout être est en acte, suivant qu'il possède une forme, tandis que la matière n'est en acte que par la forme. C'est pourquoi l'être composé de matière et de forme cesse d'être en acte par là même que la forme est séparée de la matière. Mais si la forme subsiste dans son être, comme elle existe dans les anges, d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2), elle ne peut perdre l'être.

(1) Les Pères se sont exprimés à cet égard de différentes manières, parce qu'ils ont donné divers sens aux mots *mortel* et *immortel*. Les uns appellent *mortel* tout ce qui change, c'est-à-dire tous les êtres qui sont affectés, tantôt d'une manière, et tantôt d'une autre, même quand ils ne périraient pas. C'est le sens de saint Jean Damascène. D'autres appellent *mortel* tout ce que la puissance de Dieu peut faire rentrer dans le néant. C'est ainsi qu'il faut entendre saint Irénée, saint Justin, saint Cyrille d'Alexandrie et une foule d'autres Pères, quand ils parlent des anges. Enfin ils appellent *mortels* les êtres qui portent en eux-mêmes un principe de dissolution, comme les corps. Saint Thomas admet que les anges sont mortels dans les deux premiers sens, mais il prouve qu'ils sont immortels dans le troisième.

Par conséquent, l'immatérialité des anges est la raison pour laquelle ils sont incorruptibles de leur nature (1). — On peut encore puiser une preuve de cette incorruptibilité dans la nature même de leur opération intellectuelle. Car tout être opère suivant ce qu'il est en acte, et l'action d'une chose indique sa manière d'être. Or, on juge de l'espèce et de la nature de l'opération d'après son objet. Et comme l'objet de l'intelligence est éternel puisqu'il est au-dessus du temps il s'ensuit que toute substance intellectuelle est incorruptible de sa nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jean Damascène parle de l'immortalité parfaite qui ne suppose aucune espèce de changement, parce que, comme le dit saint Augustin (*Cont. Maxim.* lib. III, cap. 12), tout changement est une mort. Or, les anges ne possèdent que par grâce cette immortalité parfaite, comme nous le démontrerons (quest. LXII, art. 2 et 8).

Il faut répondre au *second*, que par les dieux Platon (2) entend les corps célestes qu'il pensait composés d'éléments. C'est pourquoi il disait que de leur nature ils étaient dissolubles, mais que par sa volonté Dieu leur conservait l'être.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 1 ad 2), le nécessaire est ce qui a une cause nécessaire elle-même. Il ne répugne donc pas au nécessaire, ni à l'incorruptible, que leur être dépende d'un autre, comme de sa cause. Quand on dit que tous les êtres retomberaient dans le néant si Dieu ne les conservait, et qu'il en est ainsi des anges, on ne veut pas donner à entendre par là qu'il y a dans les anges un principe quelconque de corruption. Cela signifie seulement que l'existence des anges dépend de Dieu comme de sa cause. Car on ne dit pas qu'une chose est corruptible parce que Dieu peut la faire rentrer dans le néant, en cessant de la conserver; mais on le dit parce qu'elle a en elle-même quelque principe de corruption, soit parce qu'elle se compose d'éléments qui se combattent, soit par suite de ce qu'il y a en elle de potentiel.

QUESTION LI.

DES ANGES PAR RAPPORT AUX CORPS.

Nous avons ensuite à nous occuper des anges dans leurs rapports avec les choses corporelles. Cette question se subdivise en trois. On peut considérer les anges : 1° dans leurs rapports avec les corps ; 2° dans leurs rapports avec les lieux corporels ; 3° dans leurs rapports avec le mouvement local. — A l'égard de la première question trois choses sont à examiner : 1° Les anges ont-ils des corps qui leur soient naturellement unis ? — 2° Prennent-ils des corps ? — 3° Dans les corps qu'ils prennent exercent-ils les fonctions vitales propres à ces corps ?

ARTICLE I. — LES ANGES ONT-ILS DES CORPS QUI LEUR SOIENT NATURELLEMENT UNIS (3)?

1. Il semble que les anges aient des corps qui leur soient naturellement unis. Car Origène dit (*Periarch.* lib. I, cap. 6) : Il n'y a que Dieu, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dont le propre de la nature soit d'exister sans

(1) C'est un raisonnement semblable que l'on fait en faveur de l'immortalité de l'âme, quand on dit qu'elle ne peut périr par la dissolution de ses parties. Toutefois la démonstration n'est pas complète, parce qu'il reste à savoir si elle ne serait point mortelle dans le second sens, c'est-à-dire si Dieu n'use pas de la puissance qu'il a de l'anéantir.

(2) On peut voir avec quelle profondeur saint Thomas juge la doctrine de Platon et d'Aristote sur les intelligences pures dans son *traité* particulier qu'il a composé sur les anges (*Opuscul.* VIII, cap. 3 et 4).

(3) Le texte du concile de Latran semble formel sur ce point : *Utramque de nihilo condidit naturam,* spiritualem *et* corporalem, *angelicam videlicet et mundanam, ac deindè* humanam, *quasi communem ex corpore et spiritu constitutam*

substance matérielle et sans être uni à aucun élément corporel. Saint Bernard dit (*Sup. Cantic. homil.* vi) : N'accordons qu'à Dieu l'immortalité aussi bien que l'immatérialité. Car il n'y a que sa nature qui n'ait besoin ni pour elle-même, ni pour un autre du secours d'un instrument corporel, tandis qu'il est clair que tout esprit créé a besoin d'un aide matériel. Saint Augustin dit encore (*Sup. Gen. ad litt.* lib. iii, cap. 10) : On appelle démons les animaux aériens, parce qu'ils ont la nature des corps aériens. Or, la nature du démon et de l'ange est la même. Donc les anges ont des corps qui leur sont naturellement unis.

2. Saint Grégoire (*Hom.* x *in Evang.*) appelle l'ange un animal raisonnable. Or, tout animal est composé de corps et d'âme. Donc les anges ont des corps qui leur sont naturellement unis.

3. La vie est plus parfaite dans les anges que dans les âmes. Car non-seulement l'âme vit, mais encore elle vivifie le corps. Donc les anges vivifient des corps qui leur sont naturellement unis.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les anges sont incorporels aussi bien qu'immatériels.

CONCLUSION. — Puisque les substances intellectuelles et les anges ne reçoivent pas leur science des objets sensibles, ils n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis.

Il faut répondre que les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis. Car ce qui arrive accidentellement à une nature n'existe pas en elle universellement. Ainsi comme il n'est pas dans la nature de l'animal d'avoir des ailes, tous les animaux n'en ont pas. Or, comprendre n'étant pas l'acte d'un corps ni l'effet d'une vertu corporelle quelconque, comme nous le prouverons (quest. lxxv, art. 2), il n'est pas dans l'essence de la substance intellectuelle d'avoir un corps qui lui soit uni. Cependant il peut se faire qu'une substance intellectuelle ait besoin d'être unie à un corps. Telle est l'âme humaine, parce qu'elle est imparfaite et qu'elle existe en puissance dans le genre des substances intellectuelles, sans avoir en elle-même la plénitude de la science, et qu'elle ne l'acquiert qu'au moyen des sens qui la mettent en rapport avec les choses sensibles, comme nous le prouverons (quest. lxxxiv, art. 6, et quest. lxxxix, art. 1). Or, dans tous les genres où l'on trouve quelque chose d'imparfait, il faut qu'il y ait préalablement quelque chose de parfait. Il y a donc dans la nature intellectuelle des substances intelligentes parfaites, qui n'ont pas besoin d'acquérir la science au moyen des choses sensibles. Par conséquent toutes les substances intellectuelles ne sont pas unies aux corps, mais il y en a qui en sont séparées, et ce sont celles-là qui portent le nom d'anges.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. l, art. 1), il y a eu des philosophes qui ont pensé que tous les êtres étaient corporels. C'est de ce système que paraît découler le sentiment de ceux qui ont cru qu'il n'y avait pas de substances incorporelles qui ne fussent unies à des corps. Il y en a même qui ont supposé que Dieu était l'âme du monde, comme le rapporte saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. vii, cap. 6). Mais comme cette doctrine est contraire à la foi catholique qui met Dieu au-dessus de tout, d'après ces paroles du Psalmiste : *Votre magnificence s'élève au-dessus des cieux* (*Psal.* viii, 2), Origène n'a pas voulu dire de Dieu la même chose. Mais il a appliqué ce sentiment aux autres substances, et s'est ainsi laissé égarer sur ce point comme sur beaucoup d'autres par l'opinion des anciens philosophes. — Le passage de saint Bernard peut s'entendre de ce que les esprits créés ont besoin non d'un instrument corporel qui leur

soit naturellement uni, mais d'un corps qu'ils prennent pour remplir un office quelconque, comme nous le dirons nous-même dans l'article suivant. — Saint Augustin n'exprime pas en cet endroit sa propre opinion, il rapporte celle des platoniciens qui supposaient qu'il y a des animaux aériens qu'on appelait démons (1).

Il faut répondre au *second*, que saint Grégoire appelle l'ange un animal raisonnable par métaphore, parce qu'il y a en lui une raison qui a de l'analogie avec la nôtre (2).

Il faut répondre au *troisième*, que vivifier est une perfection pour l'être qui est la cause efficiente, absolue de cet effet. Dans ce sens cette perfection se rapporte à Dieu, d'après ces paroles de l'Ecriture : *C'est le Seigneur qui fait mourir et qui vivifie* (I. *Reg.* II, 6). Mais si on l'entend formellement, vivifier est le fait d'une substance qui a besoin d'être unie à une autre parce qu'elle n'a pas en elle-même tout ce qui constitue l'intégrité de son espèce. C'est ainsi qu'une substance intellectuelle qui n'est pas unie à un corps est plus parfaite que celle qui lui est unie.

ARTICLE II. — LES ANGES PRENNENT-ILS DES CORPS (3)?

1. Il semble que les anges ne prennent pas de corps. Car dans l'opération des anges comme dans celle de la nature il n'y a rien de superflu. Or, il y aurait quelque chose de superflu, si les anges prenaient un corps. Car les anges n'en ont pas besoin, puisque leur vertu est supérieure à celle des corps. Donc les anges ne prennent pas de corps.

2. Quand on prend un corps c'est pour s'unir à lui, car le mot latin *assumere* signifie (*ad se sumere*) prendre pour soi. Or, le corps ne s'unit pas à l'ange comme à sa forme, d'après ce que nous avons dit (art. précéd.), il ne s'unit à lui que comme à son moteur. On ne peut pas dire alors que l'ange le prenne, parce qu'il s'ensuivrait que tous les corps mus par les anges auraient été pris par eux. Donc les anges ne prennent pas de corps.

3. Les anges ne prennent ni un corps de terre ou d'eau, parce qu'il ne disparaîtrait pas subitement, ni un corps de feu parce qu'il brûlerait ce qu'il toucherait, ni un corps d'air parce que l'air ne revêt ni figure ni couleur. Donc les anges ne prennent pas de corps.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XVI, cap. 29) que les anges ont apparu à Abraham sous des corps qu'ils avaient pris.

CONCLUSION. — Puisque les anges ne sont pas des corps et qu'ils n'ont pas de corps auxquels ils soient naturellement unis, par là même qu'on les a vus quelquefois avec des corps, il n'est pas contraire à leur nature qu'ils en prennent.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit que les anges ne prenaient pas de corps, et que tout ce que les Ecritures nous apprennent de leur apparition doit s'entendre de la vision prophétique, c'est-à-dire que c'est un effet d'imagination (4). Mais cette explication répugne au sens direct de l'Ecriture. Car une chose qui est l'effet d'une vision imaginaire n'existe que dans l'imagination de celui qui la voit. Par conséquent tous les autres ne la voient

(1) Il nous semble qu'il serait difficile de justifier, à cet égard, tous les Pères : car, avant la décision du concile de Latran, un certain nombre ont formellement assigné des corps aux anges ; ils ont même précisé leur pensée au point d'établir une différence entre le corps des bons anges et celui des démons.

(2) Le mot animal ζῶον vient de ζωή qui signifie *vie* ; et le mot raisonnable, en grec λογικὸν, vient de λόγος qui signifie *intelligence*. L'expression de saint Grégoire veut donc dire : une substance qui participe à la vie et à l'intelligence (Vid. Petav. *De angelis*, lib. I, cap. III, n° 9).

(3) Cet article est une explication de ce que l'Ecriture nous raconte en une foule d'endroits de l'apparition des anges.

(4) Ce sentiment est celui des rationalistes allemands qui ont entrepris d'expliquer l'Ecriture dans un sens purement naturel (Voy. Janssens *Hermeneutica sacra*, p. 372 et seq.).

pas également. Or, l'Ecriture sainte nous montre les anges se manifestant de manière à être vus en général de tout le monde. Ainsi les anges qui apparurent à Abraham ont été vus par lui et par toute sa famille, par Loth et par les habitants de Sodome. De même l'ange qui apparut à Tobie était vu de tous les autres hommes (1). D'où il est évident que cette vision était corporelle, comme celle par laquelle nous voyons les objets qui sont hors de nous et qui peuvent être vus de chacun. Or, on ne voit de cette manière que les corps. Et puisque les anges ne sont pas des corps et qu'ils n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis, comme nous l'avons prouvé (quest. préc. et quest. L, art. 1), il faut donc qu'ils en prennent quelquefois.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges n'ont pas besoin de prendre des corps pour eux, mais pour nous, afin qu'en conversant familièrement avec les hommes ils soient une preuve de la société intellectuelle que les hommes espèrent former avec eux dans la vie future. Quant aux apparitions des anges dans l'Ancien Testament, elles étaient un signe figuratif de l'incarnation du Verbe qui devait prendre un corps humain. Car toutes les apparitions de l'Ancien Testament se rapportent à l'apparition du Fils de Dieu dans notre chair (2).

Il faut répondre au *second*, que le corps qu'un ange prend ne lui est pas uni comme à sa forme (3), ni comme à son moteur simplement, mais comme à un moteur représenté par le corps mobile qu'il a pris. Car comme l'Ecriture sainte représente les propriétés des choses intelligibles sous l'image des choses sensibles, de même par la vertu divine les anges se forment des corps sensibles, de telle sorte qu'ils représentent leurs propriétés intelligibles. Et c'est de cette manière que les anges prennent des corps.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'air, tant qu'il reste rare, ne prenne ni figure ni couleur, cependant quand il est condensé il devient susceptible de représenter une figure et une couleur, comme on le voit par les nuages. Ainsi les anges prennent un corps aérien, en condensant l'air par la vertu divine autant qu'il est nécessaire pour lui donner la forme d'un corps.

ARTICLE III. — LES ANGES EXERCENT-ILS LES FONCTIONS VITALES DANS LES CORPS QU'ILS ONT PRIS (4)?

1. Il semble que les anges exercent les fonctions vitales dans les corps qu'ils ont pris. Car il ne serait pas convenable que les anges de vérité fissent une fiction. Or, il y aurait fiction de leur part si les corps qu'ils prennent paraissaient vivants et qu'ils n'exerçassent pas en réalité les fonctions vitales. Donc les anges exercent ces fonctions dans les corps qu'ils ont pris.

2. Dans les œuvres de l'ange il n'y a rien d'inutile. Or, il aurait en vain formé dans le corps qu'il prend des yeux, des oreilles et d'autres organes, s'il ne s'en servait pour sentir. Donc l'ange sent, par le corps qu'il a pris, ce qui est la plus propre des fonctions vitales.

3. Se mouvoir en marchant est l'un des actes de la vie, d'après Aristote (*De anim.* lib. II, text. 13). Or, on a vu les anges se mouvoir avec les corps qu'ils avaient pris. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* XVIII, 16) qu'Abraham

(1) Un des arguments que les rationalistes font valoir contre les apparitions, c'est qu'on ne peut les distinguer d'un effet d'imagination. C'est ce que réfute victorieusement l'observation de saint Thomas.

(2) Les rationalistes demandent encore quel pouvait être le but de ces apparitions, et en quelques mots saint Thomas leur répond.

(3) Tertullien avait prétendu que les anges prennent des corps, et s'unissent à eux personnellement comme le Fils de Dieu s'est uni à la nature humaine. Saint Thomas évite cette erreur et l'autre extrême qui lui est opposé.

(4) Cet article est le développement de celui qui précède. Saint Thomas tient à préciser la nature des corps que les anges revêtent.

marchait avec les anges qui lui étaient apparus. Et l'ange répondit à Tobie qui lui disait : *Connaissez-vous le chemin qui mène à la cité des Mèdes? — Je le connais et je l'ai fait fréquemment.* Donc les anges exercent souvent des fonctions vitales dans les corps qu'ils prennent.

4. La parole est l'œuvre d'un être vivant. Car elle est produite par la voix qui est un son que la bouche d'un animal profère, comme le dit Aristote (*De anim.* lib. II, text. 90). Or, il est évident d'après beaucoup de passages de l'Ecriture que les anges ont parlé avec les corps qu'ils ont pris. Donc ils exercent dans ces corps des opérations vitales.

5. Manger est l'œuvre propre de la vie animale. C'est pourquoi Notre-Seigneur après sa résurrection mangea avec ses disciples pour leur prouver qu'il était ressuscité, comme le rapporte saint Luc (cap. ult.). Or, les anges qui se sont montrés sous des formes corporelles ont mangé. Abraham a offert de la nourriture à ceux qu'il avait d'abord adorés, comme nous le voyons (*Gen.* XVIII). Donc les anges exercent dans les corps qu'ils prennent des fonctions vitales.

6. Engendrer un homme est une action vitale. Or, les anges ont fait cet acte avec les corps qu'ils ont pris. Car il est dit (*Gen.* VI, 4) : *Après que les enfants de Dieu se furent approchés des filles des hommes, celles-ci engendrèrent, et leurs enfants devinrent les puissants du siècle.* Donc les anges remplissent des fonctions vitales dans les corps qu'ils prennent.

Mais c'est le *contraire.* Les corps pris par les anges ne vivent pas, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2). Par conséquent ils sont incapables de se prêter aux fonctions vitales.

CONCLUSION. — Les anges peuvent dans les corps qu'ils prennent produire les actes de vie qui leur sont communs avec les êtres qui ne vivent pas, mais ils ne peuvent produire aucun des actes qui sont propres aux êtres qui vivent.

Il faut répondre que parmi les actes des êtres vivants il y en a qui sont communs aux autres êtres. Ainsi la parole qui est l'œuvre d'un être vivant est semblable aux autres sons que rendent les corps inanimés, puisqu'elle est un son elle-même ; la marche ressemble aux autres mouvements, puisque c'est un mouvement. Les anges peuvent faire, au moyen des corps qu'ils prennent, les actes qui sont communs aux êtres animés et aux êtres inanimés, mais ils ne peuvent produire d'actes propres aux êtres vivants. Car, comme le dit Aristote (*Lib. de somn. et vig.* cap. 1), l'acte se règle sur la puissance (1) ; par conséquent ce qui n'a pas la vie qui est le principe potentiel de l'action vitale ne peut produire une action de cette nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme il n'est pas contraire à la vérité que l'Ecriture représente des choses intelligibles sous des images sensibles, parce qu'elle le fait non pour qu'on croie que les choses intelligibles sont des choses sensibles, mais pour que par le moyen de ce qui tombe sous les sens on puisse se faire une idée des propriétés des êtres intellectuels ; de même il ne répugne pas à la vérité des saints anges de paraître, au moyen des corps qu'ils prennent, des hommes vivants, bien qu'ils n'en soient pas. Car ils ne prennent cette forme que pour désigner par les propriétés et les actions de l'homme leurs propriétés et leurs actions spirituelles. Ce qu'ils ne pourraient pas représenter aussi convenablement s'ils prenaient réellement notre nature, parce qu'alors ils feraient passer leurs

(1) L'acte se rapporte au principe auquel se rapporte la puissance. Pour le rapport de la puissance à l'acte, voyez encore le Traité de l'âme, liv. II, ch. 5, 2, et la *Mét.* liv. V, text. 12.

propriétés dans la nature humaine (1), et elles n'existeraient plus dans la nature angélique.

Il faut répondre au *second*, que la sensibilité est l'acte complet et total de la vie. On ne doit donc dire d'aucune manière que les anges sentent par les organes des corps qu'ils prennent, mais ces organes ne sont pas pour cela superflus. Car ils n'ont pas été formés pour que les anges sentent par leur moyen, mais pour qu'ils désignent leurs vertus spirituelles. Ainsi l'œil indique la vertu cognitive de l'ange, et les autres membres indiquent d'autres vertus, comme le dit saint Denis (2) (*De cœlest. hier.* cap. ult.).

Il faut répondre au *troisième*, que le mouvement qui provient d'un moteur qui lui est uni est l'œuvre propre de la vie. Mais ce n'est pas ainsi que sont mus les corps pris par les anges, parce que les anges ne sont pas leurs formes. Cependant les anges se meuvent accidentellement quand ces corps sont mus, parce qu'ils sont en eux comme les moteurs dans leurs mobiles, et par conséquent ils sont là ce qu'ils ne sont pas ailleurs, ce qu'on ne peut dire de Dieu. C'est pourquoi, bien que Dieu ne se meuve pas avec les êtres dans lesquels il est, parce qu'il est partout, les anges se meuvent accidentellement suivant le mouvement des corps qu'ils prennent. Mais ils ne se meuvent pas avec les corps célestes, quoiqu'ils soient en eux comme les moteurs dans leurs mobiles (3), parce que les corps célestes ne changent pas de place selon la totalité de leur volume. L'esprit qui meut l'univers n'a pas sa place marquée à un endroit déterminé de la sphère qui est tantôt en orient, tantôt en occident; il est placé dans une position qui est toujours la même, parce que le mouvement vient toujours d'orient, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 84).

Il faut répondre au *quatrième*, que les anges ne parlent pas par les corps qu'ils prennent, ils forment seulement dans l'air des sons semblables à la voix humaine et produisent ainsi quelque chose d'analogue à la parole.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'action de manger ne convient pas, à proprement parler, aux anges. Car cette action suppose que l'on prend des aliments pour être convertis ensuite dans la substance de celui qui les mange. Quoique la nourriture que le Christ prit après sa résurrection ne dut pas se changer en sa substance, cependant il avait un corps qui était de nature à rendre possible ce phénomène. C'est pourquoi il mangea réellement. Mais la nourriture que prenaient les anges ne se convertissait pas en la substance du corps qu'ils avaient pris, parce que ce corps n'était pas apte à recevoir des aliments. C'est ce qui fait qu'ils ne mangeaient pas réellement, mais que cet acte n'était qu'une figure de la nourriture spirituelle qu'ils prenaient. C'est ce que l'ange dit à Tobie (Tob. XII, 19) : *Quand j'étais avec vous, je paraissais à la vérité manger et boire, mais je me nourris d'une boisson et d'une nourriture invisible.* Abraham leur offrit de la nourriture, parce qu'il les prit pour des hommes dans lesquels il vénérait Dieu, tel qu'il était ordinairement dans les prophètes, selon la remarque de saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XVI, cap. 19).

Il faut répondre au *sixième*, que d'après saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XV, cap. 23) une tradition constante, établie par l'expérience et le témoignage de personnes dignes de foi, rapporte que les Sylvains et les Faunes, vul-

(1) Parce qu'il y aurait dans ce cas une union hypostatique.

(2) Saint Denis entre à ce sujet dans les plus minutieux détails (Voy. l'élégante traduction de ses œuvres par M. l'abbé Darboy).

(3) Saint Thomas suit ici la théorie péripatéticienne qui se trouve exposée (*Mét.* liv. XII).

gairement appelés incubes, ont souvent assouvi sur les femmes leurs sauvages instincts, et qu'il y aurait de la témérité à n'en pas convenir. Mais les anges ne sont pas tombés dans ces fautes avant le déluge. Par les enfants de Dieu on doit entendre les enfants de Loth qui étaient bons, et par les filles des hommes l'Ecriture désigne celles qui naquirent de la race de Caïn. Il n'est pas étonnant que de leur alliance soient nés des géants; car si tous les hommes n'étaient pas des géants avant le déluge, il y en eut cependant beaucoup plus à cette époque qu'après. *Si tamen*, ajoute saint Thomas, *ex coïtu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum aut à corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, ut potè quod idem dæmon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut August. dicit* (*De Trin.* lib. III, cap. 8 et 9) *ut sic ille qui nascitur non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.*

QUESTION LII.

DES ANGES PAR RAPPORT AUX LIEUX.

Nous avons à nous occuper du lieu des anges. A cet égard trois questions se présentent : 1° L'ange est-il dans un lieu? — 2° Peut-il être dans plusieurs lieux en même temps? — 3° Plusieurs anges peuvent-ils être dans un même lieu?

ARTICLE I. — L'ANGE EST-IL DANS UN LIEU (1)?

1. Il semble que l'ange ne soit pas dans un lieu. Car, d'après Boëce (*De hebd.*), c'est un sentiment généralement admis parmi les philosophes que les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu. Et Aristote dit (*Phys.* lib. IV, text. 48 et 57) que tout ce qui existe n'est pas dans un lieu, qu'il n'y a que les corps mobiles. Or, l'ange n'est pas un corps, comme nous l'avons prouvé (quest. L, art. 1). Donc il n'est pas dans un lieu.

2. Le lieu est la quantité ayant une position. Or, tout ce qui est dans un lieu a une situation quelconque. Mais l'ange ne peut avoir une situation, puisque sa substance est étrangère à la quantité dont la différence propre consiste à avoir une position. Donc l'ange n'est pas dans un lieu.

3. Etre dans un lieu, c'est avoir le lieu pour mesure et être contenu par lui, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 119). Or, l'ange ne peut être mesuré ni contenu par un lieu; parce que le contenant est plus formel que le contenu, comme l'air est plus formel que l'eau, selon la remarque d'Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 35 et 49). Donc l'ange n'est pas dans un lieu.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit dans une collecte : *Que nos saints anges habitent en cette maison pour nous garder en paix* (2).

CONCLUSION. — L'ange n'est dans un lieu que par l'application de sa vertu, il n'est ni mesuré, ni contenu par le lieu.

Il faut répondre que l'ange peut être dans un lieu, mais on n'entend pas par là qu'il y soit de la même manière que le corps. Car le corps est dans un lieu par le contact de sa quantité commensurable. Dans l'ange il n'y a point de quantité commensurable, il n'y a qu'une quantité virtuelle. Selon que l'ange agit dans un lieu de quelque manière par sa puissance, on dit

(1) Il y a quelques Pères qui ont prétendu que les anges n'étaient pas dans un lieu; mais en approfondissant leur pensée on voit qu'ils ont seulement voulu dire qu'ils n'y étaient pas à la façon des corps.

(2) Cette autre oraison paraît encore plus expresse : *Mittere dignare, Domine, sanctum angelum tuum de cœlis qui custodiat, foveat, protegat, visitet, defendat omnes habitantes in hoc habitaculo.*

donc qu'il est présent dans ce lieu matériel (1). D'après cela il est évident qu'il ne faut pas dire que l'ange est mesuré par le lieu, ni qu'il occupe une place dans l'espace. Ceci ne convient qu'au corps qui occupe un lieu en raison de son étendue et de sa dimension. De même on ne peut pas dire davantage que l'ange soit contenu par le lieu. Car la substance incorporelle qui agit par sa vertu sur une substance corporelle la renferme sans être renfermée par elle. Ainsi l'âme est dans le corps comme le contenant et non comme le contenu. De même on dit que l'ange est dans un lieu corporel, non dans le sens que le lieu le contient, mais plutôt parce qu'il contient le lieu d'une certaine manière (2).

La réponse aux *objections* est par là même évidente.

ARTICLE II. — L'ANGE PEUT-IL ÊTRE EN PLUSIEURS LIEUX EN MÊME TEMPS (3)?

1. Il semble que l'ange puisse être en plusieurs lieux en même temps. Car l'ange n'a pas moins de vertu que l'âme. Or, l'âme existe en même temps en plusieurs lieux, puisqu'elle est tout entière dans chaque partie du corps, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 6). L'ange peut donc être en plusieurs lieux en même temps.

2. L'ange existe dans le corps qu'il prend, et puisqu'il prend un corps continu il semble qu'il soit dans chacune de ses parties. Or, chacune des parties constitue des lieux différents. Donc l'ange est en plusieurs lieux en même temps.

3. Saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. II, cap. 3) que l'ange est où il opère. Or, l'ange opère quelquefois en plusieurs lieux en même temps, comme on le voit à l'égard de l'ange qui renversa Sodôme. Donc l'ange peut être en plusieurs lieux en même temps.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. II, cap. 3) que les anges pendant qu'ils sont au ciel ne sont pas sur la terre.

CONCLUSION. — Puisque la vertu de l'ange est finie et particulière, tandis que celle de Dieu est infinie, l'ange n'est pas partout comme Dieu, mais il est dans un lieu particulier déterminé.

Il faut répondre que l'ange a une vertu et une essence finie. Mais la vertu de Dieu, comme son essence, est infinie. Elle est la cause universelle de tous les êtres, et pour ce motif rien n'échappe à sa puissance. C'est pourquoi non-seulement Dieu existe en plusieurs lieux, mais il est partout. La vertu de l'ange étant finie, elle ne s'étend pas à tout, mais à une chose déterminée. Car il faut que tout ce qui se rapporte à une seule vertu s'y rapporte comme étant un. Ainsi donc comme l'univers se rapporte à la vertu universelle de Dieu en tant qu'un, il faut que l'être particulier se rapporte au même titre à la vertu de l'ange. Par conséquent, puisque l'ange n'est dans un lieu que par l'application de sa vertu, il s'ensuit qu'il n'est pas partout, et qu'il n'existe pas en plusieurs lieux, mais dans un seul (4). — A cet égard, il y a des auteurs qui sont tombés dans l'erreur. Quelques philosophes, ne pouvant s'élever au-dessus de l'imagination, ont considéré l'indivisibilité de l'ange comme l'indivisibilité du point. C'est pourquoi ils

(1) Ce sentiment est celui de Philopon contre Théodore de Mopsueste, du philosophe chrétien Némésius, de saint Jean Damascène, qui disent que l'ange est dans le lieu.

(2) Etienne, évêque de Paris, a condamné cette proposition : *Intelligentia, angelus vel anima separata nusquam est.*

(3) Le passage suivant de l'Ecriture semble indiquer que les anges ne peuvent exister simultanément dans plusieurs lieux (*Ex.* XIV) : *Tollensque se angelus Domini qui præcedebat castra Israël, abiit post eos, et cum eo pariter columna nubis priora dimittens post tergum stetit inter castra Ægyptiorum et castra Israël.*

(4) Durand avait soutenu le contraire, et il fut condamné par Guillaume, évêque de Paris.

ont cru que l'ange ne pouvait exister que dans un lieu comme le point. Mais ils se sont évidemment trompés; car le point, tout indivisible qu'il est, a toujours une situation, tandis que l'ange est quelque chose d'indivisible, en dehors de la quantité, sans situation. Il n'est donc pas nécessaire de lui déterminer un lieu indivisible quant à sa position. Le lieu qu'il occupe est divisible ou indivisible, grand ou petit, en raison de l'application volontaire qu'il fait de sa vertu ou de sa puissance à un corps plus ou moins grand. Ainsi la totalité du corps sur lequel il agit est pour lui le lieu unique qu'il occupe. — On ne doit cependant pas conclure de ce que l'ange meut le ciel qu'il est partout : 1° Parce qu'il n'applique sa puissance qu'au point qui reçoit l'impulsion première. Car il y a dans le ciel un point qui reçoit le premier mouvement, et ce point est à l'orient (1). C'est pourquoi Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 84) place de ce côté l'action du moteur céleste. 2° Parce que les philosophes ne supposent pas qu'il n'y ait qu'une seule substance intellectuelle qui meuve immédiatement toutes les sphères. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit partout. — Il est donc manifeste que les corps, les anges et Dieu ne sont point dans le lieu de la même manière. Ainsi le corps est dans le lieu, de telle façon qu'il y est circonscrit (2), parce qu'il a le lieu pour mesure. L'ange n'est pas circonscrit dans le lieu, puisqu'il n'est pas mesuré par lui; mais il y est défini, parce que quand il est dans un lieu il n'est pas dans un autre. Dieu n'est ni circonscrit, ni défini par le lieu, parce qu'il est partout.

La réponse aux *objections* devient par là même facile; car on regarde l'être tout entier sur lequel l'ange agit immédiatement (3) comme son lieu unique, quand même il ne serait pas continu.

ARTICLE III. — PLUSIEURS ANGES PEUVENT-ILS ÊTRE EN MÊME TEMPS DANS UN MÊME LIEU (4)?

1. Il semble que plusieurs anges puissent exister en même temps dans le même lieu. Car plusieurs corps ne peuvent exister en même temps dans le même lieu, parce qu'ils le remplissent. Or, les anges ne remplissent pas le lieu qu'ils occupent, parce qu'il n'y a que les corps qui ne laissent pas de vide, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 52 et 58). Donc plusieurs anges peuvent exister dans un seul et même lieu.

2. Un ange et un corps diffèrent plus l'un de l'autre que deux anges entre eux. Or, l'ange et le corps existent en même temps dans le même lieu, parce qu'il n'y a pas de lieu qui ne soit rempli par un corps sensible, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 58). Donc à plus forte raison deux anges peuvent-ils exister dans un même lieu.

3. L'âme est dans chaque partie du corps, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 6). Or, les démons, s'ils ne s'insinuent pas dans les âmes, se glissent quelquefois dans les corps. Dans ce cas l'âme et le démon sont dans un même lieu. On peut faire le même raisonnement sur toutes les autres substances spirituelles.

(1) Voyez à l'égard de cette théorie d'Aristote, sa Métaphysique, liv. XII.

(2) Plusieurs Pères disent que les anges sont circonscrits dans un lieu. Saint Basile, saint Grégoire le Grand, Théodoret, Gennade, etc., font usage de cette expression, mais dans leur pensée ce mot signifie seulement que la nature des esprits créés est limitée. Il a donc le même sens que le mot *défini*, que les scolastiques ont adopté.

(3) Quoique saint Thomas et les autres théologiens déterminent qu'un ange est dans un lieu, par suite de l'action qu'il y exerce, le P. Petau fait remarquer très-judicieusement que cette manière de s'exprimer a surtout pour but de montrer que les anges ne sont pas dans les lieux à la façon des corps, et il dit qu'ils auraient certainement admis que l'ange pouvait être dans un lieu, sans y rien faire, par sa seule présence.

(4) Cette question permet à saint Thomas de préciser sa pensée relativement à la manière dont il comprend la présence de l'ange dans un lieu.

Mais c'est le *contraire*. Comme il n'y a pas deux âmes dans le même corps, pour la même raison il n'y a pas deux anges dans le même lieu.

CONCLUSION. — Puisque les anges sont dans un lieu en raison de leur vertu qui embrasse ce lieu complètement et totalement, il est impossible qu'ils existent plusieurs dans le même lieu, et un ange n'est que dans un seul lieu.

Il faut répondre que deux anges ne peuvent être en même temps dans le même lieu (1). La preuve c'est qu'il est impossible que deux causes véritables, complètes, soient immédiates par rapport à un seul et même effet. Ce qui est évident pour toute espèce de causes; parce que la forme prochaine d'une chose étant unique, son moteur prochain est un aussi, bien qu'il puisse y avoir plusieurs moteurs éloignés. On ne peut objecter que plusieurs moteurs concourent à traîner un navire; parce qu'il n'y a aucun de ces moteurs qui soit parfait, puisque la puissance de chacun d'eux est insuffisante à mouvoir le vaisseau. Leur ensemble tient lieu d'un moteur unique, puisque toutes leurs forces se réunissent pour produire un seul et même mouvement. Donc, puisque nous disons que l'ange est dans un lieu par l'action que sa puissance exerce immédiatement sur ce lieu même de telle sorte qu'il l'embrasse pleinement et parfaitement, comme nous l'avons dit (art. 1), il ne peut y avoir qu'un ange dans un même lieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que s'il est impossible que plusieurs anges existent dans un seul lieu, ce n'est pas parce qu'ils remplissent ce lieu, mais c'est pour une autre raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'ange et le corps ne sont pas dans un lieu de la même manière, et par conséquent ce raisonnement n'est pas concluant.

Il faut répondre au *troisième*, que le démon et l'âme n'ont pas avec le corps les mêmes rapports de causalité, puisque l'âme est la forme du corps et que le démon ne l'est pas. C'est pourquoi cet argument ne conclut pas.

QUESTION LIII.

DU MOUVEMENT LOCAL DES ANGES.

Nous avons maintenant à traiter du mouvement local des anges. — A ce sujet trois questions se présentent : 1° L'ange peut-il se mouvoir localement? — 2° L'ange se meut-il d'un lieu à un autre en passant par un milieu? — 3° Le mouvement de l'ange est-il temporaire ou instantané?

ARTICLE I. — L'ANGE PEUT-IL SE MOUVOIR LOCALEMENT (2)?

1. Il semble que l'ange ne puisse se mouvoir localement. Car, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 32 et 86), ce qui n'a pas de parties ne se meut pas, parce que tant qu'il est au point de départ il n'est pas en mouvement, et quand il est au terme il ne se meut pas non plus, seulement il a changé. Il faut donc pour qu'une chose se meuve qu'elle soit, durant le

(1) Tous les Pères ne sont pas de ce sentiment. Saint Grégoire de Nazianze réfutant Apollinaire prétend que la différence qu'il y a entre les corps et les substances spirituelles, c'est que plusieurs corps ne peuvent exister simultanément dans le même lieu, tandis qu'il n'en est pas de même des substances spirituelles. Saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) et ses commentateurs, saint Maxime et Pachymère, sont du même avis. D'autres Pères soutiennent l'opinion contraire; peut-être y aurait-il lieu de concilier ces sentiments qui paraissent opposés, en entendant l'unité de lieu telle que l'entend saint Thomas dans la réponse qu'il fait aux objections (art. préc.).

(2) L'Écriture attribue aux anges le mouvement local : *Circuivi terram et perambulavi eam*, dit le mauvais ange (Job, I). *Missus est angelus Gabriel a Deo in civitatem Galilææ Nazareth* (Luc. I). *Omnes sunt administratorii*, etc. (Heb. I).

mouvement, partie au point de départ et partie vers le terme qu'elle veut atteindre. Or, l'ange n'a pas de parties. Donc il ne peut se mouvoir localement.

2. Le mouvement est l'acte d'un être imparfait, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 14). Or, un ange bienheureux n'est pas imparfait. Donc l'ange bienheureux ne se meut pas localement.

3. On ne se meut que parce qu'on a des besoins. Or, les saints anges n'ont aucun besoin. Donc ils ne se meuvent pas localement.

Mais c'est le *contraire*. Un ange bienheureux doit se mouvoir pour la même raison que les âmes des bienheureux se meuvent. Or, on est forcé à reconnaître que les âmes se meuvent localement, puisqu'il est de foi que l'âme du Christ est descendue aux enfers. Donc l'ange se meut localement.

CONCLUSION. — Puisque l'ange n'est pas dans un lieu de telle sorte qu'il soit contenu par ce lieu comme le sont les corps, mais que c'est au contraire l'ange qui contient le lieu, il ne se meut pas localement d'un mouvement continu, ou il ne le fait que par accident.

Il faut répondre que l'ange peut se mouvoir localement; mais comme l'ange n'existe pas dans un lieu à la façon des corps, il ne se meut pas non plus comme eux. Car le corps est dans un lieu de telle sorte qu'il est contenu et mesuré par le lieu qu'il occupe. D'où il résulte que le mouvement local d'un corps est nécessairement mesuré par le lieu et qu'il se fait selon l'exigence du lieu (1). D'où il suit que la continuité du mouvement d'un corps est conforme à la continuité de sa grandeur, et qu'il y a dans ce mouvement un avant et un après comme il y en a un dans l'étendue ou la grandeur, ainsi que le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 99). Mais l'ange n'est ni mesuré, ni contenu par le lieu où il est, il le contient plutôt. Par conséquent il n'est pas nécessaire que le mouvement local de l'ange ait le lieu pour mesure, ni qu'il soit selon son exigence au point de recevoir de lui sa continuité; mais il peut être continu et non continu. En effet l'ange n'étant dans un lieu que par la vertu ou le contact de l'action qu'il exerce, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), son mouvement local ne peut pas être autre chose que la diversité d'action qu'il exerce en des lieux différents d'une manière successive et non simultanée, puisque l'ange, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 2), ne peut être en plusieurs lieux en même temps. Or, il n'est pas nécessaire que ces contacts virtuels soient continus. Il peut cependant arriver qu'en certains cas ils offrent une sorte de continuité. Ainsi, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 1), rien n'empêche que dans l'exercice de sa puissance l'ange n'occupe un lieu divisible, comme le corps peut en occuper un en raison de sa grandeur. Et comme le corps abandonne le lieu où il était d'abord successivement et non simultanément, et qu'il en résulte dans le mouvement local une véritable continuité, de même l'ange peut abandonner successivement le lieu divisible qu'il occupait auparavant, et dans ce cas son mouvement est continu. Mais il peut aussi abandonner complétement un lieu et appliquer en même temps toute son activité à un autre lieu opposé au premier. Alors son mouvement n'est plus continu.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement n'a pas de valeur pour deux motifs : 1° parce que la démonstration d'Aristote s'appuie sur ce qui est indivisible sous le rapport de la quantité, et qui occupe nécessairement un lieu indivisible, ce qu'on ne peut pas dire d'un ange; 2° parce que le raisonnement d'Aristote porte sur le mouvement continu. Car si le mouve-

(1) C'est-à-dire le corps est obligé de suivre les lois du lieu, comme le dit saint Thomas dans l'article suivant, tandis que l'ange n'y est pas obligé.

ment n'était pas continu, on pourrait dire qu'une chose se meut quand elle est à son point de départ, et quand elle est à son point d'arrivée ; parce qu'on appellerait alors le mouvement la succession des lieux que le même être a occupés. On pourrait donc dire que l'être se meut peu importe dans lequel de ces lieux successifs où il se trouve. Mais la continuité du mouvement empêche qu'il en soit ainsi. Car rien de ce qui est continu n'existe dans son terme. La ligne, par exemple, n'existe pas dans le point. Il faut donc que ce qui se meut ne soit pas tout entier dans l'un des termes ; mais il doit être partie dans l'un et partie dans l'autre. Le raisonnement d'Aristote ne revient donc pas à notre proposition, du moins pour le mouvement de l'ange qui n'est pas continu. Pour le cas où son mouvement a ce caractère on peut admettre que l'ange, pendant qu'il se meut, est partie au point de départ, partie au point d'arrivée, de telle sorte toutefois que cette distinction ne se rapporte pas à la substance de l'ange, mais au lieu qu'il occupe, parce qu'au commencement de son mouvement continu l'ange occupe tout le lieu divisible d'où il a commencé à se mouvoir. Mais pendant qu'il se meut il est tout à la fois dans une portion du premier lieu qu'il quitte et dans une portion du second lieu qu'il occupe. Ce qui fait concevoir qu'il peut ainsi occuper deux lieux, c'est que par l'exercice de sa puissance il peut occuper un lieu divisible, comme le corps en occupe un en raison de sa grandeur. D'où il suit que le corps qui se meut localement est divisible en raison de sa grandeur, et que l'ange peut appliquer sa puissance à quelque chose de divisible (1).

Il faut répondre au *second*, que le mouvement de l'être qui existe en puissance, est l'acte d'un être imparfait (2). Mais le mouvement qui consiste dans l'exercice de la puissance est le fait d'un être qui existe en acte. Car la puissance ou la vertu d'une chose est en raison de ce qu'elle est en acte.

Il faut répondre au *troisième*, que le mouvement de l'être qui existe en puissance est déterminé par ses besoins, mais que l'être en acte ne se meut pas pour lui-même, mais dans l'intérêt des autres. C'est ainsi que l'ange se meut localement pour venir en aide à nos misères, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* I, 14) : *Tous les anges ne sont-ils pas des esprits qui tiennent lieu de ministres, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut.*

ARTICLE II. — L'ANGE PASSE-T-IL PAR UN MILIEU (3)?

1. Il semble que l'ange ne passe pas par un milieu. Car tout ce qui passe par un milieu, passe par un lieu qui lui est égal avant de passer par un plus grand. Or, le lieu égal à l'ange qui est indivisible, c'est le point. Si l'ange, en se mouvant, passe par un milieu, il faut donc que son mouvement se compose d'une infinité de points, ce qui est impossible.

2. L'ange est d'une substance plus simple que l'âme humaine. Or, l'âme humaine peut par la pensée aller d'un extrême à un autre sans passer par un milieu. Car je puis penser à la Gaule et ensuite à la Syrie, sans penser à l'Italie qui est au milieu. Donc à plus forte raison l'ange peut-il passer d'un extrême à un autre sans passer par un milieu.

Mais c'est le *contraire*. Si l'ange se meut d'un lieu à un autre, quand il est à son point d'arrivée, il ne se meut plus, mais il a été changé. Or, avant

(1) La divisibilité se rapporte donc au lieu seulement, mais non à la substance de l'ange, qui est indivisible.

(2) Parce que le mouvement, comme l'observe Nicolaï, a pour but l'acquisition d'une perfection que l'être mû ne possède pas, mais qu'il est capable d'acquérir.

(3) Cet article a pour objet de déterminer quelle est la nature du mouvement de l'ange, s'il est continu ou s'il ne l'est pas. Car s'il est continu il faut que l'ange passe par un milieu ; s'il ne l'est pas, cela n'est pas nécessaire.

d'avoir été changé il y a eu un moment où il changeait. Il se mouvait donc pendant qu'il existait quelque part. Comme ce n'était pas pendant qu'il était au terme d'où il est parti, il s'ensuit que c'est pendant qu'il était dans l'espace intermédiaire qui s'est trouvé entre le terme de départ et le terme d'arrivée. Il faut donc qu'il passe par un milieu.

CONCLUSION. — Quand l'ange se meut d'un mouvement continu, il passe nécessairement par des milieux, mais quand son mouvement n'est pas continu il peut ne pas passer par tous les milieux.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. précéd.), le mouvement local de l'ange peut être continu et il peut ne l'être pas. Quand il est continu l'ange ne peut se mouvoir d'un extrême à l'autre sans passer par un milieu. Car, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. v, text. 22; lib. vi, text. 77), le milieu est ce que l'être qui se meut d'un mouvement continu rencontre avant d'arriver à sa fin. Car dans le mouvement continu l'ordre de priorité et de postériorité est le même que pour la grandeur, comme le dit encore Aristote (*Phys.* lib. iv, text. 99). — Mais quand le mouvement de l'ange n'est pas continu, il est possible qu'il passe d'un extrême à l'autre sans passer par un milieu. — En effet, entre deux lieux extrêmes il y a une infinité de lieux intermédiaires, soit qu'il s'agisse de lieux divisibles ou de lieux indivisibles. Pour les lieux indivisibles la chose est évidente, parce que entre deux points quelconques il y a une infinité de points intermédiaires, puisque deux points ne peuvent jamais se suivre sans qu'il y ait entre eux un milieu, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. vi). Pour les lieux divisibles il est également nécessaire d'admettre qu'il en est ainsi (1). On le prouve par le mouvement continu d'un corps. Car le corps ne se meut d'un lieu à un autre que dans un temps quelconque. Or, dans tout le temps qui mesure le mouvement d'un corps il n'y a pas lieu d'admettre deux instants présents pendant lesquels le corps qui se meut ne soit pas dans deux lieux différents. Car si pendant deux instants il était dans un seul et même lieu, il s'ensuivrait qu'il serait en repos, puisque le repos consiste à rester dans le même lieu pendant le moment actuel et le moment précédent. Donc puisque entre le premier et le dernier instant du temps qui mesure le mouvement il y a une infinité de moments, il faut qu'entre le premier lieu d'où le corps a commencé à se mouvoir et le dernier qui a été le terme de son mouvement il y ait une infinité de lieux. On peut rendre ceci sensible par un exemple. Ainsi qu'un corps ait une palme de longueur, et que le chemin par lequel il passe ait deux palmes d'étendue, il est évident que le premier lieu d'où le mouvement part a une palme et que le lieu où il doit arriver a une palme aussi. Il est donc clair que quand il commence à se mouvoir, il abandonne pas à pas le premier lieu et entre dans le second. Les lieux intermédiaires se multiplient par conséquent en raison de la divisibilité de la grandeur de la palme. Car tout point marqué sur la grandeur de la première palme est le principe d'un lieu, et tout point marqué dans la seconde en est le terme. Comme l'étendue est divisible à l'infini et qu'il y a une infinité de points en puissance dans une grandeur quelconque, il s'ensuit par conséquent qu'entre deux lieux quelconques il y a une infinité de lieux intermédiaires. Or, un mobile ne parcourt une infinité de lieux intermédiaires qu'autant que son mouvement est continu, parce que, comme les lieux intermédiaires sont infinis en puissance, de même dans le mouvement continu il y a également un infini potentiel. — Mais si le mouvement n'est pas continu, toutes les parties du mouvement peuvent être comptées en acte. Par conséquent, quand un mo-

(1) C'est-à-dire qu'il y a entre eux une infinité de lieux intermédiaires.

bile se meut d'un mouvement qui n'est pas continu il s'ensuit qu'il ne traverse pas tous les milieux, ou qu'il en compte à l'infini, ce qui est impossible. Ainsi par là même que le mouvement de l'ange n'est pas continu, il ne passe pas par tous les milieux. L'ange peut en effet se mouvoir ainsi d'un lieu à un autre sans passer par un milieu, mais il n'en est pas de même du corps, parce que le corps est mesuré par le lieu et contenu par lui. Il faut donc que dans son mouvement il suive les lois du lieu. Mais la substance de l'ange n'est pas soumise au lieu comme si le lieu la contenait, elle est au contraire supérieure à lui puisqu'elle le contient. C'est ce qui fait qu'il est au pouvoir de l'ange d'exercer son action sur le lieu qu'il veut, en passant par un milieu ou en n'y passant pas (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le lieu de l'ange n'est pas égal à lui en grandeur (2), il ne lui est égal qu'en raison de l'action que sa puissance exerce. Ainsi le lieu que l'ange occupe peut être divisible, et ce n'est pas toujours un point. Mais quoique les lieux divisibles intermédiaires soient infinis, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), la continuité du mouvement les épuise (3), comme on le voit d'après ce que nous venons de démontrer.

Il faut répondre au *second*, que l'ange quand il se meut localement applique son essence à divers lieux. Mais l'essence de l'âme humaine ne s'applique pas aux choses qu'elle pense; ce sont plutôt les choses qu'elle pense qui existent en elle. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le mouvement continu, avoir été changé, ce n'est pas une partie du mouvement, c'en est le terme. Il faut donc qu'on se soit mû avant d'avoir été changé. C'est pourquoi il faut que ce mouvement se fasse par un milieu. Mais avoir été changé est une partie du mouvement non continu, comme l'unité est une partie du nombre. C'est ce qui fait que la succession de divers lieux constitue cette espèce de mouvement sans intermédiaire (4).

ARTICLE III. — LE MOUVEMENT DE L'ANGE EST-IL INSTANTANÉ (5)?

1. Il semble que le mouvement de l'ange soit instantané. Car plus le moteur a de puissance et moins il rencontre de résistance dans le mobile, plus le mouvement est rapide. Or, la puissance de l'ange qui se meut lui-même dépasse au delà de toute proportion la puissance qui meut un corps quelconque. Comme la rapidité est en raison de la brièveté du temps et que toute durée est proportionnelle à une autre durée, il s'ensuit que si un corps se meut dans un temps quelconque, le mouvement de l'ange est instantané.

2. Le mouvement de l'ange est plus simple qu'un changement corporel quelconque. Or, il y a telle espèce de changement corporel qui est instantanée, comme le phénomène de la lumière. Car on n'éclaire pas successivement un objet comme on l'échauffe, et un rayon de lumière ne frappe pas l'objet qui est près avant de frapper celui qui est loin. Donc à plus forte raison le mouvement de l'ange est-il instantané.

3. Si l'ange se meut dans le temps d'un lieu à un autre, il est évident

(1) L'Ecriture paraît favoriser cette solution. Car il y a dans les livres saints des passages qui supposent cette double interprétation. Cf. *Gen.* XVI, XXII; *Num.* XXII, III. *Reg.* XIX; IV. *Reg.* XIX; *Dan.* XIV.

(2) Le lieu n'est pas égal à l'ange en grandeur ou en quantité, puisque l'ange n'a ni grandeur ni quantité.

(3) Ce qu'on ne peut pas dire du mouvement discontinu. Aussi l'ange n'est pas contraint, quand il est mû par ce mouvement, de passer par tous les lieux intermédiaires.

(4) Et que, par conséquent, l'ange qui applique sa vertu à des lieux différents se meut sans passer par aucun milieu.

(5) Cet article a pour but de nous apprendre comment nous devons entendre les mots *confestim, in impetu spiritûs* (Dan. XIII), *citò volans* (*Ib.* IX), *volavit, volabant* (Is. VI), *rapuit* (Act. VIII), que l'Ecriture emploie en parlant des anges.

que dans le dernier instant de ce temps il est à son terme. Or, dans tout le temps précédent il était dans le lieu qui précède immédiatement le point d'arrivée et qu'on prend pour le point de départ, ou bien il était partie dans l'un et partie dans l'autre. Si on suppose qu'il était partie dans l'un et partie dans l'autre, il s'ensuit qu'il est composé de parties, ce qui est impossible. Il était donc dans tout le temps précédent à son point de départ, par conséquent il était en repos, puisque se reposer c'est être, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans le même lieu pendant le moment présent et le moment qui précède. Il suit de là qu'il ne se meut que dans le dernier instant.

Mais c'est le *contraire*. Dans tout changement il y a un *avant* et un *après*. Or, dans le mouvement l'*avant* et l'*après* se compte d'après le temps. Donc tout mouvement existe dans le temps, le mouvement de l'ange comme un autre puisqu'il y a en lui un *avant* et un *après*.

CONCLUSION. — Puisque l'ange se meut de lui-même d'un mouvement continu ou non continu, il est nécessaire qu'il se meuve non pas instantanément, mais dans le temps (1).

Il faut répondre que certains auteurs ont prétendu que le mouvement local de l'ange était instantané. Ils disaient que quand un ange se meut d'un lieu à un autre, il est pendant tout le temps qui précède son mouvement à son point de départ, et que dans le dernier instant du temps où il s'est mû, il est à son point d'arrivée. Il n'est pas nécessaire, ajoutaient-ils, qu'il y ait un milieu entre ces deux termes, comme il n'est pas nécessaire qu'il y en ait un entre un temps et le terme d'un temps. Mais parce qu'entre deux moments présents il y a un temps intermédiaire, ils veulent qu'on n'accorde pas un dernier moment présent dans lequel l'être qui se meut a été à son point de départ. Ainsi dans la production de la lumière et du feu on ne doit pas admettre un dernier instant dans lequel l'air a été ténébreux ou la matière s'est trouvée sans chaleur; mais on doit seulement reconnaître un dernier temps, de telle sorte qu'à la fin de ce temps la lumière s'est répandue dans l'air ou le feu s'est attaché à la matière. C'est ainsi qu'on appelle la production de la lumière ou du feu des mouvements instantanés. — Mais ceci n'a pas lieu par rapport à la proposition que nous soutenons. Car il est de la nature du repos que l'être qui en jouit ne soit pas autrement maintenant que l'instant d'auparavant. C'est pourquoi à tout instant du temps qui mesure le repos celui qui est tranquille est dans le même état au commencement, au milieu et à la fin. Mais il est dans la nature du mouvement que le mobile soit autrement maintenant qu'auparavant. C'est pour cela que dans chaque instant du temps qui mesure le mouvement le mobile se trouve dans une disposition différente. Il est donc nécessaire qu'au dernier instant il ait une forme qu'il n'avait pas auparavant. D'où il est évident que se reposer pendant tout un temps dans une forme quelconque, par exemple dans la blancheur, c'est être dans cette forme durant chaque instant de ce temps. Il n'est donc pas possible qu'une chose en repos soit dans un lieu pendant tout le temps qui a précédé son changement de position et qu'au dernier instant de ce temps elle soit ensuite dans un autre. Mais cela est possible pour ce qui est en mouvement, parce que ce qui se meut

(1) Saint Augustin est absolument sur ce point du même sentiment que saint Thomas. Voyez ce qu'il dit (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 15). Saint Bernard pense aussi de même (*Sermo* 78, *in cant.*), ainsi que plusieurs autres Pères. Mais il y en a qui sont d'un avis contraire. Guillaume de Paris compare le mouvement des esprits aux opérations de l'intelligence, et prétend que les esprits vont d'un lieu à un autre instantanément, sans passer par aucun intermédiaire (Guil. Paris. *Part. primæ de univers*. p. 162). Saint Thomas a nié cette parité dans l'article précédent, dans sa réponse à la deuxième objection.

change d'état à tous les instants du temps que dure son mouvement. Ainsi donc tous les changements instantanés sont les termes d'un mouvement continu. La génération, par exemple, est le terme d'une altération de la matière, et l'illumination est le terme du mouvement local d'un corps lumineux. — Mais le mouvement local de l'ange n'est pas le terme d'un autre mouvement continu; c'est un mouvement qui existe par lui-même et qui ne dépend d'aucun autre. Il est donc impossible de dire que l'ange est pendant tout un temps dans un lieu et qu'au dernier instant de ce temps il est ailleurs. On est obligé de déterminer un dernier instant pendant lequel il a été dans le premier lieu. Or, là où il y a beaucoup d'instants qui se succèdent, il y a nécessairement temps, puisque le temps n'est rien autre chose que le nombre des moments successifs que mesure le mouvement. Donc le mouvement de l'ange a lieu dans le temps. — Il se meut dans un temps continu quand son mouvement est continu, et dans un temps discontinu quand son mouvement est discontinu lui-même. Car nous avons vu (art. 1) que l'ange a ces deux sortes de mouvement. La continuité du temps provient de la continuité du mouvement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 99). Mais ce temps, qu'il soit continu ou non, n'est pas le même que le temps qui mesure le mouvement du ciel et la durée de tous les êtres corporels dont le changement est l'effet des sphères célestes (1). Car le mouvement de l'ange ne dépend pas du mouvement du ciel.

Il faut répondre au *premier* argument, que si le temps que dure le mouvement de l'ange n'est pas continu et qu'il consiste dans une certaine succession d'instants, il n'y a pas de rapport entre ce temps et celui qui mesure le mouvement des êtres corporels, parce que ce dernier est continu et qu'il n'est pas d'ailleurs de la même nature que l'autre. Mais si le temps est continu, il y a entre l'un et l'autre une proportion qui ne résulte pas du rapport du moteur au mobile, mais du rapport des grandeurs dans lesquelles le mouvement existe. C'est pourquoi la rapidité du mouvement de l'ange n'est pas en raison de l'étendue de sa puissance, mais en raison de la détermination de sa volonté.

Il faut répondre au *second*, que l'illumination est le terme d'un mouvement qui est une altération (2), mais elle n'est pas un mouvement local, dans le sens que la lumière ne frappe pas l'objet qui est près d'elle avant d'atteindre l'objet éloigné. Au contraire, le mouvement de l'ange est un mouvement local et n'est pas le terme d'un mouvement. Il n'y a donc point de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection suppose que le temps est continu. Or, le temps qui mesure le mouvement de l'ange peut n'être pas continu. Par conséquent l'ange peut être dans un instant dans un lieu et dans un autre instant dans un autre lieu sans qu'il y ait entre ces deux instants aucun temps intermédiaire. Mais quand le temps qui mesure le mouvement de l'ange est continu, l'ange change indéfiniment de lieux jusqu'à ce qu'il soit arrivé au dernier instant de son mouvement. Il est alors partie dans l'un de ces lieux et partie dans l'autre, non que sa substance soit ainsi divisible, mais parce que son action s'applique tout à la fois à une partie du premier lieu et à une partie du second, comme nous l'avons dit (art. 1).

(1) Saint Thomas admet ici le sentiment d'Aristote qui attribuait tous les changements qui ont lieu dans le monde sublunaire à l'action des sphères supérieures. Nous retrouverons d'ailleurs cette opinion exposée directement, quest. CXV.

(2) Il s'agit de l'altération que l'air subit quand il est soudainement éclairé. Parce qu'on n'avait pas pu calculer alors le mouvement de la lumière, on le regardait comme instantané.

QUESTION LIV.

DE LA CONNAISSANCE DES ANGES.

Après avoir examiné ce qui a rapport à la substance de l'ange, nous devons passer à ce qui regarde sa connaissance. Cette nouvelle question se subdivise en quatre parties. En effet, nous aurons à traiter : 1° de ce qui a rapport à leur faculté cognitive; 2° de leur moyen de connaître; 3° de l'objet de leur connaissance; 4° de son mode.

A l'égard de la faculté de connaître il y a cinq choses à examiner : 1° L'intelligence de l'ange est-elle la même chose que sa substance? — 2° Est-elle la même chose que son être? — 3° Sa substance est-elle sa vertu intellectuelle? — 4° Y a-t-il dans les anges un intellect agent et possible? — 5° Y a-t-il en eux une puissance cognitive autre que l'entendement?

ARTICLE I. — L'INTELLIGENCE DE L'ANGE EST-ELLE SA SUBSTANCE (1)?

1. Il semble que l'intelligence de l'ange soit sa substance. Car l'ange est plus élevé et plus simple que l'intellect agent (2) de l'âme humaine. Or, la substance de l'intellect agent est son action, comme on le voit dans Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 19). Donc à plus forte raison la substance de l'ange est-elle son action, c'est-à-dire son intelligence.

2. Aristote dit (*Met.* lib. XII, text. 39) que l'action de l'intellect est la vie. Or, puisque vivre, pour les êtres vivants, c'est exister, comme le dit encore ce philosophe (*De animâ*, lib. II, text. 37), il semble que la vie soit l'essence, et que par conséquent l'action de l'intellect soit l'essence de l'ange qui comprend.

3. Quand les extrêmes sont un, le milieu n'en diffère pas, parce qu'il y a plus de distance d'un extrême à l'autre que du milieu à l'un des extrêmes. Or, dans l'ange, l'intellect et ce qu'il comprend sont une seule et même chose, du moins quand c'est son essence qu'il comprend. Donc l'intelligence qui tient le milieu entre l'intellect et l'objet qu'il comprend est une seule et même chose avec la substance de l'ange.

Mais c'est le *contraire*. L'action d'un être diffère plus de sa substance que son être lui-même. Or, il n'y a pas de créature dont l'être soit sa substance. Dieu seul a cette prérogative, comme nous l'avons démontré (quest. III, art. 4, et quest. XLIV, art. 1). Donc ni l'action de l'ange, ni celle d'aucune autre créature n'est sa substance.

CONCLUSION. — Puisque Dieu seul est un acte pur, puisqu'il n'y a que lui qui soit son intelligence et que dans aucune créature l'action n'est la même chose que sa substance, l'intelligence des anges ne peut être identique avec leur substance.

Il faut répondre qu'il est impossible que l'action de l'ange ou de toute autre créature soit sa substance. Car l'action est l'actualité propre de la puissance, comme l'être est l'actualité de la substance ou de l'essence. Or, il répugne que ce qui n'est pas un acte pur, mais qui est partie en puissance, soit son actualité; car l'actualité exclut la potentialité. Et comme il n'y a que Dieu qui soit un acte pur, il s'ensuit qu'il n'y a qu'en lui que la substance, l'être et l'action soient identiques (3). — De plus si l'intelligence de l'ange était sa substance il faudrait qu'elle subsistât par elle-même. Or,

(1) Cet article a pour but d'établir la différence qu'il y a entre Dieu et les anges. La proposition que saint Thomas soutient ici est la contre-partie de la proposition qu'il a établie (quest. XIV, art. 4).

(2) Aristote distingue en nous deux sortes d'entendement ou d'intellect : l'intellect agent et l'intellect possible. L'intellect possible est l'intellect en puissance qui peut *devenir toutes choses*, selon son expression, et l'intellect agent est l'intellect actif, qui peut *tout faire*. Nous retrouverons plus loin cette distinction.

(3) Ce premier argument est général ; les deux autres qui suivent sont tirés de la nature même des saints anges.

l'intelligence ne peut être subsistante qu'autant qu'elle est une, comme tout ce qui est abstrait. Par conséquent la substance d'un ange ne se distinguerait plus ni de la substance de Dieu, qui est elle-même l'intelligence subsistante, ni de la substance d'un autre ange. — Enfin, si l'entendement de l'ange était la même chose que sa substance, il ne pourrait y avoir de degré dans la connaissance; elle ne pourrait être ni plus ni moins parfaite, puisque son inégalité provient de ce qu'elle est une participation plus ou moins étendue de l'intelligence suprême.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit que l'intellect agent est son action, on ne dit pas qu'il est ainsi par essence, mais par concomitance, dans le sens que quand sa substance est en acte, l'action l'accompagne aussitôt, autant qu'il est en elle. Il n'en est pas de même de l'intellect possible, parce qu'il ne produit d'actions qu'après qu'il est devenu en acte.

Il faut répondre au *second*, que le mot *vie* n'est pas au mot *vivre* ce que l'essence est à l'être, mais ce que le mot *course* est au mot *courir;* l'un de ces mots exprime l'acte d'une manière abstraite, et l'autre d'une manière concrète. Par conséquent, si vivre c'est être, il ne s'ensuit pas que la vie soit l'essence, quoiqu'on prenne quelquefois la vie pour l'essence, d'après ces paroles de saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 11) : La mémoire, l'intelligence et la volonté ne forment qu'une seule et même essence, qu'une seule et même vie. Mais Aristote ne l'entend pas ainsi quand il dit que l'action de l'intellect c'est la vie.

Il faut répondre au *troisième*, que l'action qui passe à un objet extérieur tient réellement le milieu entre l'agent et le sujet qui reçoit l'action. Mais l'action qui est immanente dans celui qui la produit ne tient pas ainsi le milieu entre l'agent et l'objet. Elle ne le tient que d'après notre manière d'exprimer les choses, mais en réalité elle est une conséquence de l'union de l'objet avec le sujet. Car de l'union de l'objet compris avec le sujet qui le comprend résulte la connaissance, qui est en quelque sorte un effet qui diffère de l'un et de l'autre (1).

ARTICLE II. — L'INTELLIGENCE DE L'ANGE EST-ELLE SON ÊTRE (2)?

1. Il semble que l'intelligence de l'ange soit son être. Car vivre pour les êtres vivants c'est être, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 37). Or, comprendre c'est vivre d'une certaine manière, comme le dit encore le même philosophe (*De animâ*, lib. II, text. 13). Donc l'intelligence de l'ange est son être.

2. Ce que la cause est à la cause, l'effet l'est à l'effet. Or, la forme par laquelle l'ange existe est la même que la forme par laquelle il se comprend lui-même. Donc son intelligence est la même chose que son être.

Mais c'est le *contraire*. En effet l'intelligence de l'ange est son mouvement, comme le dit saint Denis (*De dir. nom.* cap. 4). Or, l'être n'est pas le mouvement. Donc l'être de l'ange n'est pas son intelligence.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que Dieu dont l'être soit absolument infini et que l'action de toute créature est finie de quelque manière, on est obligé de reconnaître que l'action de l'ange diffère de son être, comme l'action de toute autre créature.

Il faut répondre que l'action de l'ange n'est pas son être, pas plus que l'action d'une créature quelconque. Car il y a deux sortes d'action, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 16). L'une qui se produit à l'extérieur et qui rend passif l'objet sur lequel elle s'exerce, comme brûler et couper.

(1) Parce qu'il en procède.

(2) Cet article est le développement du précédent : il a pour but de préciser toujours davantage la même pensée.

L'autre qui ne se produit pas au dehors, mais qui est plutôt immanente dans son sujet, comme sentir, comprendre et vouloir. Cette dernière espèce d'action ne modifie point les choses extérieures, elle se passe tout entière dans l'agent qui en est le sujet. Quant à la première espèce d'action il est évident qu'elle ne peut constituer l'être de celui qui agit. Car l'être de l'agent existe au dedans de lui-même, tandis que l'action extérieure procède du sujet pour s'imprimer à l'objet qui la subit. La seconde espèce d'action a de sa nature quelque chose d'infini absolument ou relativement. L'intelligence et la volonté (1) sont infinies absolument; elles ont pour objets le vrai et le bien qui sont une même chose avec l'être (2). Ainsi ces opérations se rapportent, autant qu'il est en elles, à tout, et elles reçoivent l'une et l'autre leur espèce de leur objet. La sensibilité n'est infinie que relativement, selon qu'elle se rapporte à toutes les choses sensibles (3), comme la vue à tout ce qui est visible. Or, l'être d'une créature quelconque appartient à un ordre déterminé, à tel ou tel genre, à telle ou telle espèce (4). Il n'y a que l'être de Dieu qui soit infini absolument et qui embrasse tout en lui, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Il n'y a donc que l'être divin qui soit son intelligence et sa volonté (5).

Il faut répondre au *premier* argument, que vivre est pris tantôt pour l'être même de celui qui vit, tantôt pour l'action vitale qui démontre qu'une chose est vivante. C'est dans ce sens qu'Aristote dit que comprendre est une façon de vivre. Car il distingue en cet endroit, parmi les êtres vivants, divers degrés d'après les différentes actions vitales.

Il faut répondre au *second*, que l'essence même de l'ange est la raison de tout son être, mais elle n'est pas la raison de toute son intelligence, parce qu'il ne peut pas tout comprendre par son essence. C'est pourquoi l'essence se rapporte à l'être de l'ange d'après sa nature propre, mais elle se rapporte à son intelligence d'après la nature d'un objet plus universel, le vrai et l'être (6). Par là il est manifeste que, quoique la forme soit la même, elle n'est pas sous le même rapport le principe de l'être et de l'intelligence. C'est pour cela qu'il ne résulte pas de là que dans l'ange l'être et l'intelligence soient une seule et même chose.

ARTICLE III. — LA PUISSANCE INTELLECTUELLE DE L'ANGE EST-ELLE SON ESSENCE (7)?

1. Il semble que la vertu ou la puissance intellectuelle ne soit pas dans l'ange autre chose que son essence. Car l'esprit et l'intelligence désignent la puissance intellectuelle, et saint Denis, dans plusieurs endroits de ses écrits (*De cœl. hier.* cap. 2, 6, 12, et *De div. nom.* cap. 7 et 9), appelle les anges des intelligences et des esprits (8). Donc l'ange est sa puissance intellectuelle.

(1) Le cardinal Cajetan fait remarquer que ces opérations immanentes peuvent se considérer en général, comme comprendre, voir, etc., ou en particulier, comme quand elles s'appliquent à tel ou tel objet. Saint Thomas ne les considère pas ici en général, mais il les considère par rapport au vrai et au bien qui sont infinis.

(2) Par conséquent infinis comme lui.

(3) Les choses sensibles ne peuvent pas plus être infinies que les créatures.

(4) Cette classification n'est pas seulement l'effet d'une cause extrinsèque ou accidentelle, mais elle tient à la nature même des choses, et c'est ce qui donne à l'argumentation de saint Thomas toute sa force.

(5) Parce que lui seul est infini comme elles.

(6) Ainsi, quoique l'ange existe et qu'il comprenne par une même forme, cette forme toutefois n'est pas en lui, et, au même titre, le principe de la connaissance et le principe de l'être.

(7) Après avoir distingué de la substance de l'ange son opération intellectuelle, saint Thomas en distingue la puissance pour que, tout en admettant la simplicité des anges, on voie clairement qu'elle diffère de la simplicité de Dieu, dans lequel l'être, la substance, la vertu et l'opération sont une même chose.

(8) Les Pères de l'Eglise prennent ces deux expressions l'une pour l'autre, en sorte que, dans leur langage, comme le dit Bossuet, nature spiri-

2. Si la puissance intellectuelle, dans l'ange, est quelque chose en dehors de son essence, il faut que ce soit un accident. Car on appelle accident ce qui n'est pas de l'essence d'un être. Or, une forme simple ne peut être un sujet, comme le dit Boëce (*De Trin.*). Donc l'ange ne serait pas une forme simple, ce qui est contraire à ce que nous avons précédemment établi (quest. L, art. 1 et 2).

3. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. XII, cap. 7) que Dieu a fait la nature de l'ange presque égale à lui, et qu'il a réduit la matière première presque au néant. D'où il résulte que l'ange est plus simple que la matière première et que par conséquent il approche davantage de Dieu. Or, la matière première est sa puissance. Donc, à plus forte raison, l'ange est-il sa puissance intellectuelle.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 2) que dans les anges on distingue la substance, la puissance et l'opération. Donc en eux la substance est autre que la puissance, et la puissance autre que l'opération.

CONCLUSION. — Puisque dans toute créature l'être est distinct de l'opération, il est nécessaire que la puissance de toute substance créée soit distincte de son essence.

Il faut répondre que ni dans l'ange ni dans aucune créature la vertu ou la puissance qui opère n'est la même chose que son essence. En effet, puisque la puissance est corrélative à l'acte, il faut que la puissance varie avec l'acte lui-même (1). C'est pourquoi on dit qu'un acte propre répond à une puissance qui est propre aussi. Or, dans toute créature l'essence diffère de son être, et elle est à l'être ce que la puissance est à l'acte, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 4). Par conséquent l'acte auquel la puissance opérative se rapporte étant une opération, et dans l'ange la connaissance n'étant pas la même chose que l'être, puisqu'aucune de ses opérations n'est identique avec lui, et que du reste il en est ainsi de toute créature, il s'ensuit que la puissance intellective de l'ange n'est pas son essence et que la puissance opérative d'une créature quelconque n'est pas son essence non plus.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on appelle l'ange une intelligence et un esprit parce que sa connaissance est totalement intellectuelle, tandis que la connaissance de l'âme humaine est partie intellectuelle et partie sensitive.

Il faut répondre au *second*, que la forme simple (2), qui est un acte pur, ne peut être le sujet d'aucun accident, parce que le sujet est à l'accident ce que la puissance est à l'acte. Il n'y a que Dieu qui soit ainsi, et c'est de lui que parle Boëce. Mais la forme simple qui n'est pas son être et qui est à l'être ce que la puissance est à l'acte peut être le sujet d'un accident, surtout de celui qui est une conséquence de l'espèce. Cette sorte d'accident appartient à la forme. Mais l'accident qui appartient à l'individu et qui n'est pas une conséquence de l'espèce, résulte de la matière qui est le principe de l'individualité. Or, l'ange est une forme simple de cette dernière façon.

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance de la matière se rapporte à l'être substantiel, tandis que la puissance opérative ne se rapporte qu'à l'être accidentel. Il n'y a donc pas de parité.

tuelle et nature intellectuelle, c'est la même chose (*Traité de la connaissance de Dieu*).

(1) C'est-à-dire des actes différents sont produits par des puissances différentes.

(2) La forme purement simple est un acte pur, qui n'est pas susceptible d'accident, parce que dans cette forme il n'y a point de passivité et que rien n'y est en puissance, mais que tout au contraire y est en acte.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DANS L'ANGE UN ENTENDEMENT AGENT ET POSSIBLE (1)?

1. Il semble que dans l'ange il y ait un intellect agent et possible. Car Aristote dit (*De anim.* lib. III, text. 17) que comme dans toute nature il y a quelque chose qui peut devenir toutes choses et quelque chose qui fait tout (2), de même dans l'âme. Or, l'ange est une nature. Donc il y a en lui un intellect agent et possible.

2. Le propre de l'entendement possible est de recevoir, celui de l'entendement actif est d'éclairer, comme le prouve Aristote (*De anim.* lib. III, text. 2, 3 et 18). Or, l'ange reçoit la lumière de celui qui est au-dessus de lui et il éclaire celui qui est au-dessous. Donc il y a en lui un entendement actif et possible.

Mais c'est le *contraire*. Car s'il y a en nous un intellect agent et possible, c'est par suite des rapports qu'a notre esprit avec les images sous lesquelles il perçoit les objets. Ces images sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont à la vue, et elles sont à l'intellect agent ce que les couleurs sont à la lumière, comme le prouve Aristote (*De anim.* lib. III, text. 18). Or, il n'en est pas de même dans l'ange. Donc il n'y a pas en lui un intellect agent et possible.

CONCLUSION. — Puisque les anges ne sont point en puissance, mais qu'ils sont toujours en acte par rapport aux objets intelligibles qui sont d'eux-mêmes compris dans la sphère de leur entendement, on ne doit pas admettre en eux un intellect agent ou possible, à moins d'entendre cette proposition dans un autre sens que quand il s'agit de l'âme humaine.

Il faut répondre que ce qui nous oblige à reconnaître un intellect possible en nous, c'est que notre intelligence est tantôt en puissance et tantôt en acte. Avant d'avoir la connaissance d'une chose, il y a donc en nous une certaine vertu qui est en puissance par rapport à elle; cette vertu passe à l'acte aussitôt que nous avons acquis la science de ce que nous ignorons, et quand nous le contemplons. C'est cette vertu que nous appelons *l'intellect possible*. Ce qui nous force à admettre en nous un intellect agent, c'est que les choses matérielles dont nous avons l'intelligence ne sont pas hors de notre âme d'une manière immatérielle et intelligible en acte; elles ne sont intelligibles qu'en puissance tant qu'elles sont hors de nous. C'est pourquoi il faut qu'il y ait en nous une vertu qui les rende intelligibles en acte, et c'est cette vertu que nous appelons *l'intellect agent* (3). Or, ces deux raisons n'existent ni l'une ni l'autre dans l'ange, parce que son intelligence n'est jamais en puissance par rapport aux objets qui sont naturellement compris dans sa sphère, et parce que les objets qu'il perçoit ne sont pas pour lui intelligibles en puissance, mais en acte. Car l'ange comprend directement et principalement les choses immatérielles, comme on le verra (quest. seq., art. 1). C'est pourquoi il n'y a pas en lui comme en nous un intellect agent et un intellect possible, ou du moins ce n'est pas dans le même sens.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote en disant que ces deux choses sont dans toute nature, ne les applique toutefois qu'aux êtres qui sont faits ou engendrés, comme ses paroles le prouvent. Or, dans l'ange la science n'est pas engendrée, elle existe naturellement. Il n'est donc pas

(1) Après avoir établi la différence qu'il y a entre l'intelligence de Dieu et l'intelligence des anges, saint Thomas examine ici en quoi leur intelligence diffère de celle de l'homme.

(2) Aristote dit que comme il y a dans tous les êtres deux éléments essentiels, la matière et la cause de la forme, de même il y a dans l'intelligence deux parties, l'une active qui représente la cause, et l'autre passive qui représente la matière. C'est ce qu'il appelle l'intellect agent et l'intellect possible.

(3) L'intellect agent n'est pas nécessaire à l'ange, parce que la connaissance ne s'opère pas en lui au moyen des espèces sensibles ou de l'imagination.

nécessaire qu'il y ait en lui un intellect agent et un intellect possible.

Il faut répondre au *second*, que l'intellect agent a pour fonction d'éclairer, non un autre être intelligent, mais les choses qui sont intelligibles en puissance, de manière à les rendre par l'abstraction intelligibles en acte. Et il est de la nature de l'intellect possible d'être en puissance par rapport aux choses qu'il doit naturellement connaître, et de passer ensuite de la puissance à l'acte. Par conséquent de ce qu'un ange éclaire un autre ange, il n'y a rien là qui se rapporte à l'intellect agent. Qu'il soit éclairé sur les mystères surnaturels par rapport auxquels il est quelquefois en puissance, ceci ne se rapporte pas non plus à l'intellect possible (1). Ou bien si l'on veut donner à ces choses le nom d'entendement agent et d'entendement possible, c'est dans un sens différent. Nous n'avons pas à nous inquiéter des mots.

ARTICLE V. — N'Y A-T-IL DANS L'ANGE QU'UNE CONNAISSANCE INTELLECTUELLE (2)?

1. Il semble que dans l'ange la connaissance intellectuelle ne soit pas la seule. Car saint Augustin dit (*De civit. Dei*, lib. VIII, cap. 6) que dans les anges il y a la vie qui comprend et qui sent. Donc il y a en eux la puissance sensitive.

2. Saint Isidore dit (*De sum. bon.* cap. 12) que les anges savent beaucoup de choses par expérience. Or, l'expérience se forme d'après une multitude de souvenirs, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 1). Donc il y a en eux la faculté de la mémoire.

3. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que dans les démons l'imaginative est déréglée. Or, l'imaginative se rapporte à l'imagination. Cette faculté existe donc dans les démons, et comme les anges sont de même nature elle existe aussi en eux.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Grégoire dit (*Hom. de ascens. in Ev.* 29) que l'homme a la sensibilité qui lui est commune avec les animaux et l'intelligence qui lui est commune avec les anges.

CONCLUSION. — Puisque les anges sont spirituels, dégagés absolument de toute matière et qu'ils n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis, il n'y a en eux que l'intelligence et la volonté, ce sont leurs seules facultés cognitives, et c'est pourquoi on les appelle intelligences et esprits.

Il faut répondre que dans notre âme il y a des facultés dont les opérations s'exercent par des organes corporels ; ces facultés sont les actes de certaines parties du corps. Ainsi la faculté de voir s'exerce par l'œil, celle d'entendre par l'ouïe. Il y a aussi dans notre âme d'autres facultés dont les fonctions ne s'exercent pas au moyen des organes corporels ; telles sont l'intelligence et la volonté. Ces facultés ne dépendent point dans leur exercice des parties du corps (3). Or, les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 1). Par conséquent parmi les facultés de l'âme il n'y a que l'intelligence et la volonté qui puissent se trouver en eux. C'est ce que dit le commentateur d'Aristote (4), quand il distingue dans les substances spirituelles deux choses, l'intelligence et la volonté. Il est d'ailleurs convenable pour l'ordre de l'univers, que la créature intelligente la plus élevée soit complétement intellectuelle et qu'elle ne le soit

(1) L'intellect possible, tel qu'il existe dans l'homme, est une puissance qui se rapporte aux choses naturelles, et non pas seulement aux choses surnaturelles.

(2) Cet article achève de préciser la différence qu'il y a entre l'intelligence de l'homme et celle de l'ange.

(3) Voyez à ce sujet le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, par Bossuet, tom. XXXIV, p. 222, éd. de Versailles.

(4) On désignait ainsi Averroes. Voyez son commentaire sur la Métaphysique, liv. XII.

pas seulement en partie comme l'est notre âme. C'est pourquoi on donne aux anges les noms d'intelligence et d'esprit, comme nous l'avons dit (art. 3). — On peut répondre de deux manières aux objections que l'on fait : 1° On peut dire que les autorités alléguées ont raisonné dans l'hypothèse de ceux qui ont admis que les anges et les démons ont des corps qui leur sont naturellement unis. Saint Augustin raisonne souvent dans cette hypothèse, bien qu'il ne se soit pas proposé de la soutenir. Car il dit (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 10) que cette question est très-difficile (1). 2° On peut dire encore que ces témoignages et tous les autres qui leur ressemblent peuvent s'entendre ainsi par analogie. Car comme les sens saisissent d'une manière certaine l'objet sensible qui leur est propre, on a coutume de dire par analogie que l'intelligence sent les choses qu'elle saisit certainement. De là on donne aux idées qui ont ce caractère le nom de sentiment. On peut attribuer aux anges l'expérience en raison du rapport qui existe entre les objets qu'ils connaissent et ceux que nous connaissons, mais non en raison du rapport de leur faculté cognitive avec la nôtre. Car l'expérience est ce qui nous fait connaître les objets en particulier au moyen des sens, et les anges connaissent aussi chaque chose en particulier, comme nous le démontrerons (quest. LXVII, art. 2). Mais ils ne doivent pas cette connaissance aux sens. Il y a aussi en eux cette sorte de mémoire que saint Augustin place dans l'intelligence (*De Trin.* lib. X, cap. 11), mais ils n'ont pas la mémoire qui tient à la partie sensitive de l'âme humaine. De même on attribue aux démons une imagination déréglée parce qu'ils se font une fausse idée pratique du vrai bien (2). Or, ce qui produit en nous les illusions de l'imagination, c'est que nous prenons quelquefois les images des objets pour les objets eux-mêmes, comme il arrive particulièrement à ceux qui dorment et aux insensés.

QUESTION LV.

DU MOYEN PAR LEQUEL LES ANGES CONNAISSENT.

Après avoir parlé de la faculté cognitive des anges, nous avons maintenant à nous occuper de leur moyen de connaître. — A cet égard trois questions se présentent : 1° Les anges connaissent-ils toutes choses par leur substance ou par des espèces ? — 2° S'ils connaissent les choses par des espèces, ces espèces leur sont-elles naturelles ou les empruntent-ils aux choses elles-mêmes ? — 3° Les anges qui sont plus parfaits connaissent-ils par des espèces plus universelles que ceux qui sont moins parfaits ?

ARTICLE I. — LES ANGES CONNAISSENT-ILS TOUT PAR LEUR SUBSTANCE (3)?

1. Il semble que les anges connaissent tout par leur substance. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 7) que les anges savent ce qui est sur la terre par la nature propre de leur esprit. Or, la nature de l'ange est son essence. Donc l'ange connaît les choses par son essence.

2. D'après Aristote (*Met.* lib. XII, text. 51, et *De anim.* lib. III, text. 15), dans les êtres spirituels l'entendement est la même chose que ce qu'il comprend. Or, l'objet de l'intelligence est la même chose que le sujet en raison du moyen qui les unit. Donc, dans les êtres spirituels comme sont les anges, le moyen de connaissance est la substance même du sujet qui connaît.

(1) Le P. Petau prétend que saint Augustin supposait que les anges avaient des corps, et qu'en conséquence il a réellement reconnu en eux la sensibilité (Vid. Petav. *De angelis*, lib. I, cap. 6).

(2) Ils sont trompés, comme nous le sommes, par la fausse apparence des choses.

(3) L'Ecriture nous indique assez que les anges ne connaissent pas toutes choses par leur essence : *De die illo nemo scit, neque angeli Dei* (Marc. XIII). *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo, ut innotescat principatibus et potestatibus in cælestibus*, etc. (*Eph.* III).

3. Tout ce qui est dans un autre y est à la manière dont cet autre existe. Or, l'ange a une nature intellectuelle, et par conséquent tout ce qui est en lui y est d'une manière intelligible. D'un autre côté tout est en lui; car les êtres inférieurs sont essentiellement contenus dans les êtres supérieurs, et ceux-ci sont contenus dans les êtres inférieurs en raison de ce que ces derniers participent de leur nature. C'est pourquoi saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que Dieu renferme tout dans tout. Donc les anges connaissent toutes choses par leur substance.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les anges sont éclairés par les raisons des choses. Donc l'ange connaît les choses par leurs raisons d'être et non par sa propre substance (1).

CONCLUSION. — L'ange ne connaît pas toutes choses par son essence comme Dieu, mais par les espèces ou images qui s'ajoutent à sa nature.

Il faut répondre que le moyen de connaître est à l'entendement ce que la forme est à l'agent, parce que la forme est le moyen par lequel l'agent agit. Pour qu'une puissance se déploie complétement par sa forme, il faut donc que cette forme comprenne en elle tout ce que peut embrasser cette puissance. De là il arrive que dans les choses corruptibles la forme n'est pas assez vaste pour embrasser complétement la puissance de la matière; car la puissance de la matière s'étend à un plus grand nombre d'êtres que n'en comprend la forme de tel ou tel corps. Or, la puissance intellectuelle de l'ange s'étend à tout puisque l'objet de l'entendement c'est l'être ou le vrai en général. Comme son essence ne comprend pas en soi toutes choses, puisqu'elle est restreinte à tel genre et à telle espèce en particulier, et qu'il n'y a que l'essence divine qui, par là même qu'elle est infinie, comprenne en elle absolument toutes choses, il s'ensuit qu'il n'y a que Dieu qui connaisse toutes choses par son essence. L'ange ne pouvant pas connaître tout de cette manière, son intelligence a besoin de certaines espèces qui, en la perfectionnant, l'initient à la connaissance des choses.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit que l'ange connaît les choses selon sa nature, le mot *selon* ne détermine pas le moyen de connaissance qui est la ressemblance de l'objet connu, mais il indique seulement la puissance cognitive (2) qui convient à l'ange selon sa nature.

Il faut répondre au *second*, que comme ces paroles d'Aristote (*De anim.* lib. II, text. 53) : le sens en acte est l'objet sensible en acte, ne signifient pas que la faculté sensitive est elle-même l'image de l'objet sensible que le sens perçoit, mais seulement que les deux choses n'en font qu'une comme l'acte et la puissance (3); de même on dit que l'entendement en acte est l'objet compris en acte, ce qui ne signifie pas que la substance de l'entendement est elle-même l'image au moyen de laquelle l'entendement conçoit, mais que cette image est sa forme. Et quand on dit que dans les êtres spirituels l'entendement est la même chose que l'objet compris ou entendu, c'est comme si l'on disait que l'entendement en acte est l'objet compris en acte. Car une chose n'est comprise en acte qu'autant qu'elle est immatérielle.

Il faut répondre au *troisième*, que les choses qui sont au-dessus de l'ange et celles qui sont au-dessous sont comprises d'une certaine manière dans sa

(1) C'est-à-dire son essence seule ne lui suffirait pas pour connaître ce qu'il doit naturellement savoir si des espèces intelligibles ne la perfectionnaient en se surajoutant à elle.

(2) Cela signifie seulement que l'ange a naturellement le pouvoir de connaître ces choses.

(3) Comme il se fait de l'acte et de la puissance une chose, il se fait aussi de la sensibilité et de l'objet sensible une chose qui est la sensation, et il se fait pareillement de l'entendement et de l'image de l'objet entendu une chose qui est la connaissance.

substance, mais elles n'y sont pas parfaitement et suivant leur raison propre. Car l'essence de l'ange étant finie, elle se distingue des autres êtres par sa nature propre et elle ne les comprend que d'une manière générale. Il n'y a que l'essence de Dieu qui comprenne parfaitement tous les êtres et suivant leur raison propre, puisqu'elle seule est la cause première et universelle de laquelle procède tout ce qu'il y a de propre ou de général en toutes choses. C'est ce qui fait que Dieu a par son essence une connaissance propre de tous les êtres, tandis que l'ange ne peut en avoir qu'une connaissance générale.

ARTICLE II. — LES ANGES CONNAISSENT-ILS LES CHOSES PAR LES ESPÈCES OU IMAGES QU'ILS EN REÇOIVENT (1)?

1. Il semble que les anges connaissent les choses au moyen des espèces ou images qu'ils en reçoivent. Car tout ce qui est compris ne l'est qu'autant qu'il y a dans l'intelligence qui le comprend sa ressemblance. Or, la ressemblance d'un être existe dans un autre, soit à la manière d'un exemplaire, de telle sorte que la ressemblance soit cause de la chose, soit à la manière d'une image, de façon que la ressemblance ait été produite par la chose elle-même. De là il est nécessaire que toute science ou toute connaissance soit la cause ou l'effet de son objet. La science de l'ange n'étant pas cause des choses qui existent dans la nature, puisqu'il n'y a que la science de Dieu qui ait ce caractère, il faut donc que toutes les espèces au moyen desquelles l'ange comprend ou connaît lui viennent des choses.

2. La lumière de l'ange est plus éclatante que celle qui est produite par l'intellect agent dans notre âme. Or, la lumière de notre intellect agent abstrait les espèces intelligibles des formes sensibles que l'imagination produit. La lumière de l'intellect de l'ange peut donc également abstraire des choses sensibles des images ou espèces, par conséquent rien n'empêche de dire que l'ange comprend au moyen des espèces qu'il reçoit des objets.

3. Les espèces qui sont dans l'entendement ne diffèrent, par rapport à la présence ou à l'éloignement des objets, qu'autant qu'elles proviennent des objets eux-mêmes. Si l'ange ne connaît pas au moyen des espèces ou images qu'il reçoit des objets, sa connaissance ne diffère donc pas relativement à leur présence ou à leur éloignement, et, par suite, il n'a pas besoin de se mouvoir localement.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 7) que les anges ne doivent la science qu'ils ont de Dieu ni aux choses divisibles, ni aux objets sensibles.

CONCLUSION. — Les anges n'ayant pas de corps ne connaissent pas au moyen d'espèces qu'ils reçoivent des objets, mais au moyen d'espèces qui se produisent naturellement en eux dès qu'ils existent.

Il faut répondre que les espèces au moyen desquelles les anges connaissent, ne proviennent pas des objets, mais qu'elles leur sont naturelles. On doit, en effet, concevoir la distinction des substances spirituelles et leur ordre comme on conçoit la distinction et l'ordre des choses corporelles. Or, les corps supérieurs ont par nature leur forme complète et perfectionnée (2). Dans les corps inférieurs, la puissance de la matière n'est pas ainsi totale-

(1) Les Pères grecs sont évidemment sur ce point du même sentiment que saint Thomas, parce qu'ils admettent que les anges ont été créés avant le monde matériel. Quoique les Latins n'aient pas adopté unanimement ce sentiment, néanmoins tous ceux qui regardent les anges comme des intelligences pures ne peuvent être en opposition avec notre illustre docteur.

(2) D'après Aristote, on regardait au moyen âge les corps célestes comme étant immuables et incorruptibles.

ment perfectionnée par la forme. Tantôt elle reçoit une forme, tantôt elle en reçoit une autre d'un agent quelconque. De même les substances intellectuelles inférieures, comme l'âme humaine, ont une puissance d'intelligence qui n'est pas naturellement complète, mais cette puissance se développe et se perfectionne successivement en recevant des objets des espèces intelligibles. Mais l'intelligence dans les substances spirituelles supérieures, c'est-à-dire dans les anges, est naturellement complétée par les espèces intelligibles qui lui sont naturelles, dans le sens que ces substances ont par nature les espèces intelligibles qui sont aptes à leur faire comprendre tout ce qu'elles peuvent naturellement connaître. D'ailleurs ceci ressort évidemment de la manière d'être de ces substances spirituelles. Car les esprits inférieurs, c'est-à-dire les âmes, ont de l'affinité avec le corps puisqu'elles en sont la forme. C'est pourquoi il résulte de leur manière d'être que le corps sert au moyen des autres êtres matériels à les faire parvenir à leur perfection intellectuelle, parce qu'autrement elles seraient en vain unies à lui. Mais les esprits supérieurs, c'est-à-dire les anges, sont absolument dégagés de tout corps; ils existent dans un monde absolument immatériel; ils ont une existence toute spirituelle; c'est pourquoi ils tirent leur perfection intellectuelle de la communication que Dieu leur fait des espèces intelligibles, communication dont il les gratifie tout en créant leur nature. De là saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8) que tous les êtres inférieurs ont été produits selon leurs espèces dans l'entendement des anges avant d'avoir existé en eux-mêmes dans la nature des choses.

Il faut répondre au *premier* argument, que les images des créatures sont dans l'entendement des anges, mais ces images ne viennent pas des créatures elles-mêmes, elles viennent de Dieu qui est la cause des créatures et en qui l'image des êtres préexiste primitivement. De là saint Augustin dit (*loc. cit.*) que comme la raison par laquelle une créature est produite existe dans le Verbe de Dieu avant la production de cette créature, de même la connaissance de cette raison a lieu d'abord dans la créature spirituelle, et elle devient ensuite la condition d'existence de l'être qui est l'objet de cette connaissance.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne va d'un extrême à un autre que par un milieu. Or, la forme qui existe immatériellement dans l'imagination, mais qui est soumise aux conditions de la matière, tient le milieu entre la forme matérielle et la forme spirituelle qui est absolument étrangère à la nature et à la manière d'être des corps. Par conséquent, quelle que soit la puissance de l'intelligence de l'ange, il ne pourrait rendre intelligibles les formes matérielles qu'autant qu'il les ramènerait préalablement à la forme que l'imagination leur fait revêtir. Mais il ne peut leur donner cette forme, puisqu'il n'a pas d'imagination (1), comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 5). — De plus, supposé que l'ange puisse abstraire des objets matériels des espèces intelligibles, néanmoins il ne les abstrairait pas, parce qu'il n'en a pas besoin puisqu'il les possède naturellement.

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance de l'ange ne diffère en rien, que l'objet soit proche ou qu'il soit éloigné. Il ne suit pas de là toutefois qu'il soit inutile à l'ange de se mouvoir localement. Car il ne se meut pas ainsi pour acquérir une connaissance, mais pour accomplir une action dans un lieu.

(1) Une des raisons les plus fortes pour établir que les anges ne peuvent emprunter leurs espèces des choses sensibles, c'est qu'ils n'ont pas d'imagination, et que cette faculté est nécessaire pour abstraire ces espèces.

ARTICLE III. — LES ANGES SUPÉRIEURS CONNAISSENT-ILS LES CHOSES PAR DES ESPÈCES PLUS UNIVERSELLES QUE LES INFÉRIEURS (1)?

1. Il semble que les anges supérieurs ne connaissent pas par des espèces plus universelles que les inférieurs. Car il semble que l'universel soit ce qui est abstrait des choses particulières. Or, les anges ne connaissent pas au moyen d'espèces abstraites des objets. Donc on ne peut pas dire que leurs espèces intelligibles soient plus ou moins universelles.

2. Ce que l'on connaît en particulier (2), est plus parfaitement connu que ce qu'on connaît en général (3). Car connaître une chose en général c'est en avoir une connaissance qui tient le milieu entre la puissance et l'acte. Si les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles ou plus générales que les inférieurs, il s'ensuit que les anges supérieurs ont une science plus imparfaite que les inférieurs, ce qui répugne.

3. La même chose ne peut être la raison propre de plusieurs. Or, si l'ange supérieur connaît par une seule forme universelle des choses diverses que l'ange inférieur connaît par plusieurs formes spéciales, il s'ensuit que l'ange supérieur se sert d'une seule forme universelle pour connaître des choses diverses et qu'il ne peut avoir par conséquent une connaissance propre de chacune d'elles, ce qui est absurde.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De hier. cœl.* cap. 12) que les anges supérieurs participent à la science sous une forme plus universelle que les anges inférieurs. Et on lit dans le livre *des Causes* (prop. 10) que les anges supérieurs ont des formes plus universelles.

CONCLUSION. — Plus les anges sont élevés et plus les formes par lesquelles ils connaissent sont universelles.

Il faut répondre que la supériorité des êtres n'existe qu'en raison de ce qu'ils se rapprochent davantage de Dieu et de ce qu'ils lui ressemblent mieux. Or, en Dieu la plénitude entière de la connaissance intellectuelle est renfermée dans une seule chose, à savoir dans son essence par laquelle il connaît tout. On ne trouve cette plénitude intellectuelle dans les créatures spirituelles que d'une manière plus imparfaite et moins simple. Ainsi les choses que Dieu connaît par un seul moyen, les esprits inférieurs les connaissent par plusieurs, et plus les moyens de connaître sont nombreux, moins est élevée l'intelligence qui est obligée d'en faire usage (4). Par conséquent, plus l'ange est élevé et moins nombreuses doivent être les espèces par lesquelles il peut saisir l'universalité des choses intelligibles. Il faut donc par là même que ses formes soient plus universelles, puisque chacune d'elles s'étend à un plus grand nombre d'objets. Nous pouvons d'ailleurs trouver en nous-mêmes un exemple capable de rendre sensible ce que nous disons ici. En effet il y a des hommes qui ne peuvent saisir la vérité, à moins qu'on ne la leur explique en détail en s'arrêtant sur chaque chose, ce qui résulte de la faiblesse de leur intelligence. Ceux au contraire dont l'entendement est plus fort, peuvent comprendre beaucoup de choses sans qu'il soit nécessaire de leur donner de longues explications.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'universel s'abstrait des choses particulières quand l'entendement emprunte sa connaissance aux objets extérieurs (5). Mais quand l'intellect ne reçoit pas de cette manière

(1) Cet article a pour but de faire ressortir la gradation que Dieu a établie entre tous les êtres et leurs rapports avec son unité suprême.

(2) *In speciali.*

(3) *In universali.*

(4) Ce principe est le fondement de toute la métaphysique; il exprime la grande loi de l'unité et de la multiplicité.

(5) Cette observation montre le rapport qu'il y a entre cet article et le précédent.

ses idées, l'universel qui est en lui ne provient pas du particulier. Il est au contraire préexistant en quelque sorte aux choses elles-mêmes, soit en tant que cause comme les raisons universelles des êtres sont dans le Verbe de Dieu, soit d'après l'ordre de la nature, comme ces raisons universelles sont dans l'intelligence des anges.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit que l'on connaît une chose en général, cette proposition s'entend de deux manières : 1° On peut l'entendre de la chose connue, et alors elle signifie qu'on ne connaît la nature d'une chose qu'en général. Cette sorte de connaissance est très-imparfaite; car on connaitrait très-imparfaitement l'homme si on savait seulement de lui que c'est un animal. 2° On peut l'entendre du moyen de connaître. En ce sens connaître une chose sous une forme universelle, c'est la connaître plus parfaitement. Car l'intelligence qui peut avoir une connaissance propre de chaque chose au moyen d'une seule forme universelle est plus parfaite que celle qui ne le peut pas.

Il faut répondre au *troisième*, que la même chose ne peut être la raison propre de plusieurs, si elle leur est adéquate. Mais si elle leur est supérieure, elle peut être la raison propre et la ressemblance de plusieurs choses diverses. Ainsi, dans l'homme la prudence s'étend universellement à tous les actes des autres vertus, et elle peut se prendre pour la raison propre et la ressemblance de la prudence particulière qui existe dans le lion, et qui éclate en lui par des actes de courage, ainsi que pour la raison propre de celle qui est dans le renard, et qui se manifeste par la ruse, et ainsi du reste. De même l'essence divine, à cause de son excellence, se prend pour la raison propre de chacune des choses qui sont en elle, et c'est ce qui fait que tous les êtres lui ressemblent dans leur nature. On doit raisonner de même de la forme universelle qui est dans l'esprit de l'ange, et qui, en raison de son excellence, lui donne une connaissance propre d'une multitude de choses.

QUESTION LVI.

DE LA CONNAISSANCE QU'ONT LES ANGES DES CHOSES IMMATÉRIELLES.

Après avoir parlé du moyen de connaître des anges, nous avons ensuite à nous occuper de l'objet de leur connaissance, qui se rapporte aux choses immatérielles ou aux choses matérielles. — A l'égard des choses immatérielles trois questions se présentent : 1° L'ange se connaît-il lui-même? — 2° Un ange en connaît-il un autre? — 3° L'ange connaît-il Dieu par ses facultés naturelles?

ARTICLE I. — L'ANGE SE CONNAIT-IL LUI-MÊME (1)?

1. Il semble que l'ange ne se connaisse pas lui-même. Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 6) que les anges ignorent leur propre vertu. Or, s'ils connaissaient leur substance ils connaîtraient leur vertu. Donc ils ne la connaissent pas.

2. L'ange est une substance singulière, autrement il n'agirait pas puisque les actes proviennent des substances singulières. Or, ce qui est singulier n'est pas intelligible, et par conséquent ne peut être compris. Donc l'ange, puisqu'il n'a pas d'autre moyen de connaître que l'intelligence, ne peut se connaître lui-même.

3. L'intelligence est mue par ce qui est intelligible, parce que dans la connaissance il y a quelque chose de passif, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 12). Or, rien ne se meut par lui-même et rien ne subit sa propre

(1) Cet article n'a pas seulement pour objet d'établir que l'ange se connaît, mais saint Thomas examine de quelle manière il se connaît.

action, comme on le voit dans les choses matérielles. Donc l'ange ne peut se comprendre lui-même.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8) que l'ange se connaît lui-même dans sa propre nature, c'est-à-dire dans la lumière de la vérité.

CONCLUSION. — Puisque l'ange est une forme intelligible subsistante, il se connaît lui-même par sa substance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LIV, art. 2), autre est l'objet d'une action immanente dans son sujet, et autre l'objet d'une action qui se produit au dehors (1). Car dans l'action qui se produit au dehors l'objet ou la matière que l'acte produit est séparé de l'agent, comme l'objet échauffé est distinct de celui qui l'échauffe, comme la maison est distincte de l'architecte qui la construit. Mais à l'égard de l'action qui est immanente dans son sujet il faut, pour que cette action ait lieu, que l'objet soit uni à l'agent. Ainsi, il est nécessaire que l'objet sensible soit uni au sens pour qu'il y ait sensation. Dans ce cas, l'objet uni à la puissance est le principe de l'action, comme la forme est le principe de l'action dans les autres agents. Ainsi, comme la chaleur est dans le feu le principe formel de l'échauffement, de même l'espèce de l'objet que l'on voit est dans l'œil le principe formel de la vision. Mais il faut observer que l'espèce de l'objet est quelquefois seulement en puissance relativement à la faculté cognitive, et alors le sujet ne connaît l'objet qu'en puissance. Pour qu'il le connaisse actuellement il faut que l'espèce soit en acte dans son intelligence. Or, s'il est dans sa nature d'avoir toujours l'espèce intelligible ainsi présente à son esprit (2), il n'a besoin pour connaître ni de changement, ni de perception préalable. D'où il résulte que l'action des objets extérieurs sur l'entendement n'est point de l'essence de l'être qui connaît en tant qu'il est intelligent, mais qu'elle n'est nécessaire qu'autant que celui qui connaît est en puissance. Peu importe d'ailleurs que la forme qui est le principe de l'action soit momentanément inhérente (3), ou qu'elle soit par elle-même subsistante. Car la chaleur n'échaufferait pas moins si elle était subsistante qu'elle n'échauffe étant inhérente. Ainsi, quoiqu'une chose intelligible soit une forme subsistante, rien n'empêche qu'elle ne se comprenne elle-même. Or, tel est l'ange; car il est spirituel, il est une forme subsistante, et, à ce titre, il est intelligible en acte. D'où il suit qu'il se comprend par sa forme qui est sa substance (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage se trouve par erreur dans une ancienne version, mais qu'on l'a corrigé dans une nouvelle où nous lisons au contraire que les anges connaissent leur propre vertu. On aurait pu au reste expliquer l'ancienne version en disant que les anges ne connaissaient pas parfaitement leur vertu, suivant qu'elle procède de la divine sagesse qui leur est incompréhensible.

(1) Pour bien comprendre cet article, qui est rédigé avec une grande concision, il faut observer qu'à l'égard de l'objet intelligible quatre conditions sont requises généralement : 1° il faut que l'objet soit uni à l'agent; c'est ce qui ressort de la différence qu'établit saint Thomas entre l'objet d'une action extérieure et d'une action immanente; 2° il faut que l'objet tienne lieu de forme à la puissance qui connaît; 3° l'objet doit mouvoir l'intellect quand celui-ci est en puissance; 4° il doit s'attacher à la substance intelligente et lui être inhérent. Ces deux dernières conditions ne sont pas essentielles.

(2) Ainsi, pour l'ange qui est dans ce cas, la troisième condition n'est pas nécessaire.

(3) Ce raisonnement a pour objet de démontrer que la quatrième condition n'est pas non plus nécessaire à l'ange, parce que l'objet de sa connaissance est subsistant.

(4) La connaissance par laquelle l'ange se connaît n'est pas son être, mais il se connaît par son essence, qui est son moyen de connaître, sans

Il faut répondre au *second*, que notre intelligence ne perçoit pas à la vérité les choses singulières qui sont dans les êtres matériels; mais cela ne provient pas de leur singularité, cela provient uniquement de la matière qui est le principe de leur individualité. Par conséquent, s'il y a des êtres singuliers qui subsistent sans matière, comme sont les anges, rien n'empêche qu'ils ne soient intelligibles en acte.

Il faut répondre au *troisième*, que l'entendement est mû et qu'il est passif selon qu'il est en puissance (1). Par conséquent, ces deux phénomènes n'ont pas lieu dans l'intelligence de l'ange, surtout par rapport à la connaissance qu'il a de lui-même. De plus l'action de l'entendement n'est pas de même nature que l'action extérieure et passagère qu'un corps exerce sur un autre.

ARTICLE II. — UN ANGE EN CONNAIT-IL UN AUTRE (2)?

1. Il semble qu'un ange n'en connaisse pas un autre. Car Aristote dit (*De anim.* lib. III, text. 4) que si l'entendement humain avait en lui une nature qui fût du nombre des natures sensibles, cette nature intérieure l'empêcherait de voir les objets extérieurs (3), comme on ne pourrait voir toutes les couleurs si la pupille de l'œil était colorée d'une manière quelconque. Or, ce que l'entendement humain est par rapport à la connaissance des choses corporelles, l'esprit de l'ange l'est par rapport à la connaissance des choses immatérielles. Donc, puisque l'intelligence de l'ange a en elle-même une nature particulière qui est du nombre des natures intellectuelles, il semble qu'elle ne puisse pas en connaître d'autres.

2. On lit dans le livre *des Causes* (prop. 8), que toute intelligence sait ce qui est au-dessus d'elle, parce qu'elle en est l'effet, et elle sait ce qui est au-dessous, parce qu'elle en est la cause. Or, un ange n'est pas cause d'un autre. Donc un ange ne peut pas en connaître un autre.

3. Un ange ne peut pas connaître par son essence à lui un autre ange; puisque toute connaissance est fondée sur un rapport de ressemblance et que l'essence de l'ange qui connaît ne ressemble à l'essence de l'ange qui est connu qu'en général, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 4). D'où il suivrait qu'un ange n'aurait d'un autre qu'une connaissance générale, mais non une connaissance propre. On ne peut pas dire non plus qu'un ange en connaisse un autre par l'essence de l'ange qui est connu, parce que le moyen de connaître est intrinsèquement inhérent à l'entendement, et il n'y a que la Divinité qui pénètre ainsi dans l'esprit. Enfin on ne peut pas dire qu'un ange en connaît un autre par une espèce, parce que cette espèce se confond avec l'ange qui est connu, puisqu'ils sont l'un et l'autre immatériels. Il semble donc qu'il ne soit pas possible qu'un ange en connaisse un autre.

4. Si un ange en connaissait un autre, ce serait ou par le moyen d'une espèce innée, et dans ce cas il arriverait que si Dieu créait aujourd'hui un ange il ne pourrait être connu par ceux qui existent maintenant, ou par le moyen d'une espèce acquise qu'il aurait reçue, et alors il s'ensuivrait que les anges supérieurs ne peuvent connaître les inférieurs dont ils ne reçoivent rien. Par conséquent il semble qu'un ange ne puisse d'aucune manière en connaître un autre.

qu'il ait besoin à cet égard d'aucune autre espèce.

(1) Ces expressions se rapportent à l'intellect possible qui n'existe pas dans l'ange.

(2) Saint Thomas procède géométriquement. Après avoir établi que l'ange se connaît et de quelle manière, il examine s'il connaît les autres esprits créés, puis dans l'article suivant il recherchera si l'ange a de Dieu une connaissance naturelle.

(3) Cette observation est d'Anaxagore, qui enseignait que l'intelligence est simple, sans mélange, et qu'il faut qu'elle soit distincte des choses pour les dominer ou les connaître (Voy. les fragments d'Anaxagore, recueillis par Schaubach, frag. 8, p. 100).

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit au livre *des Causes* (prop. 2) que toute intelligence connaît les choses incorruptibles.

CONCLUSION. — Tout ange connaît les autres anges par le moyen des espèces intelligibles qui lui sont naturellement infuses et qui lui font connaître toutes choses.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8), les êtres qui ont préexisté de toute éternité dans le Verbe de Dieu en sont sortis de deux manières : 1° ils ont existé dans l'entendement des anges ; 2° ils ont existé dans leur nature propre. Ce qui distingue la première émanation, c'est que Dieu a imprimé dans l'entendement de l'ange l'image des choses qu'il a créées. Comme dans le Verbe de Dieu il n'y a pas que les raisons des choses corporelles, et qu'il y a encore les raisons de toutes les créatures spirituelles, il s'ensuit que le Verbe de Dieu a inspiré à toutes les créatures spirituelles toutes les raisons des choses, tant spirituelles que matérielles. Ainsi, chaque ange a reçu de lui la raison de son espèce, selon son être naturel et intellectuel tout ensemble, de manière qu'il subsiste dans la nature de son espèce et que par elle il se connaisse lui-même. Quant aux raisons des autres êtres spirituels ou matériels, elles n'ont été empreintes dans l'ange que selon son être intellectuel, afin qu'au moyen de ces espèces (1) il connût les créatures corporelles aussi bien que les spirituelles.

Il faut répondre au *premier* argument, que les natures spirituelles des anges se distinguent les unes des autres d'après un certain ordre, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 4). Ainsi la nature de l'ange n'empêche pas son entendement de connaître la nature des autres anges, puisque les anges supérieurs aussi bien que les inférieurs ont une certaine affinité naturelle (2), et qu'ils ne diffèrent entre eux qu'en raison de leurs divers degrés de perfection.

Il faut répondre au *second*, que le rapport de la cause à l'effet ne peut donner à un ange la connaissance d'un autre ange qu'en raison de la ressemblance qui existe entre la cause et l'effet qu'elle produit. C'est pourquoi si, indépendamment de la cause (3), il y a entre les anges un autre motif de ressemblance, ce motif suffira pour que l'un ait connaissance de l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un ange en connaît un autre par l'espèce ou l'image qu'il en a dans son entendement. Cette espèce diffère de l'ange dont elle porte l'image, non dans le sens que l'une est matérielle et l'autre immatériel, mais en ce que l'un a un être naturel et l'autre n'a qu'un être intentionnel (4). Car l'ange est une forme qui subsiste dans un être naturel, tandis que son espèce qui existe dans l'entendement d'un autre ange n'existe pas de la même manière. Elle n'a là qu'un être intelligible, comme la couleur, par exemple, existe naturellement sur un mur, et n'a qu'un être intentionnel dans le milieu qui la transmet.

Il faut répondre au *quatrième*, que Dieu a fait chaque créature proportionnée au monde qu'il a eu l'intention de produire. C'est pourquoi si Dieu eût voulu créer un plus grand nombre d'anges ou un plus grand nombre de choses naturelles, il aurait imprimé dans l'esprit des anges un plus grand nombre d'espèces intelligibles ; comme un architecte, s'il eût voulu

(1) Remarquez qu'il y a une grande différence entre ces espèces et celles que nous abstrayons des choses matérielles.

(2) Nous avons vu que, d'après saint Thomas, ils ne diffèrent pas d'espèce (quest. L, art. 4).

(3) Le rapport de causalité ne peut être ici admis, puisque les anges inférieurs connaissent ceux qui sont au-dessus d'eux, et cependant ils n'en sont ni la cause ni les effets.

(4) L'un existe en soi, et l'autre existe dans un autre et n'est qu'un être de raison : c'est là ce qui les distingue.

faire un édifice plus vaste, aurait donné plus d'étendue aux fondements. Par conséquent la raison qui porterait Dieu à ajouter une créature à l'univers l'obligerait également à imprimer dans l'esprit des anges une nouvelle espèce intelligible.

ARTICLE III. — LES ANGES PEUVENT-ILS CONNAITRE DIEU PAR LEURS MOYENS NATURELS (1)?

1. Il semble que les anges ne puissent pas connaître Dieu par leurs moyens naturels. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 9) que Dieu est placé par son incompréhensible nature au-dessus de tous les esprits célestes. Puis il ajoute que par là même qu'il est au-dessus de toute substance, il échappe à toute connaissance.

2. Dieu est à une distance infinie de l'esprit de l'ange. Or, on ne peut atteindre ce qui est à une distance infinie. Donc il semble que l'ange ne puisse pas connaître Dieu par ses moyens naturels.

3. Saint Paul dit : *Nous voyons maintenant Dieu par un miroir et en énigme, mais nous le verrons alors face à face* (I. *Cor.* XIII, 12). D'où il résulte qu'il y a deux manières de connaître Dieu. L'une qui consiste à le voir dans son essence, et c'est ce qu'on appelle le voir face à face. L'autre qui consiste à le voir dans les créatures, où son image se reflète comme dans un miroir. Or, l'ange n'a pu connaître Dieu de la première manière par ses moyens naturels, comme nous l'avons démontré (quest. XII, art. 4). Il ne peut non plus le connaître de la seconde, puisqu'il ne reçoit pas des objets sensibles la science de Dieu, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 7). Donc les anges ne peuvent connaître Dieu par leurs moyens naturels.

Mais c'est le *contraire*. Car les anges ont plus d'intelligence que les hommes. Or, les hommes peuvent connaître Dieu par leurs facultés naturelles, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Ils ont connu ce qui peut se découvrir de Dieu* (*Rom.* I, 19). Donc à plus forte raison les anges le connaissent-ils.

CONCLUSION. — Les anges peuvent connaître Dieu d'une certaine manière par leurs facultés naturelles.

Il faut répondre que les anges peuvent avoir de Dieu une certaine connaissance par leurs moyens naturels. Pour rendre cette proposition évidente, il faut observer qu'une chose peut être connue de trois manières : 1° Par la présence de son essence dans le sujet qui la connaît ; c'est ainsi que l'œil voit la lumière, et c'est aussi de cette manière que l'ange se connaît, comme nous l'avons dit (art. 1). 2° Par la présence de son image dans l'entendement, comme l'œil voit la pierre au moyen de l'image qui s'en détache (2). 3° Par l'image de l'objet connu, quand cette image ne provient pas immédiatement de l'objet, mais d'un autre être qui la reflète ; c'est ainsi que nous voyons un homme dans un miroir. La connaissance de Dieu qui répond à cette première manière de connaître est celle qu'on a quand on voit Dieu dans son essence. Il n'y a pas de créature qui puisse l'acquérir par ses moyens naturels (3), comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 4). La connaissance que nous avons de Dieu ici-bas au moyen des créatures qui reflètent son image répond à la troisième manière de connaître. Saint Paul parle de cette connaissance quand il dit que *nous connaissons*

(1) Cet article est très-important, parce qu'il est essentiel de bien préciser la connaissance naturelle des anges pour se faire une juste idée de l'effet que la grâce a produit en eux. C'est sur cette distinction du naturel et du surnaturel que roule toute la théologie.

(2) L'ange ne peut connaître de cette manière, d'après ce que nous avons vu (quest. LIV, art. 5).

(3) Elle est l'effet de la grâce.

les choses invisibles de Dieu par les choses qu'il a faites (*Rom.* I, 20); c'est en ce sens qu'il est dit que nous voyons Dieu comme dans un miroir. La connaissance que l'ange a de Dieu par ses moyens naturels tient le milieu entre ces deux espèces de connaissance, et elle est analogue à la connaissance qu'on acquiert par une image qui provient immédiatement de l'objet qu'elle doit faire connaître. Car, l'image de Dieu ayant été imprimée dans la nature même de l'ange, il connaît Dieu par sa propre essence, parce qu'elle en est l'image. Il ne voit cependant pas l'essence de Dieu, parce qu'il n'y a pas d'image créée qui puisse la représenter (1). Cette sorte de connaissance tient donc plutôt de la troisième que de la première, parce que la nature de l'ange est une espèce de miroir qui réfléchit l'image divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis parle de la connaissance parfaite par laquelle on comprendrait Dieu complétement, comme ses paroles le prouvent expressément. Car il n'y a pas d'intelligence créée qui puisse connaître Dieu de cette manière.

Il faut répondre au *second*, que de ce qu'il y a entre Dieu et l'entendement de l'ange une distance infinie, il s'ensuit que l'ange ne peut le comprendre ni voir son essence par ses moyens naturels; mais il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse avoir de lui aucune connaissance. En effet, comme il y a entre l'ange et Dieu une distance infinie, de même la connaissance que Dieu a de lui-même est infiniment supérieure à la connaissance que l'ange en a.

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance que l'ange a naturellement de Dieu tient le milieu entre ces deux espèces de connaissance, mais qu'elle se rapproche plus de la dernière, comme nous l'avons observé (*in corp. art.*).

QUESTION LVII.

DE LA CONNAISSANCE QU'ONT LES ANGES DES CHOSES MATÉRIELLES.

Après avoir parlé de la connaissance qu'ont les anges des choses spirituelles, nous avons maintenant à nous occuper de la connaissance qu'ils ont des choses matérielles. — A cet égard cinq questions se présentent : 1° Les anges connaissent-ils la nature des choses matérielles? — 2° Connaissent-ils les choses en particulier? — 3° Connaissent-ils les choses futures? — 4° Connaissent-ils les pensées du cœur? — 5° Connaissent-ils tous les mystères de la grâce?

ARTICLE I. — LES ANGES CONNAISSENT-ILS LES CHOSES MATÉRIELLES (2)?

1. Il semble que les anges ne connaissent pas les choses matérielles. Car l'objet connu est une perfection pour le sujet qui le connaît. Or, les choses matérielles ne peuvent être une perfection pour les anges puisqu'elles leur sont inférieures. Donc les anges ne connaissent pas les choses matérielles.

2. L'intelligence perçoit les choses qui sont dans l'âme par leur essence, comme le dit la glose (*Sup.* II. *Cor.* XII). Or, les choses matérielles ne peuvent être ni dans l'âme humaine, ni dans l'entendement de l'ange par leurs essences. Donc l'intelligence ne peut les connaître. Il n'y a que l'imagination qui saisisse les images des corps et il n'y a que la sensibilité qui perçoive les corps eux-mêmes. Et comme dans les anges il n'y a ni imagination, ni

(1) Naturellement, l'ange ne connaît donc pas Dieu parfaitement, ce qui est une réfutation de l'erreur des anoméens, qui avaient la prétention de comprendre la nature divine.

(2) Il ne s'agit ici que de la connaissance des choses corporelles, mais la question a plus d'étendue. Elle embrasse toutes les choses contingentes, puisque nous voyons que dans les articles suivants saint Thomas examine si les anges connaissent les futurs libres, les pensées du cœur et les mystères de la grâce.

sensibilité, mais qu'il n'y a que de l'intelligence, ils ne peuvent donc connaître les choses matérielles.

3. Les choses matérielles ne sont pas intelligibles en acte. Elles ne peuvent être connues qu'autant que les sens et l'imagination les perçoivent. Puisque les anges ne sont pas doués de ces facultés, ils ne connaissent donc pas les choses matérielles.

Mais c'est le *contraire*. Car tout ce que peut un être d'un ordre inférieur celui qui est d'un ordre supérieur le peut aussi. Or, l'entendement humain, qui dans l'ordre de la nature est inférieur à l'entendement de l'ange, peut connaître les choses matérielles. Donc à plus forte raison l'entendement de l'ange peut-il les connaître aussi.

CONCLUSION. — Les anges étant supérieurs aux êtres matériels et corporels, ils les connaissent tous par les espèces intelligibles qui existent en eux.

Il faut répondre que tel est l'ordre de l'univers, que les êtres supérieurs sont plus parfaits que les êtres inférieurs, et que ce qui est renfermé d'une manière défectueuse, partielle et multiple dans les êtres inférieurs, est contenu éminemment, d'une façon complète et simple, dans les êtres supérieurs. Ainsi en Dieu, comme au sommet suprême de tous les êtres, toutes choses préexistent suréminemmment et d'une manière conforme à la simplicité de son être, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 1). Les anges étant parmi les créatures celles qui se rapprochent le plus de Dieu et celles qui lui ressemblent davantage, ils participent plus largement que les autres êtres à sa bonté et sont par conséquent plus parfaits, comme le dit le même Père (*De cœl. hier.* cap. 4). Par conséquent toutes les choses matérielles préexistent dans les anges d'une manière plus simple et plus spirituelle qu'elles n'existent en elles-mêmes, mais aussi d'une façon plus multiple et plus imparfaite qu'elles ne préexistent en Dieu. Or, tout ce qui est dans une chose y est selon la manière d'être du sujet (1). Les anges étant spirituels par leur nature, il s'ensuit que comme Dieu connaît les choses matérielles par son essence, de même les anges les connaissent parce qu'elles existent en eux au moyen de leurs espèces intelligibles.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet compris est une perfection pour le sujet qui le comprend en raison de l'espèce intelligible qui est dans son entendement. Ainsi les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence de l'ange en sont des perfections et des actes.

Il faut répondre au *second*, que les sens ne perçoivent pas l'essence des choses, mais seulement les accidents extérieurs. Il en est de même de l'imagination ; elle ne saisit que les images des corps. L'intelligence seule perçoit l'essence des êtres. De là il est dit (*De anim.* lib. III, text. 26) que l'objet de l'intelligence est ce qui est, et que l'intelligence ne se trompe pas plus sur l'essence que les sens sur les choses sensibles qui sont leur objet propre (2). Ainsi les essences des choses matérielles sont dans l'entendement de l'homme ou de l'ange, comme l'objet compris est dans le sujet qui le comprend et non suivant leur être réel. Il y a cependant des choses qui sont dans l'âme ou dans l'entendement suivant ces deux manières d'être. L'intelligence les perçoit l'une et l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que si dans l'ange la connaissance venait des

(1) Ou selon l'axiome de l'école : *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* : ce qui est applicable aux substances corporelles comme aux substances spirituelles.

(2) L'intelligence est infaillible, d'après Aristote, tant qu'elle reste dans sa sphère et qu'elle ne s'applique qu'aux essences ou aux choses indivisibles. L'erreur ne vient jamais que des combinaisons de la pensée (Voy. *De l'âme*, liv. III, ch. 6 ; *Hermen.* ch. 10, et les *Catégories*, ch. 2, § 1, et chap. 5, § 5

choses matérielles elles-mêmes, il faudrait qu'il les rendît intelligibles par le moyen de l'abstraction. Mais il n'emprunte pas aux choses matérielles la connaissance qu'il en a, il les connaît par leurs espèces intelligibles qui lui sont naturelles, comme notre entendement les connaît par les espèces qu'il rend intelligibles en les abstrayant.

ARTICLE II. — L'ANGE CONNAIT-IL CHAQUE CHOSE EN PARTICULIER (1)?

1. Il semble que l'ange ne connaisse pas chaque chose en particulier. Car Aristote dit (*in Post.* lib. II, cap. 22) que les sens perçoivent les objets en particulier, mais que la raison ou l'intelligence perçoit ce qui est général. Or, dans les anges il n'y a pas d'autre faculté cognitive que l'entendement, comme nous l'avons prouvé (quest. LIV, art. 5). Donc ils ne connaissent pas chaque chose en particulier.

2. Toute connaissance provient de ce que le sujet qui connaît s'assimile l'objet connu. Or, il ne semble pas que l'ange puisse s'assimiler un objet particulier comme tel, puisque l'ange est spirituel, ainsi que nous l'avons dit (quest. L, art. 2), et que la matière est le principe de l'individualité. Donc l'ange ne peut connaître chaque chose en particulier.

3. Si l'ange connaît chaque chose en particulier, c'est par des espèces particulières ou par des espèces universelles. Il ne les connaît pas par des espèces particulières, parce qu'il faudrait alors qu'il en eût à l'infini. Il ne les connaît pas non plus par des espèces universelles, parce que l'universel n'est pas un principe capable de faire connaître une chose en particulier, du moins comme chose individuelle parce que le particulier n'est connu par le général qu'en puissance. Donc l'ange ne connaît pas chaque chose en particulier.

Mais c'est le *contraire*. Car on ne peut garder ce qu'on ne connaît pas. Or, les anges sont les gardiens de chaque homme en particulier, d'après ces paroles du Psaume (XC, 11) : *Le Seigneur a chargé ses anges de vous garder dans toutes vos voies.*

CONCLUSION. — Les anges connaissent toutes les choses particulières, non dans leurs causes universelles, mais telles qu'elles sont en elles-mêmes au moyen des espèces que Dieu leur a communiquées.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont refusé totalement aux anges la connaissance de chaque chose en particulier (2). Mais d'abord cette opinion est contraire à la foi catholique qui suppose que les êtres inférieurs sont gouvernés par les anges, d'après ces paroles de saint Paul : *Tous les esprits sont chargés de l'administration providentielle des choses d'ici-bas* (*Heb.* I, 14). Or, s'ils ne connaissaient pas chaque chose en particulier, ils ne pourraient être une providence pour tout ce qui se fait en ce monde, puisque tous les actes proviennent des individus. L'Ecclésiaste condamne aussi cette opinion quand il dit (*Eccl.* V, 5) : *Ne dites pas devant l'ange que Dieu vous a donné pour veiller sur vous : il n'y a pas de Providence.* Elle est aussi opposée aux enseignements de la philosophie (3) qui considère les anges comme les moteurs des cieux et qui les leur fait mouvoir par l'intelligence et la volonté. — D'autres ont dit (4) que l'ange connaît

(1) Dans une foule d'endroits, l'Ecriture nous montre les anges s'entretenant avec les hommes, les fortifiant, les protégeant et leur rendant toutes sortes de services ; ce qui suppose qu'ils ont une connaissance toute particulière des individus. Cet article, comme le dit saint Thomas lui-même, est donc de foi catholique (Vid. *Gen.* XVI, XXI, XXII, XXIV ; *Ex.* XIV, XXIII, XXXII ; II. *Reg.* XXIV ; III. *Reg.* XIX ; IV. *Reg.* XIX. Voy. le *Livre de Tobie* tout entier ; Matth. I, XI, XXVIII ; Luc. I, II, VII, XXII ; *Apoc.* I, VII, IX, X, XVIII).

(2) Cette opinion était soutenue par Averroës (*Met.* lib. XII, text. 51).

(3) Il s'agit ici de la philosophie péripatéticienne (*Met.* lib. XII), mais Platon était sur ce point du même avis qu'Aristote.

(4) Ce sentiment avait été avancé par Avicenne dans son traité *De fluxu rerum*, cap. 3.

chaque chose individuellement, mais dans les causes universelles auxquelles se ramènent tous les effets particuliers; comme l'astronome juge de l'arrivée d'une éclipse d'après la disposition des mouvements célestes. Mais ce système n'échappe pas à toutes les difficultés. Car connaître ainsi un objet en particulier dans des causes universelles ce n'est pas le connaître en tant qu'individuel, c'est-à-dire tel qu'il est dans le temps et dans l'espace (1). En effet, l'astronome qui sait qu'une éclipse aura lieu en calculant le mouvement des corps célestes, ne connaît cette éclipse qu'en général; il ne peut la connaître en particulier dans le temps et l'espace qu'autant qu'elle frappe ses sens. Or, l'administration des choses de ce monde, la providence et le mouvement des êtres se rapportent aux individus tels qu'ils sont *hic et nunc*. — Il faut donc dire : que l'homme a différentes facultés pour connaître les choses de divers genres, l'intelligence, par exemple, pour connaître les choses universelles et immatérielles, les sens pour percevoir les objets individuels et corporels; mais l'ange connaît ces deux sortes de choses par la seule puissance de son entendement. Car tel est l'ordre général, que plus un être est élevé et plus sa puissance a d'unité et d'extension. Ainsi dans l'homme le sens commun qui est supérieur au sens propre (2), quoiqu'il ne soit qu'une puissance unique, connaît néanmoins tout ce que les cinq sens extérieurs connaissent, et de plus certaines choses qu'aucun des sens extérieurs ne connaît, telles que la différence qu'il y a entre la blancheur et la douceur. On peut faire l'application de ce principe à tous les autres êtres. Par conséquent l'ange étant placé au-dessus de l'homme dans l'ordre de la nature, on ne peut pas dire que l'homme connaît par une de ses facultés quelconque quelque chose que l'ange ne connaisse pas par son entendement qui est sa seule puissance cognitive. De là Aristote conclut qu'il répugne que Dieu ignore la discorde, que nous connaissons (3), comme on le voit (*De an.* lib. I, text. 80; *Met.* lib. III, text. 15). — Quant à la manière dont l'esprit de l'ange connaît chaque chose en particulier on peut observer que comme les choses sont sorties de Dieu pour qu'elles subsistent dans leur propre nature, de même elles en sont sorties pour qu'elles existent dans l'esprit des anges. Or, il est évident que Dieu a créé non-seulement ce qu'il y a d'universel dans les êtres, mais encore ce qui constitue en chacun le principe de son individualité. Car il est la cause de toute la substance de l'être, de sa matière aussi bien que de sa forme. Et il connaît les choses suivant qu'il les produit, puisque sa science est leur cause, comme nous l'avons démontré (quest. XIV, art. 8). Ainsi donc comme Dieu est, par son essence qui est la cause de toutes choses, l'image de tous les êtres et qu'il les connaît tous par elle, non-seulement quant à leurs principes généraux, mais encore quant à leur nature particulière, de même les anges au moyen des espèces que Dieu a imprimées en eux connaissent les choses non-seulement dans leur généralité, mais encore dans ce qu'elles ont de particulier et d'individuel. Car ces espèces sont les représentations multipliées de la simple et unique essence de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote ne parle en cet endroit que de notre entendement qui ne comprend les choses qu'en les abstrayant; et c'est par l'abstraction qu'il dégage de toute matérialité ce qu'il perçoit et

(1) *Hic et nunc*; nous n'avons pu traduire ces mots que par une périphrase.

(2) Le sens commun est le sens interne qui concentre en lui toutes les impressions qui nous viennent par les cinq sens extérieurs, que saint Thomas appelle les sens propres. C'est la théorie d'Aristote sur la sensibilité, que nous retrouverons dans le *Traité de l'âme* (quest. LXXVIII, art. 4).

(3) Sous prétexte que le semblable n'est connu que par le semblable, Empédocle faisait de Dieu l'être le plus ignorant, et c'est contre cette absurdité qu'Aristote s'élève.

qu'il le rend universel. Cette manière de comprendre n'est pas celle de l'ange, comme nous l'avons dit (quest. XLV, art. 3). On ne peut donc pas lui appliquer le même raisonnement.

Il faut répondre au *second*, que les anges ne s'assimilent pas aux choses matérielles, comme un être s'assimilerait avec une chose qui serait du même genre ou de la même espèce que lui ou qui s'accorderait avec lui accidentellement. Ils ont avec elles la ressemblance qu'il y a entre l'être supérieur et l'être inférieur, comme le soleil et le feu. C'est de cette manière que Dieu ressemble à tous les êtres, et quant à la matière et quant à la forme. Car tout ce qu'on découvre dans les êtres préexiste en lui, comme dans sa cause. Pour le même motif les espèces intelligibles des anges, qui découlent en quelque sorte de l'essence divine dont elles sont les images, représentent les choses non-seulement quant à la forme, mais encore quant à la matière.

Il faut répondre au *troisième*, que les anges connaissent chaque chose en particulier par les formes universelles qui sont les images des choses et quant à leurs principes universels et quant aux principes de leur individualité. Nous avons d'ailleurs dit comment, par une seule et même espèce, on peut connaître une foule de choses (quest. XLV, art. 3).

ARTICLE III. — LES ANGES CONNAISSENT-ILS LES CHOSES FUTURES (1)?

1. Il semble que les anges connaissent les choses futures. Car les anges ont plus de connaissance que les hommes. Or, il y a des hommes qui connaissent beaucoup de choses à venir. Donc à plus forte raison les anges les connaissent-ils.

2. Le présent et l'avenir sont des différences de temps. Or, l'esprit de l'ange est au-dessus du temps; car l'intelligence va de pair avec l'éternité, ou, comme le dit le livre *des Causes* (prop. 2), avec l'éviternité. Donc, par rapport à l'intelligence de l'ange, il n'y a pas de différence entre le passé et le futur. L'ange les connaît donc l'un et l'autre indifféremment.

3. L'ange ne connaît pas par les espèces qu'il reçoit des choses, mais par les espèces universelles qui lui sont innées. Or, les espèces universelles se rapportent également au passé et à l'avenir. Donc il semble que les anges connaissent indifféremment le passé, le présent et l'avenir.

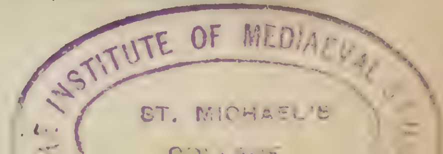
4. L'éloignement est par rapport au temps ce qu'il est par rapport au lieu. Or, les anges connaissent les êtres qui sont éloignés les uns des autres par rapport au lieu. Donc ils connaissent aussi les choses qui sont éloignées du temps présent et qui n'existent que dans l'avenir.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est le signe propre de la Divinité ne convient pas aux anges. Or, la connaissance de l'avenir est le signe propre de la Divinité, d'après ces paroles d'Isaïe (Is. XLI, 23) : *Annoncez ce qui doit arriver dans l'avenir, et nous saurons que vous êtes des dieux*. Donc les anges ne connaissent pas l'avenir.

CONCLUSION. — Les anges connaissent avec certitude les choses futures quand ce sont des effets qui résultent nécessairement de leurs causes, ils connaissent d'une manière conjecturale les choses futures quand ce sont des effets qui arrivent le plus souvent, ils ne connaissent point du tout les choses futures qui sont fortuites et qui n'arrivent que rarement; il n'y a que Dieu qui connaisse les choses futures en elles-mêmes.

Il faut répondre qu'on peut connaître l'avenir de deux manières. 1° En

(1) Cet article est une réfutation des erreurs des Chaldéens et des augures, qui prétendaient annoncer l'avenir; des oracles qui ont abusé les hommes dans les temps anciens; du philosophe Algazel qui prétendait que les choses futures ne dépendaient que de la disposition des corps célestes. Car si les anges ne connaissent pas l'avenir, comment les hommes pourraient-ils le connaître?



connaissant les effets dans leurs causes, et quand ce sont des effets futurs qui proviennent de causes nécessaires, on peut les connaître d'une science certaine. Ainsi on peut savoir certainement que le soleil se lèvera demain. Les effets qui résultent ordinairement ou le plus souvent de leurs causes ne sont pas connus certainement à l'avance; on ne les connaît que par conjecture. C'est ainsi que le médecin sait à l'avance que le malade recouvrera la santé. Les anges connaissent mieux que nous ces choses futures parce qu'ils ont une connaissance plus parfaite et plus universelle de leurs causes. Ainsi un médecin connaît mieux à l'avance l'état futur de son malade, s'il a plus de pénétration dans l'esprit. Mais quant aux effets qui sont rarement produits par leurs causes, on les ignore absolument; telles sont les choses fortuites. — 2° On peut connaître les événements futurs en eux-mêmes. Mais il n'y a que Dieu (1) qui soit capable de connaître ainsi non-seulement les effets qui proviennent d'une cause nécessaire ou qui sont ordinairement produits, mais encore ceux qui sont purement fortuits. Car il voit tout dans son éternité, qui par sa simplicité est présente à tous les temps et les renferme tous. C'est ce qui fait que d'un regard unique il embrasse toutes les choses qui se font dans le temps comme si elles étaient présentes et qu'il les voit toutes telles qu'elles sont en elles-mêmes, comme nous l'avons dit en parlant de la science de Dieu (quest. XIV, art. 7 et 9). Or, l'entendement de l'ange comme celui de toute créature étant incapable d'embrasser l'éternité divine, il n'y a pas d'intelligence créée qui puisse ainsi connaître l'avenir en lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que les hommes ne connaissent les événements futurs que dans leurs causes ou d'après une révélation divine. Mais les anges les connaissent sous ce double rapport d'une manière beaucoup plus parfaite qu'eux.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'intelligence de l'ange soit au-dessus du temps qui sert de mesure au mouvement des corps, cependant il y a en elle un temps qui est déterminé par la succession de ses conceptions intellectuelles. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VII) que Dieu meut la créature spirituelle dans le temps. Et par là même qu'il y a succession dans l'entendement de l'ange, toutes les choses qui se font dans le temps ne peuvent lui être présentes.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les espèces qui sont dans l'intelligence de l'ange représentent également par elles-mêmes le présent, le passé et l'avenir, néanmoins les choses passées, présentes et futures ne se rapportent pas à ces espèces de la même manière. Car les êtres qui existent actuellement ont la nature qui les assimile aux espèces que l'intelligence des anges possède, et les anges peuvent les connaître au moyen de ces espèces. Mais les êtres à venir n'ont pas encore la nature qui doit les assimiler aux espèces qui sont dans les anges, et c'est pourquoi ceux-ci ne peuvent les connaître.

Il faut répondre au *quatrième*, que les êtres qui sont éloignés quant au lieu existent actuellement et participent à l'espèce dont l'image réside dans l'esprit de l'ange. Mais il n'en est pas de même des choses futures, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), et c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

(1) L'Ecriture et toute la tradition sont unanimes à proclamer que la connaissance de l'avenir est le propre de Dieu. Y a-t-il rien de plus formel que ces paroles du prophète : *Ego sum Deus et non est ultrà Deus, nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum et ab initio quæ necdùm facta sunt, dicens : Consilium meum stabit* (Is. XLVI).

ARTICLE IV. — LES ANGES CONNAISSENT-ILS LES PENSÉES DU CŒUR HUMAIN (1)?

1. Il semble que les anges connaissent les pensées qui sont au fond de nos cœurs. Car à l'occasion de ces paroles de Job : *Non æquabitur ei aurum vel vitrum* (Job, XXVIII, 27), saint Grégoire dit (*Moral.* lib. XVIII, cap. 27), qu'après la résurrection au séjour de la gloire, les bienheureux se connaîtront l'un l'autre intimement comme ils se connaissent eux-mêmes, et qu'en considérant les traits de leur visage ils pénétreront les secrets de leur conscience. Or, les bienheureux seront semblables aux anges, comme il est dit dans saint Matthieu (cap. XXII). Donc un ange peut voir ce qui se passe dans la conscience d'un homme.

2. Ce que les figures sont aux corps les espèces intelligibles le sont à l'entendement. Or, en voyant un corps on voit sa figure. Donc en voyant la substance d'un être spirituel on voit l'espèce intelligible qui est en lui. Et puisqu'un ange en voit un autre et qu'il voit aussi notre âme, il semble qu'il puisse voir les pensées qui sont en nous.

3. Les choses qui sont dans notre intelligence ressemblent plus à l'ange que celles qui sont dans notre imagination, puisque les premières sont comprises en acte et les secondes ne le sont qu'en puissance. Or, les choses qui existent dans notre imagination peuvent être connues de l'ange, comme les objets corporels, puisque l'imagination est une faculté qui tient du corps. Il semble donc que l'ange puisse connaître les pensées de notre esprit.

Mais c'est le *contraire*. Car ce qui est le propre de Dieu ne convient pas aux anges. Or, c'est le propre de Dieu de connaître les pensées du cœur, d'après ces paroles de Jérémie (Jér. XVII, 9) : *Le cœur de l'homme est perverti et impénétrable, qui le connaîtra? Moi! dit le Seigneur, moi qui scrute les cœurs!* Donc les anges ne connaissent pas les secrets des cœurs.

CONCLUSION. — Les anges connaissent les pensées du cœur par leurs effets, mais il n'y a que Dieu qui les connaisse naturellement, telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Il faut répondre qu'on peut connaître de deux manières les pensées du cœur. 1° Dans leurs effets. Il n'y a pas que les anges qui puissent ainsi les connaître, l'homme le peut également, mais il lui faut d'autant plus de pénétration que l'effet est plus caché. Car on connaît la pensée de quelqu'un non-seulement par ses actes extérieurs, mais encore par le changement que son visage subit. Ainsi les médecins peuvent connaître par le pouls certaines affections de l'esprit, et à plus forte raison les anges ou les démons peuvent-ils les connaître de la sorte, puisqu'ils saisissent encore avec plus de pénétration les modifications cachées que les corps subissent. De là saint Augustin dit (*De div. dæmon.* cap. 5) que les démons connaissent avec la plus grande facilité les dispositions des hommes, non-seulement celles qu'ils expriment par la parole, mais encore celles qu'ils conçoivent au fond de leur pensée et qu'ils manifestent extérieurement par quelques signes qu'on remarque sur le corps (2). L'illustre docteur n'a pas rétracté son sentiment, bien qu'il dise au livre de ses Rétractations (lib. II, cap. 30) qu'on ne peut expliquer comment cela se fait. — 2° On peut connaître les pensées

(1) L'Ecriture nous indique dans une foule d'endroits qu'il n'y a que Dieu qui sonde les cœurs : *Homo videt ea quæ patent, Dominus autem intuetur cor* (I. *Reg.* XVI). *Pravum est cor hominis et inscrutabile. Et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans renes et corda* (Hier. XVII). *Qui autem scrutatur corda Deus* (*Rom.* VIII).

(2) Saint Fulgence s'élève contre ce sentiment de saint Augustin (*Ad Monim.* III, cap. 4). Mais il ne peut y avoir ici qu'une logomachie ; car on sait que toutes les pensées ne se manifestent pas ainsi par des signes extérieurs, et pour qu'elles se manifestent tout le monde convient sans peine qu'il faut qu'il y ait un rapport entre le signe et la chose signifiée.

telles qu'elles sont dans l'entendement et les affections telles qu'elles sont dans la volonté. Il n'y a que Dieu qui puisse ainsi les connaître (1). La raison en est que la volonté d'une créature raisonnable n'est soumise qu'à lui et que lui seul peut agir sur elle, lui qui est son objet principal et sa fin dernière, comme nous le démontrerons (quest. LXIII, art. 1, et quest. CV, art. 5). C'est pourquoi les choses qui ne dépendent que de la volonté ou qui n'existent qu'en elle, ne sont connues que de Dieu. Or, il est évident que c'est le fait seul de la volonté qu'une personne pense actuellement à une chose, parce que quand quelqu'un a en lui la science habituelle ou des espèces intelligibles, il est libre de s'en servir comme il veut. C'est ce qui fait dire à saint Paul (I. *Cor.* II, 11) que *personne ne sait ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la pensée d'un homme n'est pas connue par un autre homme pour deux motifs : à cause de la grossièreté du corps, et de la volonté qui tient à cacher ses secrets. Le premier de ces deux obstacles sera détruit au jour de la résurrection, et il n'existe pas pour les anges. Le second subsistera encore après la résurrection, et il existe maintenant dans les anges. Cependant la clarté du corps représentera dans les bienheureux le degré de grâce et de gloire auquel leurs âmes seront élevées, et de cette manière l'un pourra voir l'âme de l'autre.

Il faut répondre au *second*, que quoiqu'un ange voie les espèces intelligibles de l'autre par là même que le mode de ces espèces est plus ou moins universel, en raison de la noblesse plus ou moins grande de leurs substances, il ne résulte pas de là qu'un ange sache de quelle manière un autre ange fait usage actuellement de ces espèces ou à laquelle sa pensée est actuellement appliquée.

Il faut répondre au *troisième*, que l'appétit brutal n'est pas maître de ses actions, mais qu'il suit l'impression d'une cause étrangère soit spirituelle, soit matérielle. Comme les anges connaissent les choses corporelles et leurs dispositions, ils peuvent par elles connaître ce qui est dans l'appétit et dans l'imagination des animaux et même des hommes ; car il arrive quelquefois que l'appétit sensitif agit en nous d'après l'impression qu'il a reçue d'un objet corporel, comme cela se fait toujours dans les animaux. Il n'est cependant pas nécessaire pour cela que les anges connaissent les mouvements de l'appétit sensitif et les perceptions de l'imagination, quand ils ont pour cause la volonté et la raison, parce qu'alors la partie inférieure de l'âme participe en quelque sorte à la raison ; elle est à la raison ce que celui qui obéit est à celui qui commande, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. ult.). Il ne résulte donc pas de ce que l'ange connaît ce qui est dans l'appétit sensitif de l'homme ou dans son imagination, qu'il connaisse ce qui est dans la pensée ou dans la volonté humaine, parce que l'intelligence et la volonté ne sont pas soumises à l'appétit sensitif et à l'imagination, et que la raison peut au contraire s'en servir de différentes manières.

ARTICLE V. — LES ANGES CONNAISSENT-ILS LES MYSTÈRES DE LA GRACE (2)?

1. Il semble que les anges connaissent les mystères de la grâce. Car, entre tous les mystères, le plus éminent est le mystère de l'Incarnation.

(1) Tous les Pères sont unanimes à ce sujet (Vid. Clem. Alex. *Strom.* V, p. 434. Fulgencius, lib. II *ad Thrasim.* cap. XVI. Cyprianus, *De orat. Dom.* Chrysostom. *Hom.* XXIV in Joan. Anastas. lib. IX, *in Hexameron.* Ambros. in cap. 5 Luc. Augustin. *in Serm.*).

(2) Cet article est une réfutation d'Algazel, d'Averroës et du rabbin Moïse, qui ont prétendu que la prophétie, ou la connaissance des choses futures, était un don naturel.

Or, les anges l'ont connu dès le commencement. En effet, saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. v, cap. 19) que ce mystère a été caché en Dieu pendant tous les siècles, mais de manière cependant qu'il fût connu des principautés et des puissances célestes. Et saint Paul dit que *ce grand sacrement d'amour a été découvert aux anges* (I. *Tim.* III, 16). Donc les anges connaissent les mystères de la grâce.

2. La raison de tous les mystères de la grâce est renfermée dans la divine sagesse. Or, les anges voient la sagesse de Dieu qui est son essence. Donc ils connaissent les mystères de la grâce.

3. Les prophètes sont instruits par les anges, d'après saint Denis (*De cœlest. hier.* cap. 4). Or, les prophètes ont connu les mystères de la grâce. Car il est dit dans Amos (Am. III, 7) : *Le Seigneur Dieu ne fera rien sans avoir révélé auparavant son secret aux prophètes ses serviteurs.* Donc les anges connaissent les mystères de la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Car personne n'apprend ce qu'il connaît. Or, les anges supérieurs cherchent à connaître les mystères divins de la grâce et les apprennent. En effet, saint Denis dit (*De cœlest. hier.* cap. 7) que l'Ecriture sainte nous montre quelques-unes de ces créatures célestes interrogeant Jésus-Christ et apprenant de lui ce qu'il a fait pour nous, et Jésus le leur enseignant sans aucun intermédiaire, comme on le voit dans Isaïe (Is. LXIII, 1) où les anges demandent : *Quel est celui qui vient d'Edom?* et Jésus répond : *C'est moi qui annonce la justice.* Donc les anges ne connaissent pas les mystères de la grâce.

CONCLUSION. — Puisque les mystères de la grâce ne dépendent que de la seule volonté de Dieu, ils ne peuvent être connus naturellement par les anges, ils ne les connaissent que dans le Verbe de Dieu d'une connaissance surnaturelle qui les rend heureux.

Il faut répondre que dans les anges il y a deux sortes de connaissance. 1° Une connaissance naturelle qui leur fait connaître les choses et par leur essence, et par des espèces qui leur sont innées. Les anges ne peuvent connaître les mystères de la grâce de cette manière. Car ces mystères dépendent exclusivement de la volonté de Dieu (1). Or, si un ange ne peut connaître les pensées libres et volontaires d'un autre ange, il peut encore moins connaître les choses qui ne dépendent que de la volonté de Dieu. C'est le raisonnement que fait l'Apôtre (I. *Cor.* II, 11). *Les choses qui sont dans l'homme,* dit-il, *personne ne les connaît, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui; de même, les choses qui sont de Dieu nul ne les connaît que l'esprit de Dieu lui-même.* — 2° Il y a dans les anges une autre connaissance qui les rend heureux; c'est par elle qu'ils voient le Verbe et les choses qui sont en lui. Cette vision leur fait connaître les mystères de la grâce, mais elle ne les fait pas connaître tous et à tous les anges dans la même mesure. Dieu la limite selon le dessein qu'il a de se révéler, d'après ces paroles de saint Paul : *Dieu nous a révélé sa sagesse éternelle par son Esprit* (I. *Cor.* II, 10). Toutefois Dieu se révèle de telle sorte que les anges supérieurs qui pénètrent avec plus de profondeur dans sa divine sagesse, connaissent par leur vision un plus grand nombre de mystères, et de plus élevés pour les manifester ensuite aux anges inférieurs en les éclairant. Dès le commencement de la création ils ont connu quelques-uns de ces mystères, puis ils en ont connu d'autres qu'ils ont appris de Dieu à mesure que l'exécution de leur mission a rendu ces communications nécessaires.

(1) Les mystères étant surnaturels aucune créature ne peut les connaître par ses facultés naturelles.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut parler du mystère de l'Incarnation de deux manières. 1° D'une manière générale. Il a été ainsi révélé à tous les anges dès le commencement de leur béatitude (1). La raison en est que ce mystère est le principe général auquel se rapportent toutes les charges qu'ils remplissent. Car, comme le dit saint Paul (*Heb.* I, 14) : *Tous les anges ne sont-ils pas les serviteurs du Christ, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut*, qui s'opère par le mystère de l'Incarnation. Il a donc fallu que dès le commencement tous les anges fussent instruits d'une manière générale de ce mystère. — 2° On peut parler du mystère de l'Incarnation relativement aux conditions spéciales dans lesquelles il s'est opéré. Tous les anges ne l'ont pas ainsi connu dès le commencement. Il y a même certaines particularités que les anges supérieurs n'ont apprises que par la suite des temps (2), d'après ce que dit saint Denis dans le passage que nous avons cité.

Il faut répondre au *second*, que quoique les anges bienheureux contemplent la sagesse divine, ils ne la comprennent cependant pas. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'ils connaissent tous les secrets qu'elle renferme.

Il faut répondre au *troisième*, que tout ce que les prophètes ont su du mystère de la grâce, par la révélation divine, a été révélé d'une manière beaucoup plus excellente aux anges. Ainsi, quoique Dieu ait révélé en général aux prophètes ce qu'il se proposait de faire pour le salut du genre humain, il a fait connaître aux anges certaines particularités que les prophètes ne savaient pas, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* III, 4) : *Vous pourrez connaître, par la lecture que vous ferez de ce que je vous ai écrit, quelle est l'intelligence que j'ai du mystère du Christ, qui n'a point été découvert aux enfants des hommes dans les autres temps, comme il a été révélé miraculeusement par le Saint-Esprit à ses saints apôtres.* Parmi les prophètes eux-mêmes, les derniers ont su ce que ne savaient pas les premiers, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXVIII, 100) : *Ma science a dépassé celle des anciens.* Et saint Grégoire observe (*Hom.* XVI, *in Ez.*) que la connaissance du mystère de Dieu est toujours allée en croissant à travers les siècles (3).

QUESTION LVIII.

DU MODE DE CONNAISSANCE DES ANGES.

Après avoir traité de l'objet de la connaissance des anges, nous avons maintenant à nous occuper du mode. — A cet égard sept questions se présentent : 1° L'entendement de l'ange est-il tantôt en puissance et tantot en acte ? — 2° L'ange peut-il comprendre plusieurs choses à la fois ? — 3° Sa connaissance est-elle discursive ? — 4° L'ange comprend-il en composant et en divisant, c'est-à-dire par des propositions? — 5° Le faux a-t-il accès dans son entendement ? — 6° L'ange peut-il avoir une connaissance matutinale et une connaissance vespertinale ? — 7° Cette connaissance matutinale et vespertinale est-elle une seule et même connaissance, ou si elles sont diverses ?

(1) Ce sentiment est le plus commun parmi les Pères.

(2) De qui ont-ils appris ces particularités? Les ont-ils apprises des apôtres, ou Dieu les leur a-t-il manifestées au moyen des merveilles que les apôtres ont opérées ? Saint Thomas se prononce pour ce dernier sentiment dans son commentaire (*in Ep. ad Ephes.* cap. 3, lect. 3). *Nec angeli*, dit-il, *hoc didicerunt ab eis* (apostolis), *sed in eis*.

(3) Comme on le voit, d'après saint Thomas et tous les Pères, la loi du progrès a existé même pour les anges.

ARTICLE I. — L'ENTENDEMENT DE L'ANGE EST-IL TANTOT EN PUISSANCE ET TANTOT EN ACTE (1)?

1. Il semble que l'entendement de l'ange soit quelquefois en puissance. Car le mouvement est l'acte d'un être qui existe en puissance, d'après Aristote (*Phys.* lib. III, text. 6). Or, les intelligences des anges se meuvent en comprenant, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc les intelligences des anges sont quelquefois en puissance.

2. Le désir a pour objet une chose que l'on n'a pas, mais qu'on peut avoir. Quiconque désire comprendre une chose est donc en puissance par rapport à elle. Or, il est dit (I. *Petr.* I, 12) que les anges désirent pénétrer dans les secrets de Dieu. Donc l'intelligence de l'ange existe quelquefois en puissance.

3. On lit dans le livre *des Causes* (prop. 8) que l'intelligence comprend selon le mode de sa substance. Or, la substance de l'ange a quelque chose de potentiel. Donc l'intelligence de l'ange est quelquefois en puissance.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8) que les anges, depuis qu'ils sont créés, jouissent dans l'éternité du Verbe d'une contemplation sainte et ineffable. Or, l'entendement qui contemple n'est pas en puissance, mais en acte. Donc l'entendement de l'ange n'est pas en puissance.

CONCLUSION. — L'intelligence de l'ange n'est pas toujours en acte par rapport aux choses qu'il connaît naturellement, mais il est toujours en acte par rapport à celles qu'il connaît dans le Verbe divin.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 8, et *Phys.* lib. VIII, text. 32), l'intelligence est en puissance de deux manières : 1° avant d'avoir appris ou trouvé, c'est-à-dire avant d'avoir la science; 2° quand elle a la science, mais qu'elle ne réfléchit pas à ce qu'elle sait (2). L'ange n'est jamais en puissance dans le premier sens relativement aux choses qu'il peut connaître naturellement. Car, comme les corps supérieurs ou les corps célestes ne sont pas en puissance par rapport à l'être qu'ils doivent avoir, mais qu'ils le possèdent actuellement et d'une manière complète, de même les intelligences célestes ou les anges n'ont pas de puissance intelligible qui ne soit totalement complétée par les espèces intelligibles qui leur sont naturelles. Mais à l'égard des choses que Dieu leur révèle rien n'empêche que leur entendement ne soit en puissance. Ils ressemblent alors aux corps célestes qui sont aussi quelquefois en puissance par rapport à la lumière qu'ils reçoivent du soleil. — Dans le second sens l'entendement de l'ange peut être en puissance à l'égard des choses qu'il connaît naturellement, parce que son esprit n'a pas toujours actuellement présentes les choses qu'il sait par nature. Mais relativement à la connaissance qu'il a du Verbe (3) et des choses qu'il voit dans le Verbe, il ne peut jamais être en puissance, parce qu'il contemple toujours le Verbe et ce qui est en lui. Car c'est cette vision qui fait le bonheur des anges, et le bonheur ne consiste pas dans l'habitude, mais dans l'acte, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 8).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement n'est pas pris

(1) Cet article a pour objet d'établir la différence qu'il y a entre notre connaissance, sous le rapport du mode, et la connaissance de l'ange.

(2) Ou, selon l'expression de l'école, l'intelligence est en puissance à l'acte premier et à l'acte second.

(3) Remarquez que saint Thomas distingue dans l'ange trois sortes de connaissances, celles qui lui sont naturelles, celles qu'il obtient par la révélation, et celles qu'il voit dans le Verbe. Sa solution repose sur cette triple distinction.

en cet endroit pour l'acte d'un être imparfait qui existe en puissance, mais pour l'acte d'un être parfait qui existe en acte. C'est dans ce sens qu'Aristote donne le nom de mouvement à la connaissance et à la sensation (*De anim.* lib. III, text. 28).

Il faut répondre au *second*, que ce désir n'exclut pas dans les anges la possession de la chose désirée, mais seulement le dégoût qu'elle pourrait inspirer. Ou bien on peut dire qu'ils désirent la vision de Dieu par rapport aux révélations nouvelles qu'ils en reçoivent en raison des affaires dont ils sont chargés.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la substance de l'ange il n'y a pas de puissance qui soit dénuée de l'acte. De même l'intelligence de l'ange n'est jamais tellement en puissance qu'elle ne soit point du tout en acte (1).

ARTICLE II. — L'ANGE PEUT-IL CONNAITRE PLUSIEURS CHOSES A LA FOIS (2)?

1. Il semble que l'ange ne puisse comprendre plusieurs choses à la fois. Car Aristote dit (*Top.* lib. II, cap. 4, loc. 33) que l'on peut savoir beaucoup de choses, mais qu'on n'en comprend qu'une seule (3).

2. On ne comprend une chose qu'autant que l'intelligence reçoit sa forme par une espèce intelligible comme le corps reçoit sa forme au moyen d'une figure. Or, un même corps ne peut revêtir en même temps plusieurs figures diverses. Donc la même intelligence ne peut comprendre à la fois des objets intelligibles qui sont différents.

3. La connaissance est un mouvement. Il n'y a pas de mouvement qui ait des termes divers. Donc la connaissance ne peut embrasser en même temps plusieurs choses.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 32) : L'intelligence de l'ange comprend facilement et simultanément tout ce qu'il veut.

CONCLUSION. — Les anges connaissent en même temps tout ce qu'ils voient dans le Verbe et tout ce que la même espèce intelligible leur fait connaître, mais ils ne peuvent connaître simultanément ce qu'ils ne connaissent que par des espèces diverses qui leur sont innées.

Il faut répondre que comme l'unité de mouvement implique l'unité de but, de même l'unité d'opération implique l'unité d'objet. Or, il est des choses que l'on peut regarder tout à la fois comme multiples et comme unes. Telles sont, par exemple, les parties d'un corps qui a de l'étendue. Si on les considère chacune en elles-mêmes, elles sont multiples, et elles ne peuvent être perçues simultanément et d'un seul acte par les sens et par l'intelligence. Si au contraire on les considère comme ne formant qu'un seul tout, les sens et l'intelligence pourront les connaître simultanément et par un seul acte en saisissant dans son ensemble le tout qu'elles forment, comme le dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 23). Ainsi, notre entendement embrasse tout à la fois le sujet et le prédicat comme étant les parties d'une seule et même proposition; il embrasse également les deux objets que l'on compare parce qu'ils ne forment qu'une comparaison unique. D'où il résulte évidemment qu'on ne peut comprendre à la fois plusieurs choses en tant qu'elles sont distinctes, mais qu'on les comprend bien de cette manière quand elles rentrent dans un seul et même objet intelligible. Car chaque

(1) L'ange est donc toujours en acte sous certain rapport quoique ce ne soit pas un acte pur, comme Dieu.

(2) Cet article est purement philosophique, mais il est utile pour faire comprendre en quoi consiste la généralisation des idées et faire ressortir la nature de l'entendement pur.

(3) Ou plus littéralement : on peut savoir plusieurs choses, on ne peut en penser plusieurs (*Id.* *Top.* lib. II, cap. 10. *Id.* cap. 12).

chose est intelligible en acte suivant que sa ressemblance est dans l'entendement. Par conséquent, toutes les choses qu'on peut connaître par une seule espèce intelligible, on les connaît comme si elles ne formaient qu'un seul objet, et c'est ainsi qu'on connaît plusieurs choses en même temps. Mais celles qu'on connaît par des espèces intelligibles différentes on les connaît comme formant autant d'objets divers, et on ne les saisit pas simultanément. Les anges connaissent donc simultanément toutes les choses qu'ils voient dans le Verbe, puisqu'ils les voient par une seule espèce intelligible qui est l'essence divine. Ainsi dans la patrie, au séjour de la gloire, nos pensées ne seront plus légères, allant d'une chose à une autre, revenant sur les objets qu'elles ont quittés, mais, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. xv, cap. 16), nous embrasserons d'un seul coup d'œil et simultanément toute notre science. Quant à la connaissance que les anges acquièrent au moyen des espèces qui leur sont innées, ils peuvent connaître à la fois toutes les choses que la même espèce représente, mais ils ne peuvent connaître ainsi celles qui sont représentées par des espèces différentes.

Il faut répondre au *premier* argument, que comprendre plusieurs choses en tant qu'elles sont unes, c'est ne comprendre qu'un seul et même objet.

Il faut répondre au *second*, que l'entendement reçoit sa forme de l'espèce qu'il a en lui. C'est pourquoi il peut, par une seule et même espèce intelligible, connaître plusieurs choses à la fois, comme un corps peut, par une seule figure, ressembler en même temps à plusieurs autres corps.

Il faut répondre au *troisième* argument comme au premier.

ARTICLE III. — LA CONNAISSANCE DE L'ANGE EST-ELLE DISCURSIVE (1)?

1. Il semble que l'ange ait une connaissance discursive. Car la connaissance est discursive quand on connaît une chose par une autre. Or, les anges connaissent les créatures par le Verbe. Donc leur connaissance est discursive.

2. Tout ce que peut un être inférieur, un être supérieur le peut aussi. Or, l'entendement humain peut faire un syllogisme et connaître les causes par leurs effets, ce qui constitue la connaissance discursive. Donc à plus forte raison l'ange a-t-il la même puissance, puisqu'il est, dans l'ordre de la nature, supérieur à l'âme humaine.

3. Saint Isidore dit (*De sum. bon.* lib. I, cap. 10) que les démons connaissent beaucoup de choses par l'expérience. Or, la connaissance expérimentale est une connaissance discursive; car l'expérience se forme d'après plusieurs souvenirs, et une idée générale se forme de plusieurs expériences, comme on le voit (*in fin. Post.* lib. II, text. ult., et *Met.* lib. I, cap. 1). Donc la connaissance des anges est discursive.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 7) que les anges n'acquièrent la connaissance qu'ils ont de Dieu ni par des discours diffus, ni par des raisonnements laborieux, et que leurs procédés n'ont rien de commun avec les nôtres.

CONCLUSION. — Tout ce que les anges connaissent, ils le connaissent sans discourir.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, et quæst. LV, art. 1), les anges sont dans le monde spirituel ce que les corps célestes sont dans le monde corporel. C'est même ce qui les fait appeler par saint Denis *des intelligences célestes* (*loc. cit.*). Or, il y a cette différence entre les corps

(1) Cet article a pour but de prouver que la raison est la différence propre de l'homme; l'ange comprend, mais il ne raisonne pas.

célestes et les corps terrestres que ceux-ci n'arrivent à leur perfection que par le changement et le mouvement, tandis que les autres possèdent du moment où ils existent la perfection que leur nature requiert (1). De même les esprits inférieurs, comme l'esprit de l'homme, n'arrivent à connaître parfaitement la vérité qu'autant qu'ils se meuvent et qu'ils discourent, c'est-à-dire qu'autant qu'ils vont du connu à l'inconnu. Car si dès qu'ils connaissent un principe ils connaissaient en même temps toutes les conséquences qu'il renferme, ils n'auraient pas besoin de discourir. Or, c'est précisément ce qui a lieu dans les anges, parce qu'ils voient sur-le-champ toutes les idées particulières renfermées dans les idées générales qu'ils connaissent naturellement. Aussi nous leur donnons le nom de créatures *intellectuelles*, parce que les choses que nous saisissons ainsi naturellement et sur-le-champ, nous disons que nous les *comprenons* (2). C'est encore pour cela que nous donnons le nom d'intelligence à la faculté qui connaît les premiers principes. L'âme humaine, qui n'arrive à la connaissance de la vérité que discursivement, reçoit au contraire le nom de créature *raisonnable*. Et si elle est obligée d'avoir recours au procédé discursif, c'est une conséquence de la faiblesse de la lumière intellectuelle qui l'éclaire. Car si elle avait la plénitude de cette lumière comme l'ange, elle comprendrait à la première vue tout ce que renferment les principes qu'elle connaît, et elle verrait immédiatement tout ce que le syllogisme peut en déduire.

Il faut répondre au *premier* argument, que la méthode discursive implique un certain mouvement. Or, tout mouvement va d'un premier objet à un second. Par conséquent, la connaissance discursive consiste à aller d'un premier objet connu à un second qui ne l'est pas, mais qu'on se propose de connaître. Or, si en regardant un objet on en voit en même temps un autre, comme dans un miroir, par exemple, où l'on voit tout à la fois l'image de la chose et la chose elle-même, la connaissance qu'on a de ces deux objets n'est plus alors une connaissance discursive. Et c'est de cette manière que les anges connaissent les choses dans le Verbe.

Il faut répondre au *second*, que les anges peuvent raisonner comme possédant la science du raisonnement (3), et qu'ils voient les effets dans les causes et les causes dans les effets, mais non de telle sorte qu'ils acquièrent en raisonnant des causes aux effets et des effets aux causes la connaissance d'une vérité qu'ils ignoraient.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit par analogie que les démons et les anges ont de l'expérience, ce qui signifie qu'ils connaissent les choses sensibles qui existent présentement, mais on ne dit pas pour cela que la connaissance qu'ils en ont soit discursive.

ARTICLE IV. — LES ANGES COMPRENNENT-ILS EN COMPOSANT ET EN DIVISANT (4)?

1. Il semble que les anges comprennent en composant et en divisant. Car là où il y a multiplicité de concepts il y a composition, d'après ce que

(1) Cette théorie péripatéticienne n'est sans doute pas démonstrative, mais nous pouvons ici l'accepter à titre de comparaison.

(2) Le raisonnement de saint Thomas roule sur le rapport qu'il y a entre les mots *intellectualis*, *intelligere* qui ont en latin le même radical, ce qui n'a pas lieu en français.

(3) C'est-à-dire qu'ils comprennent le raisonnement comme tout le reste.

(4) Cette question peut se traduire ainsi : les anges ont-ils besoin de former, comme nous le faisons, des propositions pour saisir le rapport des sujets et des attributs? ou bien encore : procèdent-ils par voie d'analyse ou de synthèse? Cet article, comme on le voit, n'est que le développement du précédent. Car si les anges ne raisonnent pas, ils n'ont pas besoin d'avoir recours à des propositions et de faire des analyses ou des synthèses

dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 21). Or, dans l'entendement de l'ange il y a multiplicité de concepts, puisqu'il connaît divers objets par des espèces diverses, et qu'il ne connaît pas toutes choses à la fois. Donc il y a dans l'entendement de l'ange composition et division.

2. Il y a plus de distance de la négation à l'affirmation qu'il n'y en a entre deux natures opposées quelles qu'elles soient, parce que la première distinction est celle qui se fait par l'affirmation et la négation. Or, il y a des natures assez différentes l'une de l'autre pour que l'ange ne les connaisse pas par un seul et même objet, mais par des espèces diverses, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Donc il faut qu'il connaisse par des moyens divers l'affirmation et la négation, et que par conséquent il comprenne en composant et en divisant.

3. Le langage est le signe de l'intelligence. Or, les anges, comme on le voit en plusieurs endroits de l'Ecriture, quand ils parlent aux hommes, emploient des propositions affirmatives et négatives ; ce qui est le signe de la composition et de la division de l'intelligence. Donc il semble que l'ange comprenne en composant et en divisant.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 7) que la puissance intellectuelle des anges éclate dans la simplicité de l'idée par laquelle ils connaissent Dieu. Or, l'intelligence simple est sans composition et sans division, comme le dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 21 et 22). Donc l'ange comprend sans composer et sans diviser.

CONCLUSION. — Les anges ne connaissent pas en divisant et en composant.

Il faut répondre que comme dans l'entendement qui raisonne la conclusion est mise en rapport avec le principe, de même dans l'entendement qui compose et qui divise, le prédicat (1) est mis en rapport avec le sujet. Car si notre esprit voyait immédiatement dès le commencement la vérité d'une conclusion, jamais il n'aurait recours au raisonnement pour s'en convaincre, et ses connaissances ne seraient pas discursives. De même si l'intelligence en saisissant l'essence du sujet connaissait d'un seul coup tous les attributs qui peuvent lui convenir et tous ceux qui lui répugnent, elle n'aurait pas besoin de procéder par composition et par division, il lui suffirait de voir ce qu'est le sujet. Il est donc évident que si, pour comprendre, notre intelligence discourt, compose et divise, cela provient d'une seule et même cause, à savoir, de ce que quand elle saisit un premier principe, elle ne peut voir immédiatement et d'un seul coup tout ce qu'il renferme. Ce qui provient de la faiblesse de nos lumières, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc, puisque dans l'ange il y a une lumière intellectuelle parfaite, puisqu'il est, comme dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), un miroir pur et limpide, il s'ensuit que comme il ne connaît pas discursivement, il ne connaît pas non plus en composant et en divisant. L'ange connaît néanmoins la composition et la division des propositions, comme il connaît l'art du syllogisme. Mais son intelligence comprend le composé d'une manière simple, le mobile d'une manière immuable et le matériel d'une manière spirituelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que la multiplicité des concepts ne fait pas toujours qu'il y ait composition. Il n'y a composition que quand l'on attribue un de ces concepts à une chose ou qu'on le dénie à une autre. Or, l'ange en comprenant l'essence d'une chose, voit en même temps tous les attributs qui peuvent lui convenir et ceux qui lui répugnent (2). Par

(1) Ou l'attribut.

(2) Ainsi son procédé est l'inverse du nôtre. Nous allons des attributs ou des propriétés à l'essence, et l'ange va de l'essence aux attributs ou aux propriétés.

conséquent, en comprenant tout ce qu'est le sujet il comprend par une simple et unique intuition tout ce que nous pouvons savoir en composant et en divisant.

Il faut répondre au *second*, que les essences diverses des choses diffèrent moins entre elles quant à leur raison d'existence, que l'affirmation ne diffère de la négation. Cependant par rapport à la connaissance l'affirmation et la négation diffèrent moins, parce que du moment que l'on connaît la vérité d'une affirmation, on voit par là même la fausseté de la négation opposée (1).

Il faut répondre au *troisième*, que si les anges emploient des propositions affirmatives et négatives, c'est une preuve que les anges connaissent la composition et la division, mais non qu'ils acquièrent leurs connaissances en composant et en divisant, car ils ne les acquièrent qu'en embrassant absolument d'un seul coup d'œil le sujet dans toute son étendue.

ARTICLE V. — L'INTELLIGENCE DE L'ANGE EST-ELLE CAPABLE D'ERRER (2)?

1. Il semble que l'intelligence de l'ange soit capable d'errer. Car le dérèglement est une sorte d'erreur. Or, dans les démons il y a une imagination déréglée, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc il semble que l'intelligence de l'ange soit capable d'errer.

2. L'ignorance est cause des opinions fausses. Or, dans les anges il peut y avoir ignorance, comme le dit saint Denis (*Hier. eccles.* cap. 6). Il semble donc que l'erreur puisse exister dans leur intelligence.

3. Tout ce qui s'écarte de la vérité de la sagesse et tout ce qui a une raison dépravée a par là même un entendement capable d'erreur. Or, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 7), tels sont les démons. Il semble donc que dans l'intelligence des anges l'erreur puisse avoir accès.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De anim.* lib. III, text. 26 et 41) que l'entendement est toujours vrai. Saint Augustin dit aussi (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 32) que l'on ne comprend que le vrai. Or, les anges ne connaissent les choses que par l'intelligence. Donc il ne peut y avoir dans leur connaissance ni déception, ni erreur.

CONCLUSION. — Dans l'intelligence des anges il n'y a pas d'erreur absolue possible; ils ne peuvent se tromper que par accident, puisque tout ce qu'ils perçoivent ils le connaissent à la première vue de l'esprit.

Il faut répondre que la véritable solution de cette question dépend de ce que nous avons dit précédemment. Car nous avons vu (art. préc.) que l'ange connaît sans composer et sans diviser, mais en saisissant l'essence des choses. Or, l'entendement est toujours dans le vrai à l'égard de l'essence des choses, comme les sens à l'égard de leur objet propre, ainsi que le dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 26). Mais nous pouvons nous tromper par accident quand il s'agit de l'essence d'une chose. Ainsi nous pouvons nous laisser induire en erreur par rapport à la composition. C'est ce qui arrive quand nous prenons la définition d'une chose pour une autre, ou bien quand les parties d'une définition sont incohérentes, c'est-à-dire quand nous associons ensemble des termes incompatibles. Par exemple si nous prenions pour la définition d'une chose ces mots : *un quadrupède volant*, ce

(1) Au lieu que deux natures diverses ne peuvent être connues que par deux raisons différentes.

(2) Cet article a pour objet de nous expliquer comment le démon peut être trompé par la sagesse de Dieu, d'après ces paroles de l'Écriture (*Ps.* XIII : *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*; et comme l'Église le chante dans l'hymne du dimanche de la Passion : *Hoc opus nostræ salutis ordo depoposcerat multiformis proditoris ars ut artem falleret.*

serait une fausseté, parce qu'il n'y a pas d'animal qui soit un quadrupède volant. On se trompe ainsi sur les objets complexes dont la définition se tire d'éléments divers et matériels. Mais à l'égard des essences simples, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 22), l'intelligence n'erre pas, parce que, ou elle ne les perçoit pas du tout, et dans ce cas elle n'en a aucune idée, ou elle les connaît telles qu'elles sont. Il ne peut donc y avoir directement ni fausseté, ni erreur, ni déception dans l'intelligence d'un ange; cela ne peut avoir lieu que par accident, mais d'une autre manière qu'en nous. Car c'est en composant et en divisant que nous parvenons quelquefois à la connaissance de l'essence, comme nous trouvons la définition d'une chose en divisant et en démontrant. L'ange ne fait rien de semblable. C'est par la connaissance qu'il a de l'essence d'une chose qu'il en connaît tous les attributs. Or, il est évident que l'essence d'une chose peut être un moyen de connaître tous les attributs qui lui conviennent naturellement et tous ceux qui lui répugnent; mais elle ne suffit pas pour découvrir les choses qui ne dépendent que de l'ordre surnaturel établi de Dieu. C'est pourquoi les bons anges qui ont la volonté droite ne se servent pas de la connaissance qu'ils ont de l'essence pour juger ce qui s'y rapporte surnaturellement; ils se soumettent à cet égard à l'ordre que Dieu a établi. C'est ce qui fait qu'il ne peut y avoir en eux ni fausseté, ni erreur (1). Mais les démons dont la volonté perverse pousse l'entendement loin de la divine sagesse, jugent quelquefois des choses d'une manière absolue d'après leur condition naturelle. Ils ne se trompent pas sur ce qui se rapporte naturellement à chaque objet. Mais ils peuvent être trompés à l'égard des choses surnaturelles (2). C'est ainsi qu'en voyant un homme mort ils pensent qu'il ne ressuscitera pas et qu'en voyant le Christ ils ne savaient pas qu'il était Dieu.

Par là la réponse à toutes les objections devient évidente. Car le dérèglement des démons provient de ce qu'ils ne sont pas soumis à la sagesse divine. L'ignorance qui est dans les anges porte non sur les choses qu'ils doivent naturellement connaître, mais sur les choses surnaturelles. Il est évident aussi que l'entendement qui comprend l'essence des choses est toujours dans le vrai et qu'il n'erre que par accident, quand la composition ou la division s'exécutent mal.

ARTICLE VI. — Y A-T-IL DANS LES ANGES UNE CONNAISSANCE MATUTINALE ET UNE CONNAISSANCE VESPERTINALE (3)?

1. Il semble que dans les anges il n'y ait ni connaissance matutinale, ni connaissance vespertinale. Car dans le soir et le matin il y a encore des ténèbres. Or, dans la connaissance de l'ange il n'y a rien de ténébreux puisqu'il n'y a ni erreur, ni fausseté. Donc on ne doit pas dire que la connaissance de l'ange est matutinale, ni qu'elle est vespertinale.

2. Entre le soir et le matin arrive la nuit, et entre le matin et le soir se trouve le milieu du jour. Si dans les anges on admet une connaissance du matin et du soir il faudra donc pour la même raison reconnaître une connaissance de la nuit et du milieu du jour.

3. La connaissance se distingue d'après la diversité des objets que l'on connaît. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De anim.* lib. III, text. 38) que les

(1) Les bons anges ne peuvent pas plus se tromper qu'ils ne peuvent pécher; et c'est leur impeccabilité qui est la garantie de leur infaillibilité.

(2) Parce qu'ils en jugent d'après leurs connaissances naturelles, qui sont incapables de les leur faire connaître.

(3) Saint Augustin est le premier docteur qui ait fait cette distinction, ou du moins qui ait employé ces termes. En méditant l'explication que, d'après lui, saint Thomas en donne, on voit que ce n'est pas une pure subtilité.

sciences se divisent de la même manière que les choses. Or, les choses existent de trois sortes. Elles existent, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8), ou dans le Verbe, ou dans leur nature propre, ou dans l'intelligence de l'ange. Si l'on suppose dans les anges une connaissance du matin et une connaissance du soir, parce que les choses existent et dans le Verbe et dans leur propre nature, on doit également reconnaître une troisième espèce de connaissance, parce qu'indépendamment de ces deux manières d'être les choses en ont une troisième puisqu'elles existent dans l'intelligence des anges.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin distingue dans les anges deux sortes de connaissance, l'une qu'il appelle matutinale et l'autre vespertinale (Cf. *Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 22 et 31, et *De civ. Dei,* lib. XII, cap. 20 et cap. 7).

CONCLUSION. — On distingue dans les anges une connaissance matutinale par laquelle ils connaissent les choses dans le Verbe et une connaissance vespertinale par laquelle ils les connaissent en elles-mêmes.

Il faut répondre que c'est saint Augustin qui le premier s'est servi de ces expressions de connaissance matutinale et de connaissance vespertinale pour indiquer les différentes espèces de connaissance qui sont dans les anges. Ce grand docteur ne veut pas que par les six jours de la création dont il est parlé dans la Genèse on entende des jours ordinaires (1), comme ceux que mesure actuellement le mouvement du soleil, puisque le soleil n'a été fait qu'au quatrième jour. Mais il appelle *jour* la connaissance de l'ange qui se rapporte aux six ordres de choses qui composent l'universalité de la création. Ainsi comme dans les jours actuels il y a le matin qui est le commencement de la journée et le soir qui en est le terme, de même il a donné le nom de connaissance du matin à la connaissance qu'ont les anges de l'essence primordiale de tous les êtres, et cette connaissance est celle par laquelle ils voient les choses dans le Verbe. Puis il a donné le nom de connaissance du soir à celle qu'ont les anges des créatures considérées dans leur nature propre. Car toutes les créatures viennent du Verbe comme de leur principe primitif, et cette émanation a pour terme l'existence des choses telles qu'elles sont dans leur nature propre.

Il faut répondre au *premier* argument, que le soir et le matin n'ont pas été pris pour exprimer la connaissance des anges, parce qu'il y a dans l'un et l'autre des ténèbres, mais parce que l'un est le commencement et l'autre le terme de la journée. C'est sur cette similitude que repose la métaphore. Ou bien il faut dire que rien n'empêche, comme l'observe saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 23), qu'une même chose soit appelée lumière par rapport à une chose et ténèbres par rapport à une autre. Ainsi la vie des fidèles et des justes est appelée lumière comparativement à celle des impies dans ce passage de l'Apôtre (*Eph.* V, 8) : *Autrefois vous étiez ténèbres, et vous êtes maintenant lumière dans le Seigneur.* Et par rapport à la vie de la gloire cette même vie est appelée ténébreuse par saint Pierre quand il dit (II. *Pet.* I, 19) : *Nous avons les oracles des prophètes auxquels vous faites bien de vous arrêter comme à une lampe qui luit dans un lieu obscur.* Ainsi dans l'ange la connaissance par laquelle il connaît les choses dans leur propre nature est lumineuse comparativement à l'ignorance et à l'erreur, mais elle est obscure si on la compare à la vision du Verbe.

(1) La science naturelle est sur ce point de l'avis de saint Augustin, comme nous le verrons dans l'explication de l'œuvre des six jours.

Il faut répondre au *second*, que la connaissance matutinale et la connaissance vespertinale appartiennent l'une et l'autre au même être, c'est-à-dire aux anges que la lumière de Dieu éclaire et qui sont distincts des ténèbres ou des mauvais anges. Les bons anges en connaissant la créature ne s'attachent pas à elle, ce qui aurait pour effet d'obscurcir leur intelligence et de produire en elle la nuit, mais ils rapportent cette connaissance à la gloire de Dieu en qui ils connaissent toutes choses comme dans leur principe. C'est pourquoi après le soir la nuit ne se fait pas (1), mais le matin brille de telle sorte qu'il est la fin du jour précédent et le commencement du jour suivant, puisque les anges rapportent à Dieu la connaissance antécédente qu'ils ont de ses œuvres. Quant au midi, on le comprend sous le nom de jour comme un point intermédiaire entre deux extrêmes (2), ou bien encore on peut le rapporter à la connaissance de Dieu lui-même qui n'a ni commencement ni fin.

Il faut répondre au *troisième*, que les anges sont aussi des créatures, et que par conséquent l'existence des choses dans leur entendement est comprise dans la connaissance vespertinale au même titre que l'existence des choses dans leur propre nature.

ARTICLE VII. — LA CONNAISSANCE MATUTINALE ET LA CONNAISSANCE VESPERTINALE FORMENT-ELLES UNE SEULE ET MÊME CONNAISSANCE (3)?

Il semble que la connaissance vespertinale et la connaissance matutinale soient une seule et même connaissance. Car on lit dans la Genèse (*Gen.* I, 5) : *Le soir et le matin ont fait un seul jour*. Or, par *jour* on entend la connaissance de l'ange, comme le dit saint Augustin (*loc. sup. cit.*). Donc dans les anges la connaissance matutinale et la connaissance vespertinale ne forment qu'une seule et même connaissance.

2. Il est impossible qu'une seule et même puissance produise en même temps deux opérations. Or, les anges sont toujours dans l'acte de la connaissance matutinale, puisqu'ils voient toujours Dieu et les choses qui sont en lui, d'après ces paroles de saint Matthieu (Matth. XVIII, 10) : *Leurs anges voient toujours la face de mon Père*. Donc si la connaissance matutinale était autre que la connaissance vespertinale, les anges ne pourraient d'aucune manière posséder en acte cette dernière.

3. L'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 10) : *Quand nous serons dans l'état parfait du ciel, tout ce qui est imparfait sera aboli*. Or, si la connaissance vespertinale est autre que la connaissance matutinale, elle est par rapport à elle ce que l'imparfait est au parfait. Donc elle ne pourra pas exister simultanément avec elle.

Saint Augustin dit le *contraire* (*Sup. Genes. ad litt.* lib. IV, cap. 24). Il enseigne qu'il y a une grande différence entre connaître une chose dans le Verbe de Dieu et la connaître dans sa nature, et que c'est avec raison qu'on rapporte l'une de ces connaissances au jour et l'autre au soir.

CONCLUSION. — La connaissance vespertinale, quand elle a pour terme les créatures vues en elles-mêmes et non dans le Verbe, est essentiellement différente de la connaissance matutinale; mais quand elle se rapporte tout à la fois aux créatures et au Verbe, elle est une seule et même chose avec elle, elle n'en diffère qu'en raison des objets connus.

(1) Il n'y a donc pas lieu de distinguer en eux une connaissance nocturne.

(2) Ainsi le midi se confond avec la connaissance du matin ou avec la connaissance du jour.

(3) En établissant la différence qu'il y a entre ces deux connaissances, saint Thomas établit par là même la différence qu'il y a entre la connaissance des démons et celle des bons anges. Les bons anges ont deux connaissances, mais les mauvais n'ont que la connaissance vespertinale. *Quomodò cecidisti, Lucifer, de cœlo qui mane oriebaris*, etc. (Is. XIV).

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on appelle connaissance vespertinale celle par laquelle les anges connaissent les choses dans leur nature propre. Il ne faut pas toutefois entendre par là que les anges connaissent les choses dans leur nature propre, comme si la proposition *dans* indiquait une relation de principe ou d'origine, puisque nous avons établi (quest. XLV, art. 2) que les anges ne reçoivent pas des choses leur connaissance. Quand on dit que les anges connaissent les choses dans leur nature propre, on doit donc entendre par là qu'ils les connaissent suivant leur propre nature, de telle sorte que la connaissance vespertinale consiste dans les anges à connaître l'existence qu'ont les choses naturellement. Or, les anges ont deux moyens d'acquérir cette connaissance. Ils peuvent l'acquérir ou par les espèces innées qui sont en eux, ou par les raisons des choses qui existent dans le Verbe. Car en voyant le Verbe ils ne connaissent pas seulement l'être qu'ont les choses en lui, mais ils connaissent encore l'être qu'elles ont dans leur nature propre, comme Dieu, par là même qu'il se voit, connaît l'être qu'ont les choses en elles-mêmes. Ainsi donc, si on appelle connaissance vespertinale celle par laquelle les anges connaissent dans le Verbe l'être qu'ont les choses dans leur propre nature, cette connaissance est essentiellement la même que la connaissance matutinale, elle n'en diffère qu'en raison des objets connus. Mais si on entend par connaissance vespertinale celle que les anges acquièrent de la nature propre des êtres au moyen des espèces qui leur sont innées (1), alors la connaissance du soir est autre que celle du matin : et c'est sans doute ainsi que saint Augustin l'entendait quand il disait l'une imparfaite par rapport à l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le nombre de six jours s'entend d'après saint Augustin des six genres de choses que les anges connaissent, de même l'unité de jour se prend pour l'unité de l'objet qui peut être connu de différentes manières (2).

Il faut répondre au *second*, que la même puissance peut produire simultanément deux opérations quand l'une de ces opérations se rapporte à l'autre; c'est ainsi que la volonté veut la fin et les moyens qui s'y rapportent. De même l'intelligence saisit tout à la fois les principes et les conséquences qui s'en déduisent, une fois qu'elle est en possession de la science. La connaissance vespertinale se rapportant dans les anges à la connaissance matutinale, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 24), rien n'empêche donc qu'elles n'existent l'une et l'autre simultanément dans leur entendement.

Il faut répondre au *troisième*, que le parfait détruit l'imparfait, quand celui-ci lui est opposé. Ainsi la foi qui a pour objet ce qui ne se voit pas, sera détruite par la vision de ces mêmes choses. Mais l'imperfection de la connaissance vespertinale n'est pas opposée à la perfection de la connaissance matutinale. Car la connaissance d'une chose en elle-même n'est pas opposée à la connaissance qu'on peut avoir de cette même chose dans sa cause. Il n'y a pas non plus de répugnance à ce qu'un objet soit connu par deux moyens, l'un parfait et l'autre imparfait. Ainsi nous pouvons arriver à la même conclusion par l'expérience et le raisonnement. De même les anges peuvent connaître la même chose et par le Verbe incréé et par une espèce innée.

(1) Les démons n'ont que celle-là.

(2) Par le Verbe incréé ou par une espèce innée.

QUESTION LIX.

DE LA VOLONTÉ DES ANGES.

Après avoir traité de l'intelligence des anges nous avons à nous occuper de leur volonté. Nous examinerons 1° la volonté elle-même, 2° le mouvement de la volonté, c'est-à-dire l'amour ou la dilection. — A l'égard de la volonté quatre questions se présentent : 1° Les anges ont-ils une volonté ? — 2° La volonté de l'ange est-elle la même chose que leur nature ou que leur intelligence ? — 3° Les anges ont-ils le libre arbitre ? — 4° Y a-t-il en eux l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ?

ARTICLE I. — LES ANGES ONT-ILS UNE VOLONTÉ (1) ?

1. Il semble que les anges n'aient pas de volonté. Car, d'après Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42), la volonté est dans la raison. Or, les anges n'ont pas de raison, mais quelque chose de plus élevé. Donc dans les anges il n'y a pas de volonté, mais il y a quelque chose de supérieur à la volonté.

2. La volonté est comprise sous l'appétit, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42). Or, l'appétit n'existe que dans l'être imparfait, puisqu'il a pour objet ce qu'on ne possède pas. Donc, puisque dans les anges, surtout dans ceux qui sont heureux, il n'y a pas d'imperfection, il semble qu'il n'y ait pas non plus de volonté.

3. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 54) que la volonté est un moteur qui est mû, car elle est mue par l'intelligence appétitive (2). Or, les anges sont incapables de mouvement, puisqu'ils sont incorporels. Donc dans les anges il n'y a pas de volonté.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trinit.* lib. X, cap. 11 et 12) que notre âme reflète l'image de la Trinité par ses trois facultés : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or, l'image de Dieu existe non-seulement dans l'âme humaine, mais encore dans l'entendement des anges, puisqu'ils peuvent le connaître et le comprendre. Donc les anges ont une volonté.

CONCLUSION. — Puisque l'ange connaît par son intelligence la nature universelle du bien, il y a en lui volonté.

Il faut répondre qu'on doit nécessairement admettre que les anges ont une volonté. Pour rendre cette proposition évidente il faut observer que tous les êtres procédant de la volonté divine, tous sont portés à rechercher à leur manière le bien, mais de différentes façons. Les uns sont portés au bien par une inclination purement naturelle qui est totalement dépourvue de connaissance ; tels sont les plantes et les corps inanimés. On donne à cette inclination le nom d'appétit *naturel*. Les autres sont portés au bien et possèdent un certain degré de connaissance qui ne leur permet pas toutefois de s'élever à la nature elle-même du bien. Ils ne connaissent que le bien particulier. C'est ainsi que les sens connaissent le doux, le blanc et les autres choses semblables. L'inclination qui résulte de cette connaissance reçoit le nom d'appétit *sensitif*. Les autres enfin sont portés au bien et en connaissent la nature même qui est l'objet propre de l'intelligence. Dans ces derniers l'inclination pour le bien est plus parfaite, car ils n'y sont pas portés par l'impulsion d'un autre être comme ceux qui sont dépourvus de connaissance ; ils n'ont pas non plus pour objet le bien particulier ou individuel relativement, comme les êtres qui n'ont qu'un appétit sensitif ; mais ils s'attachent au bien général. C'est cette dernière espèce d'inclination qu'on dé-

(1) L'Ecriture et la tradition supposent que les anges ont une volonté, puisqu'elles nous apprennent qu'ils ont péché.

(2) Ou, comme le dit Aristote, par l'intelligence pratique qu'il distingue de l'intelligence spéculative.

signe sous le nom de *volonté*. D'où il est évident que les anges ont la volonté, parce qu'ils connaissent par leur entendement le bien général et universel (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la supériorité de la raison sur les sens est autre que la supériorité de l'entendement sur la raison; car la raison surpasse les sens selon la diversité des objets connus. En effet les sens ont pour objet les choses particulières, tandis que la raison a pour objet les choses universelles. C'est pourquoi il faut que l'appétit rationnel qui se porte vers le bien universel soit autre que l'appétit sensitif qui se porte vers le bien particulier. Mais l'entendement et la raison diffèrent quant au mode de connaissance. Ainsi l'entendement connaît toutes choses par une pure et simple intuition, tandis que la raison les connaît en discourant de l'une à l'autre. Néanmoins la raison parvient discursivement à connaître ce que l'entendement perçoit intuitivement, c'est-à-dire l'universel. L'objet de l'appétit est donc le même et pour la raison et pour l'intelligence. D'où il résulte que dans les anges, qui sont des créatures purement intellectuelles, il n'y a pas d'appétit supérieur à la volonté.

Il faut répondre au *second*, que quoique le nom d'appétit provienne de ce que l'on appète ce que l'on n'a pas, cependant l'appétit ne se borne pas à ces choses, mais il s'étend à beaucoup d'autres. Ainsi le nom de la pierre (*lapis*) vient de ce qu'elle blesse le pied (*lædere pedem*) (2), quoique la pierre n'ait pas que cette seule propriété. De même la puissance irascible reçoit son nom de la colère, quoiqu'il y ait en elle plusieurs autres passions, comme l'espérance et l'audace, etc.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit de la volonté qu'elle est un moteur qui est mû, comme on dit que vouloir et comprendre sont des mouvements. Rien n'empêche qu'on admette dans les anges l'existence de ce mouvement, puisqu'il est l'acte d'un être parfait comme on le voit (*De animâ*, lib. III, text. 28).

ARTICLE II. — DANS LES ANGES LA VOLONTÉ DIFFÈRE-T-ELLE DE L'INTELLIGENCE (3)?

1. Il semble que dans les anges la volonté ne diffère pas de l'intelligence et de la nature. Car l'ange est plus simple qu'un corps naturel. Or, les corps sont naturellement inclinés par leur forme vers leur fin qui est leur bien. Donc à plus forte raison l'ange y est-il aussi incliné par sa forme. La forme de l'ange étant ou la nature dans laquelle il subsiste ou l'espèce qui est dans son entendement, il s'ensuit qu'il est porté au bien par sa nature et par l'espèce intelligible, et comme cette sorte d'inclination vers le bien appartient à la volonté, il en résulte que la volonté de l'ange n'est pas autre chose que sa nature ou son intelligence.

2. L'objet de l'entendement est le vrai, tandis que celui de la volonté est le bien. Or, le bien et le vrai ne diffèrent pas en réalité, ils ne diffèrent que rationnellement. Donc la volonté et l'intelligence ne diffèrent pas non plus en réalité.

3. La distinction qui existe entre ce qui est général et ce qui est propre ne diversifie pas les puissances, car la même faculté visuelle peut percevoir la couleur et la blancheur. Or, le bien et le vrai paraissent être l'un à l'autre ce que le commun est au propre; car le vrai n'est qu'une espèce de

(1) Toute cette théorie repose sur ce principe : que tous les êtres que Dieu a créés recherchent nécessairement le bien, comme la fin pour laquelle il les a faits.

(2) Saint Isidore donne cette étymologie (*Etymol.* lib. XVI, cap. 3).

(3) Cette proposition est un lemme qui sert à éclaircir la question grave qui fait l'objet de l'article suivant.

›ien, c'est le bien de l'intelligence. Donc la volonté dont l'objet est le bien ıe diffère pas de l'intelligence dont l'objet est le vrai.

Mais c'est le *contraire*. Dans les anges, la volonté n'a pour objet que le ›ien; l'intelligence, au contraire, embrasse le bien et le mal puisqu'ils conıaissent l'un et l'autre. Donc la volonté dans les anges est autre chose que 'intelligence.

CONCLUSION. — La volonté des anges n'est ni leur intelligence ni leur nature.

Il faut répondre que la volonté dans les anges est une faculté ou une ›uissance qui n'est ni leur nature, ni leur intelligence. D'abord il est évilent que ce n'est pas leur nature, car la nature ou l'essence d'une chose ›st renfermée dans cette chose même : tout ce qui s'étend à ce qui est en lehors de la chose n'est plus son essence. Ainsi dans les corps naturels ıous voyons que l'inclination qu'ils ont à l'existence ne provient pas d'un ›lément surajouté à leur essence : c'est la matière qui appète l'être avant le l'avoir, et c'est la forme qui le conserve après qu'elle l'a reçu. L'incliıation, au contraire, qui tend à quelque chose d'extrinsèque s'effectue par ın élément qui se surajoute à l'essence; ainsi c'est la pesanteur ou la égèreté qui font qu'un corps tend vers un lieu plutôt que vers un autre. L'inclination par laquelle un être tend à faire quelque chose qui lui ressem›le s'opère par des facultés actives. Or, la volonté a naturellement de l'in›lination pour le bien. Par conséquent, elle n'est identique avec l'essence ju'autant que le bien est totalement compris dans l'essence de celui qui veut, comme en Dieu, par exemple, lui qui ne veut rien hors de lui qu'en raison de sa bonté (1), ce qu'on ne peut dire d'aucune créature, puisque le ›ien infini existe en dehors de l'essence de tout ce qui est créé. C'est pourjuoi la volonté de l'ange, comme celle de toute autre créature, ne peut ›tre la même chose que son essence. — La volonté ne peut pas être non ›lus identique avec l'intelligence de l'ange ou de l'homme. Car il y a conıaissance quand l'objet connu est dans le sujet qui le connaît. C'est ce qui ait que l'intelligence s'étend à ce qui est en dehors d'elle, de manière que es choses qui sont en dehors d'elle par leur essence existent en elle une fois ju'elles sont perçues. La volonté, au contraire, se porte vers les choses exérieures de manière à tendre vers elle avec une sorte d'attrait (2). Or, la ›uissance qui reçoit en elle les choses extérieures est autre que celle qui se ›orte vers elles. C'est pourquoi il faut que dans toute créature l'intelligence ›t la volonté diffèrent. Il n'en est pas de même en Dieu qui a en lui-même 'être et le bien universel. Ce qui fait que la volonté aussi bien que l'intelligence est son essence.

Il faut répondre au *premier* argument, que les corps naturels sont incliıés par leur forme substantielle vers leur être, mais ils sont inclinés vers es choses extérieures par un élément qui se surajoute à leur essence (3), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les facultés ne se diversifient pas selon la distinction matérielle des objets, mais selon leur distinction formelle qui se règle d'après la manière dont la raison les conçoit. C'est pourquoi il suffit que le bien et le vrai diffèrent rationnellement pour que l'on dise que l'intelligence diffère de la volonté.

(1) Parce qu'il renferme tout ce qui est bon lans la plénitude de son être.

(2) Ainsi l'entendement attire en lui les choses ju'il perçoit, la volonté se porte au contraire vers les choses qu'elle veut.

(3) Les corps sont naturellement enclins par leur forme substantielle à l'être qui leur est propre, et s'ils sont enclins à une chose extérieure c'est par l'effet d'une puissance qui leur est surajoutée, comme l'instinct et l'appétit.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien et le vrai étant en réalité identiques, de là il résulte que l'intelligence comprend le bien sous la raison du vrai et que la volonté recherche le vrai sous la raison du bien. Mais il suffit que le bien et le vrai soient rationnellement distincts pour que les facultés qui y répondent soient distinctes aussi, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 3 et 4, et *in corp. art.*).

ARTICLE III. — LES ANGES ONT-ILS LE LIBRE ARBITRE (1)?

1. Il semble que dans les anges il n'y ait pas de libre arbitre. Car l'action du libre arbitre consiste à choisir. Or, les anges ne peuvent choisir puisque le choix résulte de l'appétit qui a été conseillé à l'avance, et que tout conseil suppose, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3), une certaine recherche, ce qui ne peut avoir lieu dans les anges, puisqu'ils ne connaissent pas la vérité en la recherchant comme nous le faisons, à l'aide de notre raison. Il semble donc que les anges n'aient pas le libre arbitre.

2. Le libre arbitre se prête au bien et au mal. Or, par rapport à l'intelligence il n'y a rien de semblable dans les anges, puisque leur intelligence ne peut se tromper à l'égard de ce qu'ils doivent naturellement connaître, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 5). Par conséquent, sous le rapport de l'appétit il ne peut pas y avoir non plus en eux de libre arbitre.

3. Les choses qui sont naturelles dans les anges leur conviennent à des degrés différents, parce que dans les anges supérieurs la nature intellectuelle est plus parfaite que dans les anges inférieurs. Or, le libre arbitre n'est pas susceptible de plus et de moins. Donc il n'y a pas de libre arbitre dans les anges.

Mais c'est le *contraire*. Le libre arbitre est l'apanage de la dignité humaine. Or, les anges sont plus dignes que les hommes. Donc puisque les hommes ont le libre arbitre, à plus forte raison les anges le possèdent-ils.

CONCLUSION. — Puisque les anges sont d'une nature intellectuelle, le libre arbitre est en eux.

Il faut répondre qu'il y a des êtres qui n'agissent pas d'après eux-mêmes, ils sont poussés et mis en mouvement par d'autres, comme la flèche que le chasseur lance droit au but. D'autres agissent d'après eux-mêmes, mais leur action n'est pas libre ; tels sont les animaux déraisonnables. Ainsi la brebis fuit le loup d'après un certain instinct qui lui montre que cet animal est dangereux, mais cet instinct n'est pas libre, c'est un sentiment que la nature inspire. Il n'y a que les êtres intelligents qui puissent agir librement, parce qu'il n'y a qu'eux qui connaissent la raison universelle du bien d'après laquelle ils peuvent juger de tel ou tel bien en particulier. Par conséquent, partout où il y a intelligence il y a libre arbitre. D'où il est clair que les anges possèdent cette faculté et d'une manière plus excellente que les hommes, parce que leur intelligence est plus parfaite.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle du choix tel que l'homme le fait. Car comme la pensée de l'homme diffère spéculativement de celle de l'ange, puisque l'une est discursive et l'autre intuitive, de même il y a aussi différence entre eux pour la pratique. Ainsi dans les anges il y a choix ; toutefois ce choix ne se fait pas après en avoir délibéré discursivement, mais il résulte de la vue pure et simple de la vérité.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (art. préc., et quest. XII, art. 4), la connaissance a lieu quand les objets connus sont dans

(1) Ce point a été défini en ces termes au concile général de Latran : *Dæmones à Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali ;* ce qui suppose qu'ils avaient le libre arbitre et qu'ils en ont fait mauvais usage.

les sujets qui les connaissent. Ce qui constitue l'imperfection d'un être c'est quand il n'a pas en lui tout ce que naturellement il devrait avoir. Ainsi l'ange ne serait pas parfait dans sa nature si son intelligence n'était pas directement en rapport avec toute la vérité que naturellement il doit connaître. Mais l'acte de la volonté consiste dans l'attrait qui la porte vers les choses extérieures. Or, la perfection d'un être ne dépend pas de l'objet extérieur vers lequel il se porte, il ne dépend que de l'être supérieur qui le domine. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de considérer comme une imperfection dans l'ange l'indétermination ou la liberté de sa volonté par rapport aux choses qui sont au-dessous de lui. Il ne serait imparfait que dans le cas où ses rapports ne seraient pas parfaitement déterminés avec ce qui est au-dessus de lui (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le libre arbitre existe d'une façon plus noble dans les anges supérieurs que dans les inférieurs, comme le jugement de l'intelligence est plus parfait aussi. Cependant il est vrai que la liberté considérée comme la négation de toute contrainte n'est susceptible ni de plus ni de moins, parce que les privations et les négations ne sont ni plus fortes ni plus faibles par elles-mêmes; elles ne peuvent différer que par leur cause ou en raison d'une affirmation quelconque qui s'adjoindrait à elles.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DANS LES ANGES L'APPÉTIT IRASCIBLE ET L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE (2)?

1. Il semble que dans les anges il y ait l'appétit irrascible et l'appétit concupiscible. Car saint Denis dit (*De div. nom*. cap. 4) que dans les démons il y a la fureur de la colère et la folie de la concupiscence. Or, les démons sont de même nature que les anges, puisque le péché n'a pas changé leur nature. Donc dans les anges il y a l'appétit irascible et l'appétit concupiscible.

2. L'amour et la joie sont dans l'appétit concupiscible, la colère, l'espérance et la crainte dans l'irascible. Or, l'Ecriture attribue toutes ces choses aux bons et aux mauvais anges. Donc dans les anges il y a l'appétit irascible et le concupiscible.

3. Il y a des vertus qui résident dans l'appétit irascible et dans le concupiscible. Ainsi la charité et la tempérance paraissent être dans l'appétit concupiscible, l'espérance et la force dans l'irascible. Or, ces vertus sont dans les anges. Donc il y a dans les anges un appétit irascible et un appétit concupiscible.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De anim.* lib. III, text. 42) que l'appétit irascible et le concupiscible sont dans la partie sensitive de l'âme, qui n'existe pas dans les anges. Donc il n'y a en eux ni appétit irascible, ni appétit concupiscible.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a dans les anges qu'un appétit intelligentiel, on ne distingue pas en eux un appétit irascible et un appétit concupiscible, il n'y a qu'un seul appétit qui est la volonté.

Il faut répondre que l'appétit intelligentiel ne se divise pas en appétit irascible et concupiscible, il n'y a que l'appétit sensitif qui offre cette division. La raison en est que les facultés ne se distinguent pas d'après la distinction matérielle des objets, mais d'après leur raison formelle. S'il y a un

(1) Saint Thomas fait reposer la liberté des anges non sur leur entendement spéculatif qui est nécessairement déterminé par toutes les vérités naturelles qu'ils doivent connaître, mais sur leur entendement pratique qui n'est pas ainsi déterminé.

(2) Puisque les anges n'ont pas de nature sensitive, il est bien évident qu'ils n'ont ni l'appétit irascible ni l'appétit concupiscible considérés comme des puissances sensitives. Mais il s'agit de savoir ici s'ils n'éprouvent pas les affections qui correspondent à ces puissances, telles que la colère et la concupiscence, comme paraissent l'indiquer certaines expressions de l'Ecriture et des Pères.

objet qui réponde à une faculté quelconque sous une raison générale, on ne distingue donc pas autant de facultés qu'il y a d'objet propres compris sous cette raison. Ainsi, par exemple, l'objet propre de la faculté visuelle étant la couleur en général, on ne distingue pas plusieurs facultés visuelles en raison de la différence qu'il y a entre le blanc et le noir. Mais si l'objet propre d'une faculté était le blanc considéré comme tel, on distinguerait la faculté qui nous ferait voir le blanc de la faculté qui nous ferait voir le noir. Or, il est évident que l'objet de l'appétit intelligentiel, qu'on appelle la volonté, est le bien considéré dans sa nature générale. Car l'appétit ne peut avoir que le bien pour objet. C'est pourquoi l'appétit intelligentiel ne se divise pas selon la distinction des biens particuliers, comme le fait l'appétit sensitif qui n'a pas pour objet le bien en général, mais telle ou telle espèce de bien en particulier. D'où l'on voit que les anges n'ayant pas d'autre appétit que l'intelligentiel, on ne distingue pas en eux un appétit irascible et un appétit concupiscible; il n'y a qu'un seul appétit indivisible qui reçoit le nom de volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que c'est métaphoriquement qu'on dit que la fureur et la concupiscence sont dans les démons, comme on attribue à Dieu la colère par suite de la ressemblance des effets.

Il faut répondre au *second*, que l'amour et la joie, en tant que passions, résident dans l'appétit concupiscible, mais quand ils ne désignent que l'acte pur et simple de la volonté ils résident dans l'entendement. Ainsi aimer c'est vouloir du bien à quelqu'un, se réjouir c'est reposer sa volonté dans un bien que l'on possède. Quand on dit que les anges aiment, qu'ils se réjouissent, on ne veut pas dire par là qu'ils aient des passions, comme l'observe saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5).

Il faut répondre au *troisième*, que la charité en tant que vertu n'est pas dans l'appétit concupiscible, mais dans la volonté. Car l'objet de l'appétit concupiscible est le bien qui délecte les sens. Cette espèce de bien n'est pas le bien divin qui est l'objet de la charité. Pour la même raison, on doit dire que l'espérance n'est pas dans l'appétit irascible. Car l'objet de l'appétit irascible est l'obstacle que les sens rencontrent. Cet obstacle n'est pas celui que l'espérance, qui est une vertu, se promet de franchir, puisqu'elle n'a pour but que de s'élever au-dessus des difficultés du salut. La tempérance, autre vertu humaine, se rapporte au désir des choses sensibles qui appartiennent à l'appétit concupiscible. De même la force règle l'ardeur et la crainte qui sont dans l'appétit irascible. C'est pourquoi la tempérance comme vertu humaine réside dans l'appétit concupiscible et la force dans l'appétit irascible. Mais ces vertus n'existent pas de la même manière dans les anges. Car il n'y a en eux ni la passion de la concupiscence, ni celles de la crainte et de l'audace qui ont besoin d'être modérées par la tempérance et la force. La tempérance consiste en eux dans la sagesse avec laquelle ils conforment leur volonté à la règle que la volonté divine leur impose, et la force en ce qu'ils exécutent avec fermeté ce que la volonté divine leur commande. La volonté est ainsi la cause unique de ces actes, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible n'y sont pour rien.

QUESTION LX.

DE L'AMOUR DES ANGES.

Après avoir traité de la volonté en elle-même, nous avons maintenant à nous occuper de l'acte de la volonté, c'est-à-dire de l'amour ou de la dilection. Car tout acte vient de la dilection ou de l'amour. — A cet égard cinq questions se présentent :

1° Y a-t-il dans les anges un amour naturel ? — 2° Y a-t-il un amour électif ? — 3° L'ange s'aime-t-il lui-même d'un amour naturel ou d'un amour électif ? — 4° Un ange en aime-t-il un autre comme lui-même d'un amour naturel ? — 5° L'ange aime-t-il Dieu plus que lui-même d'un amour naturel ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL DANS L'ANGE UN AMOUR NATUREL (1)?

1. Il semble que dans les anges il n'y ait pas un amour ou une dilection naturelle. Car l'amour naturel se distingue de l'amour intellectuel par opposition, comme on le voit dans saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, l'amour de l'ange est intellectuel. Donc il n'est pas naturel.

2. Les êtres qui aiment d'un amour naturel sont plus passifs qu'actifs; car il n'y a pas d'être qui soit maître de sa nature. Or, les anges ne sont pas passifs, mais actifs, puisqu'ils ont le libre arbitre, comme nous l'avons prouvé (quest. préc. art. 3). Donc dans les anges il n'y a pas d'amour naturel.

3. Tout amour est droit ou ne l'est pas. S'il est droit il appartient a là charité ; s'il ne l'est pas, c'est une iniquité. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux sortes d'amour n'est naturelle, car la charité est au-dessus de la nature et l'iniquité lui est opposée. Donc il n'y a pas dans les anges d'amour naturel.

Mais c'est le *contraire*. L'amour est une conséquence de la connaissance. Car on n'aime que ce que l'on connaît, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 1 et 2). Or, dans les anges il y a une connaissance naturelle. Donc il y a un amour qui l'est aussi.

CONCLUSION. — Dans les anges il y a un amour naturel, puisque ce sont des natures intellectuelles.

Il faut répondre qu'on est obligé d'admettre dans les anges un amour naturel. Pour rendre cette proposition évidente, il faut observer que ce qu'il y a de primitif dans une chose doit se retrouver dans ce qui s'y surajoute. Or, la nature a la priorité sur l'intelligence, puisque la nature d'un être est son essence. Par conséquent ce qui appartient à la nature doit se retrouver dans tous les êtres qui ont l'intelligence. Or, ce qu'il y a de commun à toute la nature c'est cette inclination qu'on appelle l'appétit naturel ou l'amour. Cette inclination diffère selon la diversité de la nature des êtres, et elle existe dans chacun conformément à sa manière d'être. Ainsi dans les êtres intelligents cette inclination est libre et volontaire, elle est sensitive dans les animaux qui n'ont pas autre chose que la sensibilité, elle est attractive dans les êtres inanimés dépourvus de toute connaissance. Donc par là même que l'ange jouit d'une nature intelligente, il faut qu'il y ait dans sa volonté un amour naturel.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour intellectuel se distingue de l'amour naturel qui procède exclusivement de la nature, c'est-à-dire d'un être qui indépendamment de sa nature ne possède ni le perfectionnement des sens, ni celui de l'intelligence.

Il faut répondre au *second*, que tous les êtres qui existent dans le monde entier sont mus par d'autres, à l'exception seule du premier agent qui meut sans être mû par personne d'aucune manière. En lui la volonté et la nature sont identiques. C'est pourquoi il ne répugne pas que l'ange soit mû dans le sens que son inclination naturelle lui a été imprimée par l'auteur même de sa nature. Cependant il n'est pas tellement passif qu'il ne soit aussi actif, puisqu'il a la liberté.

(1) La nature est la base et le fondement de tout l'être. Saint Thomas tient à prouver qu'il y a dans les anges un amour naturel, parce que sans cela on ne comprendrait pas comment il pourrait y avoir un amour libre ou électif, et comment ils ont pu être élevés à l'état de grâce.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la connaissance naturelle est toujours vraie, de même l'amour naturel est toujours droit, puisque l'amour naturel n'est rien autre chose que l'inclination qu'un être a reçue de l'auteur même de sa nature. On ne peut donc pas nier la droiture de l'inclination naturelle sans déroger en même temps aux droits de l'auteur de la nature. Cependant il y a une différence entre la droiture de l'amour naturel et celle de la charité et de la vertu, parce que l'une est le perfectionnement de l'autre. Elles diffèrent entre elles comme la vérité d'une connaissance naturelle diffère de la vérité d'une connaissance infuse ou acquise (1).

ARTICLE II. — Y A-T-IL DANS LES ANGES UN AMOUR ÉLECTIF (2)?

1. Il semble que dans les anges il n'y ait pas un amour électif. Car l'amour électif semble être un amour raisonnable, puisque l'élection ou le choix résulte du conseil, et que le conseil lui-même consiste dans la recherche du bien, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3). Or, l'amour raisonnable est opposé à l'amour intellectuel qui est propre aux anges, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc il n'y a pas dans les anges d'amour électif.

2. Dans les anges il n'y a, indépendamment de la connaissance infuse, que la connaissance naturelle, parce qu'ils ne vont pas, d'après la méthode discursive, des principes aux conséquences. Ainsi ils sont, par rapport à tous les objets qu'ils peuvent connaître naturellement, ce que l'entendement est par rapport aux premiers principes dont il peut naturellement acquérir la connaissance. Or, l'amour est une conséquence de la connaissance, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. XIX, art. 1), et par conséquent dans les anges indépendamment de l'amour gratuit il n'y a que l'amour naturel. Donc il n'y a pas un amour électif.

Mais c'est le *contraire*. Par l'amour naturel nous ne méritons ni nous ne déméritons. Or, les anges méritent et déméritent en vertu de leur amour. Donc il y a en eux un amour d'élection.

CONCLUSION. — On distingue dans les anges deux sortes d'amour, un amour naturel et un amour électif, mais l'amour naturel est le principe de l'autre.

Il faut répondre que dans les anges il y a un amour naturel et un amour électif. L'amour naturel est en eux le principe de l'amour électif, parce que ce qui est antérieur tient toujours lieu de principe. Ainsi la nature étant ce qu'il y a de primitif et de fondamental dans tout être, il faut que ce qui appartient à la nature soit aussi dans chaque être le principe de ce qu'il produit. C'est ce que l'on voit dans l'homme par rapport à l'intelligence et par rapport à la volonté. Car l'intelligence connaît naturellement les premiers principes. De cette connaissance résulte pour nous la science des conséquences que l'homme ne connaît pas naturellement, mais qu'il découvre ou qu'il apprend à force d'efforts. De même la fin est par rapport à la volonté ce que les premiers principes sont par rapport à l'intelligence, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 89). Car comme l'intelligence connaît naturellement les premiers principes, de même la volonté veut naturellement sa fin. Ainsi elle tend naturellement à sa fin dernière, puisque tout homme veut naturellement le bonheur. Et de cette volonté naturelle résultent toutes les autres volontés, puisque tout ce que l'homme veut, il le veut en vue de cette fin. Par conséquent l'amour du bien que l'homme veut naturellement comme sa fin est un amour naturel, et l'amour qui en dérive, qui est l'amour

(1) Les connaissances acquises sont le fruit de l'étude et du travail, les connaissances infuses sont l'effet de la grâce, mais l'une et l'autre supposent l'existence de la nature.

(2) L'amour électif ou libre est la cause du mérite et du démérite. On conçoit par là même toute l'importance de cette question.

du bien que l'on aime en vue de sa fin, est un amour d'élection. Cependant il y a une différence sous ce rapport entre l'intelligence et la volonté. Car, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), il y a connaissance dans l'entendement quand l'objet connu est dans le sujet qui le connaît. C'est une imperfection dans l'intelligence humaine qu'elle ne saisisse pas naturellement et immédiatement toutes les choses intelligibles, mais qu'elle n'en perçoive d'abord que quelques-unes, et qu'ensuite à l'aide de celles qu'elle connaît elle découvre les autres. Mais l'acte de la volonté fait au contraire que l'on sort de soi-même pour se porter vers les objets extérieurs. Parmi ces objets les uns sont bons en eux-mêmes et c'est pour cela qu'on doit les désirer pour eux-mêmes (1); les autres ne sont bons qu'autant qu'ils se rapportent à d'autres, et c'est pourquoi on ne doit les désirer que par rapport à un autre but (2). Un être n'est donc pas imparfait parce qu'il appète naturellement certaines choses comme sa fin, et qu'il en appète d'autres par élection pour les rapporter à sa fin. Ainsi comme la nature intellectuelle est parfaite dans les anges, il n'y a en eux qu'une connaissance naturelle et non une connaissance rationnelle, mais cela n'empêche pas qu'ils n'aient un amour naturel et un amour électif. Nous n'avons pas voulu toutefois traiter ici de l'amour surnaturel, dont la nature ne peut être seule le principe; nous réservons ces considérations pour la question LXII.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout amour électif n'est pas un amour rationnel, comme on l'entend quand on oppose cette espèce d'amour à l'amour intellectuel. Car on entend alors par amour rationnel celui qui résulte du raisonnement. Or, toute élection n'est pas la conséquence d'une connaissance discursive, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3 ad 1) en traitant du libre arbitre. Il n'y a que dans l'homme que l'élection ait ce caractère. D'où l'on voit que ce raisonnement n'est pas concluant.

La réponse au *second* argument est évidente, d'après ce que nous avons dit.

ARTICLE III. — L'ANGE S'AIME-T-IL LUI-MÊME D'UN AMOUR NATUREL ET ÉLECTIF (3)?

1. Il semble que l'ange ne s'aime pas lui-même d'un amour naturel et électif. Car l'amour naturel a pour objet la fin, comme nous l'avons dit (art. préc.), et l'amour électif les moyens qui s'y rapportent. Or, la fin et les moyens ne peuvent être identiques. Donc il ne peut aimer la même chose d'un amour naturel et d'un amour électif.

2. L'amour est une vertu unitive et concrétive, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, on n'unit et on ne rassemble que des objets divers pour les ramener à une seule et même chose. Donc l'ange ne peut pas s'aimer lui-même.

3. L'amour est un mouvement. Or, tout mouvement tend vers un autre être. Il semble donc que l'ange ne puisse s'aimer lui-même ni d'un amour naturel, ni d'un amour électif.

Mais c'est le *contraire*. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 8), l'amour qu'on a pour les autres provient de l'amour qu'on a pour soi-même.

(1) Ce sont ceux qu'on aime d'un amour naturel.

(2) Ce sont ceux qu'on aime d'un amour électif. Ainsi l'amour naturel a pour objet la fin, et l'amour électif porte sur les moyens; nous avons le choix des moyens, mais nous n'avons pas celui de la fin.

(3) Cet article n'est que le développement de ceux qui précèdent. Puisque l'ange a un amour naturel, il faut qu'il s'aime lui-même de cet amour; car on n'aime les autres qu'après soi-même; et puisqu'il a un amour électif, il doit en faire usage pour s'attacher aux moyens qui lui paraissent les plus avantageux pour arriver à sa fin.

CONCLUSION. — L'ange s'aime lui-même d'un amour naturel et électif.

Il faut répondre que l'amour ayant le bien pour objet, et le bien consistant dans la substance et l'accident, comme Aristote le prouve (*Eth.* lib. I, cap. 6), on aime une chose de deux manières. On peut l'aimer comme un bien subsistant, ou comme un bien accidentel, ou inhérent. Dans le premier cas on veut du bien à l'objet qu'on aime; dans le second on désire posséder ce bien et se l'attacher. Ainsi l'amour de la science ne signifie pas qu'on lui veuille du bien, mais qu'on désire l'avoir. On a donné à cette dernière espèce d'amour le nom de *concupiscence*, à l'autre celui d'*amitié*. Or, il est évident que dans les êtres dépourvus de connaissance, chacun d'eux cherche naturellement à obtenir ce qui lui est bon. Ainsi le feu tend à s'élever. De même l'ange et l'homme recherchent naturellement ce qui fait leur bonheur et leur perfection. Et c'est ce qu'on appelle s'aimer soi-même. Par conséquent l'ange aussi bien que l'homme s'aime d'un amour naturel, puisqu'ils désirent naturellement leur bien propre. Ils s'aiment aussi d'un amour électif, dans le sens qu'ils choisissent (1) pour leur bonheur telle chose de préférence à telle autre, et qu'ils s'y attachent.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ange ou l'homme ne s'aime pas tout à la fois d'un amour naturel et d'un amour électif sous le même rapport, mais sous des rapports divers, comme nous l'avons prouvé (*in corp. art.* et art. préc.).

Il faut répondre au *second*, que comme il y a plus d'unité dans celui qui est un que dans celui qui est uni, de même l'amour offre plus d'unité quand il se rapporte à l'être lui-même que quand il se rapporte à divers objets qui lui sont unis (2). C'est pourquoi saint Denis s'est servi des mots *unir* et *rassembler*, pour montrer que l'amour que l'on a pour soi se répand sur les autres êtres, comme la vertu unitive découle de l'être qui est un.

Il faut répondre au *troisième*, que comme l'amour est une action immanente dans l'agent, de même c'est un mouvement immanent dans celui qui aime. Il n'est pas nécessaire qu'il tende vers un objet extérieur; il peut se replier sur le sujet qui l'a conçu de telle sorte qu'il s'aime lui-même (3), comme la connaissance se réfléchit sur le sujet qui connaît, de manière qu'il se connaisse lui-même.

ARTICLE IV. — UN ANGE EN AIME-T-IL UN AUTRE COMME LUI-MÊME D'UN AMOUR NATUREL (4)?

1. Il semble qu'un ange n'en aime pas un autre comme lui-même d'un amour naturel. Car l'amour est une conséquence de la connaissance. Or, un ange n'en connaît pas un autre comme lui-même, parce qu'il se connaît par son essence, tandis qu'il connaît les autres anges par leur espèce ou ressemblance, comme nous l'avons dit (quest. LVI, art. 1 et 2). Il semble donc qu'un ange n'en aime pas un autre comme lui-même.

2. La cause l'emporte sur l'effet, le principe sur les conséquences qui en découlent. Or, l'amour qui se rapporte à un autre découle de celui qui se rapporte à nous-mêmes, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 8). Donc l'ange n'aime pas un autre ange comme lui-même, mais il s'aime davantage.

3. L'amour naturel a pour objet la fin de l'être et rien ne peut l'éteindre.

(1) Leur choix tombe sur la sagesse, la science ou d'autres biens particuliers qu'ils désirent posséder de préférence à d'autres.

(2) Et qui ne sont par rapport à lui que des accessoires qui ne sont nullement essentiels.

(3) Ainsi tout en aimant les autres on peut s'aimer soi-même.

(4) Cet article n'est que le développement de ce principe : *Omne animal diligit sibi simile* que l'Ecriture rapporte (*Eccles.* XIII) et que la philosophie invoque fréquemment.

Or, un ange n'est pas la fin d'un autre ange, et l'amour qu'il a pour lui peut cesser, comme on le voit dans les démons qui n'aiment pas les bons anges. Donc un ange n'en aime pas un autre comme lui d'un amour naturel.

Mais c'est le *contraire*. Car ce qui se trouve chez tous les êtres dépourvus de raison paraît être naturel. Or, comme le dit l'Ecclésiaste (*Eccl.* XIII, 19) : *Tout animal aime son semblable.* Donc l'ange aime naturellement un autre ange comme lui-même.

CONCLUSION. — Puisque tous les anges ont la même nature, l'un aime l'autre comme lui-même d'un amour naturel, mais sous d'autres rapports il ne l'aime pas de la sorte.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'ange et l'homme s'aiment eux-mêmes naturellement. Or, ce qui ne fait qu'un avec un être est cet être lui-même. De là tout être aime ce qui ne fait qu'un avec lui. Et si cette chose lui est naturellement unie, il l'aimera d'un amour naturel. Mais si elle lui est unie par un lien qui n'est pas naturel, il l'aimera d'un amour qui n'est pas naturel non plus. Ainsi l'homme aime son compatriote d'un amour patriotique, et il aime son parent d'un amour naturel, dans le sens qu'il a été naturellement compris dans le même principe générateur. Il est évident, en effet, que ce qui est du même genre ou de la même espèce qu'un autre être est naturellement un avec lui. C'est pourquoi chaque être aime d'un amour naturel ce qui ne fait qu'un avec lui selon l'espèce, parce qu'il aime son espèce. C'est aussi ce que l'on voit dans les êtres dépourvus de connaissance. Ainsi le feu tend naturellement à communiquer à un autre être sa forme ou sa chaleur, c'est-à-dire ce qu'il y a de bon en lui, et il cherche de la même manière son bien propre, c'est-à-dire les régions élevées. Il faut donc dire que l'ange aime l'ange d'un amour naturel relativement à ce que leur nature a de commun, mais par rapport aux qualités accidentelles qui font que l'un diffère de l'autre (1), il ne l'aime pas d'un amour naturel.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *comme lui-même* peut s'entendre d'abord de la connaissance ou de l'amour considéré dans l'être connu et aimé. Dans ce sens on peut dire que l'ange connaît un autre ange comme lui-même, car il sait que l'autre ange existe, comme il sait qu'il existe lui-même. On peut aussi rapporter la connaissance et l'amour au sujet qui aime et qui connaît. Dans ce dernier sens l'ange ne connaît pas un autre ange comme lui-même. Car il se connaît par sa propre essence, et il ne connaît pas un autre ange de cette manière. De même il n'aime pas les autres anges comme lui-même ; car il s'aime par sa volonté, et il n'aime pas les autres anges par leur volonté.

Il faut répondre au *second*, que le mot *comme* ne désigne pas l'égalité, mais la ressemblance. Car l'amour naturel ayant pour base l'unité de la nature, on aime naturellement moins les choses avec lesquelles on est moins uni. Ainsi on aime naturellement plus ce qui est un avec soi numériquement que ce qui est un dans l'espèce ou le genre. Mais il est naturel que l'on ait pour les autres un amour semblable à celui que l'on a pour soi-même; car, comme un être s'aime en se voulant du bien, de même il aime les autres en voulant leur bien.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour naturel a pour objet non la fin de celui auquel l'on veut du bien, mais le bonheur qu'on se désire à soi-

(1) Ainsi, les bons anges diffèrent entre eux par rapport aux offices qu'ils ont à remplir, comme la garde des hommes et des empires, et ils diffèrent avec les démons selon la justice et l'injustice, la bonté et la malice, etc.

même et conséquemment à tous ceux avec lesquels on ne fait qu'un. Cette sorte d'amour ne peut être détruite, même dans les mauvais anges ; car ils aiment toujours d'un amour naturel les bons anges, par rapport à ce que leur nature a de commun avec eux ; ils ne les détestent qu'en raison de la différence qu'établissent entre eux la justice et l'injustice.

ARTICLE V. — L'ANGE AIME-T-IL DIEU PLUS QUE LUI-MÊME D'UN AMOUR NATUREL (1) ?

1. Il semble que l'ange n'aime pas Dieu plus que lui-même d'un amour naturel. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'amour naturel repose sur l'union de la nature. Or, la nature de Dieu est infiniment distante de la nature de l'ange. Donc l'ange aime moins Dieu d'un amour naturel qu'il ne s'aime lui-même ou qu'il n'aime un autre ange.

2. L'être le plus aimé est celui auquel se rapporte l'amour que l'on a pour les autres. Or, naturellement un être en aime un autre à cause de lui-même; car un être n'en aime un autre qu'autant qu'il fait son bonheur. Donc l'ange n'aime pas naturellement Dieu plus que lui-même.

3. La nature se réfléchit sur elle-même. Car nous voyons que tout être agit naturellement pour sa conservation. Or, la nature ne se réfléchirait pas sur elle-même si elle se portait plus énergiquement vers un autre être que vers elle-même. L'ange n'aime donc pas Dieu naturellement plus que lui-même.

4. Le propre de la charité semble consister en ce qu'on aime Dieu plus que soi-même. Or, la charité n'est pas dans les anges un amour naturel. Elle est répandue dans leur cœur par l'Esprit-Saint qui leur a été donné, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 9). Donc les anges n'aiment pas Dieu plus qu'eux-mêmes d'un amour naturel.

5. L'amour naturel subsiste toujours tant que la nature subsiste elle-même. Or, l'ange ou l'homme qui pèche n'aime pas Dieu plus qu'eux-mêmes. Car, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. ult.), les deux sortes d'amour ont établi deux cités : l'amour de soi, porté jusqu'au mépris de Dieu, a créé la cité terrestre, et l'amour de Dieu, porté jusqu'au mépris de soi-même, a produit la cité céleste. Donc il n'est pas naturel que l'on aime Dieu plus que soi-même.

Mais c'est le *contraire*. Tous les préceptes moraux de la loi appartiennent à la loi naturelle. Or, le précepte qui nous ordonne d'aimer Dieu plus que nous-mêmes est un précepte moral de la loi. Il appartient donc à la loi naturelle, et par conséquent l'ange aime naturellement Dieu plus que lui-même.

CONCLUSION. — Dieu étant le bien universel de toute créature, l'ange l'aime plus que lui-même d'un amour naturel, mais non d'un amour de concupiscence.

Il faut répondre que quelques auteurs ont dit que l'ange aime naturellement Dieu plus que lui-même d'un amour de *concupiscence*, parce que l'ange désire plus pour lui le bien divin que le sien propre. Ils ont dit aussi qu'il l'aimait plus que lui-même d'un amour *d'amitié*, parce que l'ange veut naturellement plus de bien à Dieu qu'à lui-même ; car il veut que Dieu soit Dieu, tandis qu'il ne veut être qu'un ange. Puis ils ont ajouté qu'absolument parlant, l'ange s'aime naturellement parlant plus que Dieu, parce qu'il s'aime avec plus de force et d'énergie (2). Mais on voit manifestement la fausseté de cette opinion en regardant ce qui se passe dans les mouvements

(1) Dieu nous ayant ordonné de l'aimer plus que nous-mêmes, saint Thomas prouve dans cet article qu'il ne nous a point commandé l'impossible et qu'il nous est même facile d'accomplir ce précepte puisqu'il est tout à fait naturel.

(2) Ces trois choses ne forment qu'un même sentiment d'après lequel les anges aimeraient Dieu plus qu'eux-mêmes d'un amour de concupiscence et d'amitié et non d'un amour naturel. C'est précisément le contraire qu'établit saint Thomas.

sympathiques des êtres naturels. Car l'attrait naturel qui existe dans les corps bruts prouve l'attrait naturel qui existe dans la volonté des êtres intelligents. Or, tout être naturel provenant d'un autre, quant à sa nature, a une inclination plus vive et plus directe pour l'être dont il vient que pour lui-même. Cette inclination naturelle se démontre d'après ce qui se fait naturellement. Car ce qu'un être fait naturellement, il est né avec l'aptitude de le faire, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 78). Ainsi nous voyons que la partie s'expose naturellement pour le tout. La main de l'homme, sans délibération aucune, va au-devant du coup pour préserver tout le corps. Et comme la raison imite la nature, nous trouvons dans le patriotisme quelque chose d'analogue. Un citoyen courageux s'expose, par exemple, à la mort pour le salut de tout l'Etat. Et si l'homme faisait naturellement partie de la cité, cette inclination lui serait naturelle (1). Donc Dieu étant le bien universel sous lequel sont compris l'ange, l'homme et toutes les créatures, puisque tout ce qui existe vient de lui, il s'ensuit que naturellement l'ange et l'homme aiment Dieu plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. Autrement, si l'ange et l'homme s'aimaient naturellement plus que Dieu, il s'ensuivrait que leur amour naturel serait une chose mauvaise, que la charité n'aurait pas à la perfectionner, mais à la détruire.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement suppose qu'il y a parité entre celui qui aime et celui qui est aimé, que l'un n'est pas la raison d'existence de l'autre et le principe de ce qu'il y a de bon en lui. Dans ce cas, en effet, tout être s'aime naturellement lui-même plus qu'un autre, parce qu'il est plus intimement uni à sa nature qu'à toute autre. Mais pour les êtres dont l'existence et les qualités dépendent d'un autre être, ils aiment naturellement plus celui dont ils dépendent qu'eux-mêmes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*); la partie aime naturellement mieux le tout qu'elle-même. Tout individu aime naturellement plus le bien de son espèce que son bien particulier. Or, Dieu n'est pas seulement le bien d'une espèce, mais c'est le bien universel, absolu. De là vient que chaque être aime naturellement Dieu plus que lui-même.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit que Dieu n'est aimé par l'ange qu'autant qu'il fait son bonheur, si le mot *autant que* exprime la fin, la proposition est fausse. Car l'ange n'aime pas Dieu naturellement pour son avantage, mais à cause de Dieu lui-même. Mais si le mot *autant que* exprime la raison de l'amour conçu par l'ange, la proposition est vraie. Car il n'y a pas d'autre motif d'amour de Dieu dans un être quelconque, sinon la dépendance dans laquelle est cet être par rapport au bien qui est l'essence divine elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que la nature se réfléchit sur elle-même non-seulement par rapport à ce qu'elle possède de particulier, mais bien plutôt encore par rapport à ce qu'il y a en elle de général. Car tout être est enclin à conserver non-seulement son individualité, mais encore son espèce. A plus forte raison tout être est-il porté à se dévouer à celui qui est le bien universel, absolu.

Il faut répondre au *quatrième*, que Dieu, considéré comme le bien universel duquel dépend tout bien naturel, est aimé par tous les êtres d'un amour naturel. Mais si on le considère comme le bien qui fait les heureux, en les comblant d'une félicité surnaturelle, il est ainsi aimé d'un amour de charité.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'en Dieu sa substance et le bien général étant une seule et même chose, tous ceux qui voient l'essence de Dieu sont

(1) Dans cette hypothèse ce ne serait pas une inclination de vertu.

mus vers elle par un même mouvement d'amour, selon qu'elle est distincte des autres êtres, et selon qu'elle est le bien universel. Et comme l'essence divine, en tant qu'elle est le bien universel, est naturellement aimée par tous, il est impossible à quiconque voit Dieu dans son essence, de ne pas l'aimer. Mais ceux qui ne le voient pas ainsi le connaissent par des effets particuliers qui sont quelquefois contraires à leur volonté (1). C'est dans ce sens qu'on dit qu'ils haïssent Dieu, bien que tous les êtres l'aiment plus qu'eux-mêmes, quand on le considère comme le bien universel de tout ce qui existe.

QUESTION LXI.

DE LA PRODUCTION DES ANGES DANS L'ORDRE DE LA NATURE.

Après tout ce que nous avons dit de la nature des anges, de leur connaissance et de leur volonté, il nous reste à parler de leur création ou de leur origine en général. Cette question se divise en trois parties. Nous devons considérer 1° comment ils ont été produits dans l'ordre de la nature, 2° quelle est leur perfection dans la grâce ou la gloire, 3° comment quelques-uns d'entre eux sont devenus mauvais? — Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° L'ange a-t-il une cause qui lui ait donné l'être? — 2° L'ange existe-t-il de toute éternité? — 3° L'ange a-t-il été créé avant les corps? — 4° Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée?

ARTICLE I. — LES ANGES ONT-ILS UNE CAUSE QUI LEUR AIT DONNÉ L'ÊTRE (2)?

1. Il semble que les anges n'aient pas de cause qui leur ait donné l'être. Car la Genèse (*Gen.* I) parle des êtres que Dieu a créés, et elle ne fait aucune mention des anges. Donc Dieu ne les a pas créés.

2. Aristote dit (*Met.* lib. VIII, text. 16) que si une substance est une forme sans matière, elle est immédiatement existante et une par elle-même, et elle n'a pas de cause qui produise son être et son unité. Or, les anges sont des formes immatérielles, comme nous l'avons prouvé (quest. L, art. 2). Donc ils n'ont pas de cause qui les ait produits.

3. Tout être produit par un agent quelconque reçoit de cet agent sa forme. Or, les anges étant des formes ne reçoivent pas d'un agent la forme qu'ils revêtent. Donc ils n'ont pas de cause qui les produise.

Mais c'est le *contraire*. Car le Psalmiste, après avoir dit (CXLVIII, 2) : *Anges, louez le Seigneur,* ajoute : *Il a dit, et tout a été fait.*

CONCLUSION. — Dieu seul étant l'être subsistant, il est nécessaire qu'il soit le créateur non-seulement des anges, mais encore de tout ce qui existe.

Il faut répondre qu'on doit nécessairement reconnaître que les anges et tous les autres êtres ont été créés par Dieu. Car il n'y a que Dieu qui soit son être. Dans toutes les autres choses l'essence diffère de l'être, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 4). Et par là il est évident que Dieu seul existe par son essence, tandis que tous les autres êtres existent par participation. Or, tout ce qui existe par participation est produit par celui qui existe par essence, comme tout ce qui est chaud est produit par le feu. D'où l'on voit qu'il est nécessaire que les anges aient été créés par Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XI, cap. 30), les anges n'ont pas été omis dans le récit de la

(1) Comme les effets de sa justice ou ses châtiments.

(2) L'Ecriture est formelle à ce sujet : *Vid.* Job, III, IV, *Ps.* CIII, Dan. III et tous les passages où il est question des anges et que nous avons déjà indiqués. Après l'Ecriture nous citerons le concile de Nicée : *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem et omnium visibilium, invisibiliumque factorem,* et nous rappellerons le décret du concile de Latran dont nous avons reproduit les paroles, pag. 455.

création, et qu'ils sont désignés par le mot de ciel ou par celui de lumière (1). En effet, ils ont été omis ou bien ils ont été désignés par des noms de choses matérielles, parce que Moïse parlait à un peuple grossier qui n'était pas capable de comprendre la nature des esprits. Et s'il eût dit aux Juifs qu'au-dessus des corps il y a d'autres êtres, cette idée les eût exposés à tomber dans l'idolâtrie à laquelle ils étaient si fortement enclins, et dont Moïse se proposait tout particulièrement de les détourner (2).

Il faut répondre au *second,* que les substances qui sont des formes subsistantes n'ont pas de cause formelle de leur être et de leur unité, elles n'ont pas non plus de cause efficiente comme celle qui fait passer la matière de la puissance à l'acte, mais elles ont une cause (3) qui produit toute leur substance.

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

ARTICLE II. — L'ANGE A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ PAR DIEU DE TOUTE ÉTERNITÉ (4)?

1. Il semble que Dieu ait créé l'ange de toute éternité. En effet Dieu est la cause de l'ange par son être. Car il n'agit pas par quelque chose qui soit ajouté à son essence. Or, son être est éternel. Donc il a créé les anges de toute éternité.

2. Tout ce qui est dans un moment, et qui n'est pas dans un autre, est soumis aux conditions du temps. Or, l'ange est au-dessus du temps, comme on le dit au livre *des Causes* (prop. 2). Donc l'ange n'est pas un être qui ait existé dans un temps et qui n'ait pas existé dans un autre, et par conséquent il a toujours existé.

3. Saint Augustin prouve (*De Trin.* lib. XIII, cap. 8) que l'âme est incorruptible parce qu'elle est apte à recevoir la vérité au moyen de l'entendement. Or, la vérité est éternelle au même titre qu'elle est incorruptible. Donc la nature intellectuelle de l'âme et de l'ange n'est pas seulement incorruptible, mais elle est encore éternelle.

Mais c'est le *contraire.* Car dans les Proverbes (*Prov.* VIII, 22) la sagesse engendrée dit : *Le Seigneur m'a possédée dès le commencement de ses voies, avant qu'il n'eût rien créé dès le principe.* Or, Dieu a créé les anges, comme nous l'avons prouvé (art. préc.). Donc il y a eu un temps où les anges n'existaient pas.

CONCLUSION. — Il n'y a que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui soient éternels, tous les autres êtres ont été tirés du néant, c'est-à-dire qu'ils n'étaient rien avant d'avoir été créés.

Il faut répondre qu'il n'y a que Dieu le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui soit éternel. C'est ce que la foi catholique établit d'une manière inébranlable. Toute proposition contraire doit être repoussée comme hérétique. Car Dieu en produisant les êtres les a tirés du néant, c'est-à-dire qu'avant qu'il ne leur eût donné l'être elles n'étaient rien (5).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être de Dieu est sa volonté. Par conséquent, de ce que Dieu a produit les anges et les autres créatures

(1) Origène, Bède, Strabus, Pierre Lombard et une foule d'autres, sont du sentiment de saint Augustin.

(2) Moïse ne paraît pas avoir craint de révéler aux Juifs l'existence des anges, puisqu'il en est question dans le Pentateuque. S'il n'en a rien dit dans son récit sur la création, c'est plutôt, comme l'observe saint Basile (lib. *de Spir. sanct.* c. 16), parce qu'il n'a voulu parler que des créatures visibles.

(3) Cette cause n'est rien autre chose que Dieu, comme l'article suivant le prouve.

(4) Cet article est une réfutation de l'erreur des origénistes qui prétendaient que les créatures étaient coéternelles à Dieu, de l'opinion d'Algazel qui voulait que le premier ange eût produit le second, celui-ci le troisième, et ainsi successivement. Simon le Magicien et Herman Risswich ont aussi nié que les anges aient été créés par Dieu.

(5) Cette vérité étant un article de foi, c'est une vérité-principe que l'on ne peut démontrer. Voyez ce que dit saint Thomas lui-même, quest. XLVI, art. 2.

par son être, il ne s'ensuit pas (1) qu'il ne les ait aussi produits par sa volonté. Et comme la volonté de Dieu ne produit pas nécessairement les créatures, ainsi que nous l'avons dit (quest. XVI, art. 4, et quest. XLVI, art. 1), il a produit pour ce motif celles qu'il a voulu, et quand il a voulu.

Il faut répondre au *second*, que l'ange est au-dessus du temps dont le mouvement du ciel est la mesure, parce qu'il est au-dessus de tous les mouvements des corps. Mais il n'est pas au-dessus du temps qui consiste dans la succession du nombre, et qui marque la durée de ce qui commence et de ce qui continue à exister. Cette succession numérique s'applique même à ses opérations (2), et c'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 20 et 21) que Dieu meut dans le temps la créature spirituelle.

Il faut répondre au *troisième*, que les anges et les esprits intelligents sont incorruptibles par là même qu'ils ont une nature qui les rend aptes à recevoir la vérité. Mais ils n'ont pas eu cette nature de toute éternité ; Dieu la leur a donnée quand il a voulu. Il ne suit donc pas de là que les anges soient éternels.

ARTICLE III. — LES ANGES ONT-ILS ÉTÉ CRÉÉS AVANT LE MONDE CORPOREL (3)?

1. Il semble que les anges aient été créés avant le monde corporel. Car saint Jérôme dit (*Sup. Epist. ad Tit.* cap. 1) : Il n'y a que six mille ans que notre monde existe. Mais combien de temps, combien de siècles ne se sont pas écoulés pendant lesquels les anges, les trônes, les dominations et tous les autres ordres de la hiérarchie céleste ont servi Dieu? — Saint Jean Damascène dit aussi (*De orthod. fid.* lib. II, cap. 3) que quelques auteurs enseignent que les anges ont été produits avant le reste de la création, et que saint Grégoire de Nazianze est de ce sentiment : « Dieu, dit-il, a d'abord pensé aux vertus des anges et aux puissances célestes, et par là même qu'il a pensé à elles il les a créées. »

2. La nature de l'ange tient le milieu entre la nature divine et la nature matérielle. Or, la nature divine est éternelle, tandis que la nature matérielle dépend du temps. Donc la nature de l'ange est postérieure à l'éternité, mais antérieure à la création du temps.

3. Il y a plus de distance de la nature de l'ange à la nature des corps qu'il n'y en a entre les corps entre eux. Or, parmi les corps les uns ont été faits avant les autres. C'est ce que la Genèse nous apprend en décrivant l'œuvre de la création qui s'est faite en six jours. Donc, à plus forte raison, la nature de l'ange a-t-elle été produite antérieurement à toute espèce de corps.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (I, 11) : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ;* ce qui ne serait pas vrai s'il eût créé auparavant quelque chose. Donc les anges n'ont pas été créés avant la nature corporelle.

CONCLUSION. — Puisque les anges ont été créés pour que l'univers soit parfait, il est plus probable que Dieu les a créés avec l'univers qu'auparavant.

(1) C'est même tout le contraire ; car, pour que Dieu produise une créature, il faut que la volonté accompagne son être.

(2) Ainsi, ses pensées et ses volitions sont successives.

(3) Sur cette question les sentiments sont partagés. Il y a des auteurs, parmi lesquels nous citerons Soto, Major, Melchior Cano, qui ont prétendu que le sentiment soutenu par saint Thomas était de foi, et que cette question avait été définie par le concile de Latran sous Innocent III. Saint Thomas n'ignorait pas ce décret, et cependant l'opinion des Grecs qu'il combat n'est nullement contraire à la foi. Tous les théologiens croient avec lui que le concile a seulement voulu condamner l'erreur des origénistes qui prétendaient que Dieu n'avait d'abord créé que des esprits, et qu'ensuite il avait produit les corps pour châtier les esprits qui avaient péché

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sentiments parmi les Pères. Mais il nous semble plus probable que les anges ont été créés simultanément avec les êtres corporels. En effet, les anges sont une partie de l'univers. Ils ne constituent pas par eux-mêmes un monde à part, mais ils entrent aussi bien que les corps dans la constitution d'un seul et même monde. C'est ce qui ressort évidemment des rapports que les créatures ont entre elles. Car ces relations réciproques contribuent au bien et à la perfection de l'ensemble. Or, il n'y a pas de partie qui soit parfaite quand on la sépare du tout auquel elle appartient. Il n'est donc pas probable que Dieu, dont les œuvres sont parfaites, d'après ce que nous lisons au Deutéronome (XXXII, 4), ait créé l'ange à part avant les autres créatures. Cependant le sentiment contraire ne peut pas être considéré comme erroné, surtout à cause de l'opinion de saint Grégoire de Nazianze, qui est d'un si grand poids dans l'Eglise qu'on n'a jamais trouvé dans ses écrits rien à reprendre comme dans ceux de saint Athanase, selon l'observation de saint Jérôme.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jérôme parle d'après le sentiment des Grecs, qui pensent tous unanimement (1) que les anges ont été créés avant le monde corporel.

Il faut répondre au *second*, que Dieu n'est pas une partie de l'univers; mais il est au-dessus de l'univers entier; il possède en lui suréminemment toute la perfection du monde, tandis que l'ange est une partie de ce même monde. Il n'y a donc point de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les corps ne forment, par rapport à la matière, qu'une seule et même chose, mais que les anges ne sont pas ainsi matériellement identiques avec les corps. Par conséquent, une fois la matière des corps créée, tous les corps ont pour ainsi dire été créés; mais on ne pourrait pas dire qu'une fois les anges créés l'univers entier a été créé. — Si on embrasse le sentiment contraire, il faut dire que par ces mots : *Dans le principe* Dieu créa le ciel et la terre, on entend *dans le principe*, c'est-à-dire le Fils, ou au commencement du temps; mais on n'entend pas par ces mots : *au commencement*, avant que rien n'existât; à moins qu'on ne restreigne cette proposition en disant : Avant que rien n'existât dans le genre des créatures corporelles.

ARTICLE IV. — LES ANGES ONT-ILS ÉTÉ CRÉÉS DANS LE CIEL EMPYRÉE (2)?

1. Il semble que les anges n'aient pas été créés dans le ciel empyrée. Car les anges sont des substances incorporelles. Or, les substances incorporelles ne dépendent pas des corps quant à leur être, et par conséquent elles n'en dépendent pas non plus quant à leur création. Donc les anges n'ont pas été créés dans un lieu matériel.

2. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. III, cap. 1) que les anges ont été créés dans la partie supérieure de l'air. Ils n'ont donc pas été créés dans le ciel empyrée.

(1) Il y a cependant parmi les Grecs des exceptions : saint Epiphane (*Hæres.* c. 5, Théodore de Mopsueste (lib. I, *in Genes.*), Théodoret, saint Basile de Séleucie ne sont pas de cet avis. Tous les Latins ne sont pas non plus de l'opinion de saint Thomas. Saint Ambroise suit saint Basile (*Hexam.* c. 5) qui avait l'opinion de saint Grégoire de Nazianze son ami; saint Hilaire est formel (*De Trin.* lib. XII et lib. *cont. Auxentium*), et saint Jérôme paraît être du sentiment de ceux dont il rapporte dans ce passage les opinions; Cassien affirme la même chose. Néanmoins, à ces exceptions près, on peut dire que le sentiment soutenu par saint Thomas a été défendu plus communément par les Latins que par les Grecs.

(2) D'après le système de Ptolémée, on distinguait au delà des étoiles fixes des cieux de cristal qu'on appelait le second et le premier cristallin; au delà du premier cristallin se trouvait le premier mobile, et enfin au delà du premier mobile le ciel empyrée ou le séjour des bienheureux. Saint Thomas prend ici la science où elle en était à son époque.

3. On donne le nom d'empyrée au ciel supérieur. Si les anges eussent été créés dans le ciel empyrée, ils n'auraient pas eu à monter dans le ciel supérieur. Ce qui est contraire à ce que Isaïe fait dire à l'ange prévaricateur (Is. XIV, 13) : *Je monterai au ciel.*

Mais c'est le *contraire*. Car sur ces mots : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre,* la glose dit : « Ce n'est pas du firmament visible qu'il est question, mais bien du ciel empyrée, c'est-à-dire du ciel de feu, ou du ciel intellectuel ; car le mot d'*empyrée* ne désigne pas la chaleur, mais la splendeur. » Aussitôt que ce ciel fut fait Dieu le remplit d'anges.

CONCLUSION. — Les anges étant les plus nobles des créatures, il a été convenable de les créer dans le lieu le plus élevé, c'est-à-dire dans le ciel empyrée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les corps et les esprits ne forment qu'un seul et même univers. Par conséquent les esprits ont été créés pour être mis en rapport avec les corps et pour présider à tout le monde matériel. Il a donc été convenable que les anges soient créés dans le corps le plus élevé, puisqu'ils doivent présider à l'ordre matériel tout entier (1) ; qu'on donne à ce corps le nom de ciel empyrée ou qu'on lui en donne un autre. De là saint Isidore dit que le ciel le plus élevé est le ciel des anges, à l'occasion de ces paroles du Deutéronome (*Deut.* x, 14) : *Le Seigneur votre Dieu a créé le ciel et le ciel du ciel.*

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges n'ont pas été créés dans un lieu corporel comme s'ils dépendaient des corps, soit pour leur existence, soit pour leur création. Car Dieu aurait pu les créer avant les corps, comme le prétendent une foule de saints docteurs. Mais ils ont été créés dans un lieu corporel pour montrer le rapport qu'ils ont avec les corps et l'influence qu'ils exercent sur eux.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin entend probablement par la partie supérieure de l'air la partie supérieure du ciel avec lequel l'air a beaucoup de rapport, parce qu'il est comme lui subtil et diaphane. Ou bien il ne parle pas de tous les anges, mais seulement de ceux qui sont tombés et qui de l'avis de quelques-uns appartenaient aux rangs inférieurs de la hiérarchie. Or, rien n'empêche de dire que les anges supérieurs, ayant une puissance plus haute, qui s'étend universellement sur tous les corps, ont été créés dans le lieu corporel le plus élevé, tandis que les anges inférieurs, qui ont une puissance qui ne s'étend qu'à quelques objets en particulier, auraient été créés parmi les corps inférieurs.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est question dans ce passage de l'Ecriture, non pas du ciel matériel, mais du ciel de la sainte Trinité. C'était dans ce ciel que l'ange prévaricateur voulait s'élever, puisqu'il voulait en quelque sorte s'égaler à Dieu, comme nous le verrons (quest. LXIII, art. 3).

QUESTION LXII.

DE LA PERFECTION DES ANGES DANS L'ORDRE DE LA GRACE ET DE LA GLOIRE.

Après avoir traité de la création des anges dans l'ordre de la nature, nous avons ensuite à nous occuper de la maniere dont ils ont été établis dans l'ordre de la grâce ou de la gloire. — A cet égard neuf questions se présentent : 1° Les anges ont-ils été créés bienheureux ? — 2° Les anges ont-ils eu besoin de la grâce pour arriver à Dieu ? — 3° Les anges ont-ils été créés dans la grâce ? — 4° Ont-ils mérité leur béatitude ? —

(1) Cette argumentation repose sur la théorie péripatéticienne qui explique le mouvement du monde et des sphères célestes par l'action des esprits (Voy. *Mét.* liv. XII).

5° Les anges ont-ils possédé le bonheur immédiatement après l'avoir mérité? — 6° Les anges ont-ils obtenu la grâce et la gloire en proportion de leurs qualités naturelles? — 7° Après être entrés dans la gloire les anges ont-ils encore conservé leur amour et leur connaissance naturelle? — 8° Depuis qu'ils sont au ciel ont-ils pu pécher? — 9° Ont-ils pu encore ajouter à leurs mérites?

ARTICLE I. — LES ANGES ONT-ILS ÉTÉ CRÉÉS BIENHEUREUX (1)?

1. Il semble que les anges aient été créés bienheureux. Car Gennade dit (*in lib. de Eccl. dogm.* cap. 59) que les anges qui persévèrent dans le bonheur au sein duquel ils ont été créés, ne possèdent pas par nature le bien qu'ils ont. Les anges ont donc été créés dans le bonheur.

2. La nature de l'ange est plus noble que celle des corps. Or, la nature corporelle a été créée, formée et parfaite immédiatement dès le commencement de sa création. Le défaut de forme n'a pas précédé en elle la forme qu'elle a reçue, d'une priorité de temps, mais seulement d'une priorité de nature, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 15). Dieu n'a donc pas créé la nature angélique sans lui donner sa forme et sa perfection, et comme la forme et la perfection de l'ange consistent dans le bonheur qu'il goûte en jouissant de Dieu, il s'ensuit que Dieu l'a créé heureux.

3. D'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 34, et lib. V, cap. 5), ce que la Genèse nous dit avoir été fait en six jours a été fait simultanément. Il faut donc admettre que les six jours dont parle Moïse ont existé immédiatement dès le commencement de la création. Or, pendant ces six jours, toujours suivant l'explication du même docteur, le matin a été la connaissance des anges par laquelle ils ont connu le Verbe et les choses qui sont en lui. Par conséquent, dès le commencement de la création les anges ont immédiatement connu le Verbe et les choses qui sont dans le Verbe, et comme la vision du Verbe faisait leur bonheur, il s'ensuit qu'ils ont été heureux immédiatement dès le premier instant de leur création.

Mais c'est le *contraire*. Une des conditions essentielles du bonheur c'est la stabilité et l'affermissement dans le bien. Or, les anges n'ont pas été affermis dans le bien aussitôt qu'ils ont été créés, comme le prouve la chute de quelques-uns d'entre eux. Ils n'ont donc pas été bienheureux au premier instant de leur création.

CONCLUSION. — Dieu a créé les anges heureux d'un bonheur naturel, mais non d'un bonheur surnaturel qui consiste dans la vue de son essence.

Il faut répondre que par le mot de bonheur on entend la perfection dernière de la créature raisonnable ou intelligente. De là il arrive que tout être désire naturellement le bonheur, parce que tout être désire naturellement sa perfection dernière. Or, la perfection dernière de l'être raisonnable ou intelligent est de deux sortes. Il y en a une qu'il peut atteindre par les forces de sa nature, et à laquelle on donne le nom de bonheur ou de félicité. C'est ainsi qu'Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 7 et 8) dit que la suprême félicité de l'homme sur la terre c'est de contempler le terme le plus élevé auquel son intelligence puisse atteindre, c'est-à-dire Dieu. Mais au-dessus de cette félicité il y en a une autre qui fait l'objet de nos espérances dans l'autre vie. C'est celle que nous goûterons en voyant Dieu comme il est, ce qui est en effet au-dessus de la puissance de toute intelligence créée, comme nous avons démontré (quest. XII, art. 4, et quest. XIII, art. 1). On doit donc dire

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des Béguards, qui disaient que toute créature intelligente est naturellement heureuse. Cette erreur a été condamnée par le pape Clément V au concile de Vienne.

que par rapport à la première espèce de bonheur que l'ange peut atteindre par les seules forces de sa nature il a été créé heureux. Car l'ange n'acquiert pas la perfection de sa nature discursivement, comme fait l'homme, mais il la possède immédiatement en raison de sa dignité, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 3 et 4). Mais quant à la béatitude qui surpasse les forces de la nature, les anges ne l'ont pas possédée immédiatement dès le principe de leur création ; parce que cette béatitude n'est pas quelque chose d'inhérent à la nature, elle en est la fin. C'est pourquoi les anges n'ont pas dû l'avoir immédiatement dès le commencement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bonheur est pris dans cet endroit (1) pour la perfection naturelle que l'ange avait dans l'état d'innocence.

Il faut répondre au *second*, que les corps n'ont pu avoir immédiatement dès le commencement de leur création la perfection à laquelle ils devaient arriver par leur opération. Ainsi, saint Augustin observe (*Sup. Gen.* lib. VIII, cap. 3) que les plantes n'ont pas germé de terre immédiatement, mais que dans le principe on a seulement donné à la terre la vertu de les faire germer. De même l'ange a eu dès le premier instant de sa création la perfection de sa nature, mais il n'a pas eu la perfection à laquelle il devait parvenir en faisant usage de ses facultés.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange a une double connaissance du Verbe, l'une qui est naturelle, et l'autre qui est l'effet de la gloire. Par la connaissance naturelle il voit le Verbe au moyen de l'espèce ou image qui éclaire sa propre nature, et par la connaissance qui est l'effet de la gloire il le connaît dans son essence. Il connaît aussi de ces deux sortes de connaissance les choses qui sont dans le Verbe. Mais la connaissance naturelle qu'il en a est imparfaite, tandis que l'autre est parfaite. Il a possédé la première aussitôt qu'il a été créé, mais il n'a possédé la seconde qu'après avoir obtenu l'éternelle félicité en se tournant vers le bien. Et c'est celle-ci qui reçoit à proprement parler le nom de connaissance matutinale.

ARTICLE II. — L'ANGE A-T-IL EU BESOIN DE LA GRÂCE POUR SE PORTER VERS DIEU (2) ?

1. Il semble que l'ange n'ait pas besoin de la grâce pour se porter vers Dieu. Car nous n'avons pas besoin de la grâce pour faire ce que nous pouvons faire naturellement. Or, l'ange se porte naturellement vers Dieu puisqu'il l'aime naturellement, comme nous l'avons dit (quest. LX, art. 4). Donc l'ange n'a pas eu besoin de la grâce pour s'élever à Dieu.

2. Nous n'avons besoin de secours que pour les choses difficiles. Or, il n'était pas difficile à l'ange de se porter vers Dieu puisqu'il n'y avait rien en lui qui s'y opposât. Donc l'ange n'a pas eu besoin du secours de la grâce pour se porter vers Dieu.

3. Se tourner vers Dieu c'est se préparer à la grâce. Car il est dit dans Zacharie : *Retournez-vous vers moi et je me retournerai vers vous* (Zach. I,

(1) Cette distinction peut s'appliquer à plusieurs passages des Pères qui paraissent offrir le même sens que les paroles de Gennade. Cependant saint Fulgence (*De fid. ad Petrum*, c. 3), saint Isidore (*Orig.* liv. VII) et saint Grégoire le Grand (*Hom.* VII, *in Ezech.*) paraissent dire que la fidélité des bons anges ne leur a obtenu rien autre chose que la persévérance dans leur état primitif, et que les mauvais anges en ont été déchus par suite de leur rébellion.

(2) Cet article est une excellente réfutation de l'hérésie de Pélage qui enseignait que la grâce n'était pas nécessaire, mais qu'elle était seulement utile, contrairement à ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* III) : *Non sumus sufficientes à nobis quasi ex nobis cogitare aliquid.* Cette erreur a été condamnée par le concile d'Orange sous le pape Léon Ier (can. III et VI), par le concile de Milève (can. IV) et par le concile de Trente (sess. VI, can. 1).

3). Or, nous n'avons pas besoin de la grâce pour nous préparer à la recevoir, parce qu'alors il faudrait remonter indéfiniment de grâce en grâce. Donc l'ange n'a pas eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu.

Mais c'est le *contraire*. En se tournant vers Dieu l'ange s'est élevé à la béatitude. S'il n'avait pas eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu, il s'ensuivrait qu'il serait arrivé sans elle à la vie éternelle, ce qui est contraire à ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu c'est la vie éternelle.*

CONCLUSION. — L'ange n'a pu se tourner vers Dieu sans le secours de la grâce divine.

Il faut répondre que les anges ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu considéré comme l'objet de leur béatitude. Car, comme nous l'avons dit plus haut (quest. LX, art. 2), le mouvement naturel de la volonté est le principe de tout ce que nous voulons, et cette volonté se porte vers ce qui nous convient naturellement. C'est pourquoi s'il y a quelque chose qui soit au-dessus de notre nature, notre volonté ne peut l'atteindre qu'autant qu'elle est aidée par un autre principe surnaturel. Ainsi, il est manifeste que le feu est naturellement porté à échauffer et à engendrer le feu, mais il est au-dessus de sa nature d'engendrer la chair. Aussi n'est-il porté à produire cet effet qu'autant qu'il sert d'instrument à l'âme nutritive. Or, nous avons montré, en traitant de la connaissance de Dieu (quest. XII, art. 4 et 5), que la vue de Dieu dans son essence, qui constitue le bonheur suprême de la créature raisonnable, est au-dessus de la nature de toute intelligence créée. Il n'y a donc pas de créature raisonnable dont la volonté puisse atteindre ce bonheur si elle n'est mue par un agent surnaturel, et c'est cet agent que nous désignons en parlant du secours de la grâce. C'est pourquoi on doit reconnaître que l'ange ne peut arriver à cette béatitude qu'autant qu'il a le secours de la grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ange aime naturellement Dieu comme le principe de son existence naturelle. Mais nous parlons ici du mouvement qui le porte vers Dieu considéré comme l'auteur de la félicité dont il jouit en voyant son essence.

Il faut répondre au *second*, que tout ce qui est au-dessus de la puissance est difficile, mais une chose peut être au-dessus de la puissance de deux manières : 1° Elle peut dépasser la puissance d'un être dans l'ordre naturel. Dans ce cas, si on peut y parvenir au moyen d'un secours on dit que c'est difficile ; si on ne peut y parvenir d'aucune manière on dit que c'est impossible. Ainsi, il est impossible à l'homme de voler. 2° Une chose dépasse la puissance non dans l'ordre naturel de la puissance elle-même, mais en raison d'un obstacle qui entrave la puissance dans son action. Ainsi, monter n'est pas contraire à l'ordre naturel des facultés motrices de l'âme, parce que l'âme est d'elle-même naturellement portée à s'élever, mais elle en est empêchée par la gravité du corps. C'est ce qui fait que l'homme éprouve de la difficulté à monter. Or, il est difficile à l'homme de parvenir à la béatitude éternelle, et parce que cette béatitude est au-dessus de sa nature, et parce qu'il est empêché de l'atteindre par la corruption du corps et la souillure du péché (1). Mais l'ange n'éprouve de difficulté que parce que cette félicité est surnaturelle.

Il faut répondre au *troisième*, que tout mouvement de la volonté vers Dieu peut être appelé un retour vers lui. Ainsi il y a trois sortes de mouvement

(1) Avant la chute de l'homme, cette seconde cause n'existait pas.

ou de conversion vers Dieu. La première conversion est celle qui résulte de la charité parfaite. Elle a lieu dans les créatures qui jouissent déjà de Dieu, et elle suppose la consommation de la grâce (1). La seconde conversion est celle qui mérite la béatitude ; elle suppose la grâce habituelle qui est le principe du mérite. La troisième conversion est celle par laquelle on se prépare à recevoir la grâce. Pour cette dernière conversion il n'est pas nécessaire qu'on ait la grâce habituelle, il suffit de l'action de Dieu (2) qui tourne l'être vers lui, d'après ces paroles du prophète : *Convertissez-nous vers vous, Seigneur, et nous serons convertis* (Thren. ult. 21). D'où l'on voit évidemment qu'il n'est pas nécessaire de remonter de grâce en grâce indéfiniment.

ARTICLE III. — LES ANGES ONT-ILS ÉTÉ CRÉÉS DANS LA GRACE (3) ?

1. Il semble que les anges n'aient pas été créés dans la grâce. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8) que la nature de l'ange a d'abord été créée sans forme et qu'elle a été appelée *ciel ;* qu'elle a ensuite été formée et qu'elle a reçu le nom de *lumière*. Or, cette formation est l'effet de la grâce. Donc les anges n'ont pas été créés dans la grâce.

2. La grâce porte la créature raisonnable vers Dieu. Par conséquent si l'ange eût été créé dans la grâce, aucun ange ne se serait détourné de Dieu.

3. La grâce tient le milieu entre la nature et la gloire. Car les anges n'ont pas été heureux dès le premier instant de leur création. Il semble donc qu'ils n'ont pas été créés dans la grâce, mais qu'ils ont été créés d'abord dans l'état de nature, qu'ils ont obtenu ensuite la grâce et qu'ils sont enfin parvenus à la béatitude.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 9) : Qui a mis dans les anges une volonté droite, sinon celui qui les a créés avec ce chaste amour par lequel ils s'attachent à lui, en formant leur nature et en répandant en même temps en eux sa grâce ?

CONCLUSION. — Il est plus probable que les anges ont été créés dans la grâce que sans elle.

Il faut répondre qu'il y a à ce sujet deux opinions diverses. Les uns disent que les anges ont été créés seulement dans l'état de nature, tandis que les autres prétendent qu'ils ont été créés dans la grâce. Cette dernière opinion semble la plus probable, et il paraît plus conforme aux sentiments des saints Pères de dire qu'ils ont été créés dans la grâce sanctifiante. En effet, nous voyons que tous les êtres que la Providence divine a produits dans le cours des siècles, comme les arbres, les animaux et toutes les autres créatures matérielles, ont d'abord existé avec ce que saint Augustin appelle leurs raisons séminales (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 3). Or, il est évident que la grâce sanctifiante est au bonheur suprême ce que la raison séminale des êtres est aux effets naturels qu'ils doivent produire. C'est pourquoi saint Jean (*Ep.* I, 3) appelle la grâce la *semence* de Dieu. Ainsi donc, comme, d'après l'opinion de saint Augustin, toutes les créatures matérielles ont reçu, à l'instant de leur création, les raisons séminales de tous les effets

(1) Qui est l'état de la gloire.

(2) C'est ce que nous appelons une grâce actuelle.

(3) Les sentiments sont partagés à ce sujet. Hugues de Saint-Victor (*Sum. sent.* tract. II, c. 2), Rupert (*De oper. Trin.* lib. I, c. 15), Pierre Lombard (lib. II, dist. 3) et Guillaume de Paris (1re part., 2e prim., cap. 171) sont d'une opinion contraire à celle de saint Thomas. Mais saint Basile (*Ep.* 141), saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXXVIII), saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. X, c. 9) sont pour le sentiment qu'il soutient, et les théologiens le regardent comme le plus probable.

naturels qu'elles doivent produire, de même les anges ont reçu dès le premier moment de leur existence la grâce qui les rend agréables à Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que le défaut de forme de l'ange peut s'entendre soit comparativement à la forme que l'ange reçoit de la possession de la gloire, et dans ce cas le défaut de forme a sur la forme même une priorité de temps ; soit comparativement à la forme que la grâce lui imprime, et alors le défaut de forme n'a pas une priorité de temps, mais une priorité de nature, comme le dit saint Augustin lui-même en parlant de la formation des corps (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 15).

Il faut répondre au *second*, que toute forme incline son sujet selon la nature du sujet lui-même. Or, la manière d'être naturelle à une créature intelligente, c'est de se porter librement vers les choses qu'elle veut. C'est pourquoi le mouvement de la grâce n'est pas nécessitant ; celui qui le reçoit peut n'en pas user et pécher.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la grâce tienne le milieu entre la nature et la gloire dans l'ordre de nature, néanmoins dans l'ordre du temps la gloire n'a pas dû exister simultanément avec la nature dans une créature, parce que la gloire est la fin que la créature doit atteindre par sa nature aidée de la grâce. Mais la grâce n'est pas la fin des bonnes actions, parce qu'elle ne vient pas des œuvres ; elle en est le principe, et c'est pour ce motif qu'il a été convenable qu'elle fût dans les anges simultanément avec leur nature.

ARTICLE IV. — L'ANGE HEUREUX A-T-IL MÉRITÉ SA BÉATITUDE (1)?

1. Il semble que l'ange heureux n'ait pas mérité sa béatitude ; car le mérite provient de la difficulté de l'acte méritoire. Or, l'ange n'a pas de difficulté pour bien faire. Donc ses bonnes actions n'ont pas été méritoires.

2. Nous ne méritons pas par des moyens naturels. Or, il a été naturel à l'ange de se tourner vers Dieu. Donc il n'a pas mérité par là sa béatitude.

3. Si l'ange eût mérité son bonheur, c'eût été avant de l'obtenir ou après l'avoir obtenu. Il ne l'a pas mérité auparavant, puisque d'après beaucoup de docteurs il n'avait pas la grâce sans laquelle on ne peut mériter. Il ne l'a pas non plus mérité après, parce qu'il mériterait encore maintenant, ce qui semble faux, puisque dans ce cas un ange inférieur pourrait en méritant s'élever au rang d'un ange supérieur, et il n'y aurait plus de stabilité dans la distinction des rangs hiérarchiques, ce qui répugne. L'ange heureux n'a donc pas mérité sa béatitude.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans l'Apocalypse (*Apoc.* XXI, 17) que *la mesure de l'ange* dans la Jérusalem céleste *est la mesure de l'homme*. Or, l'homme ne peut arriver à la béatitude qu'autant qu'il l'a méritée. Donc l'ange également.

CONCLUSION. — Comme il n'y a que Dieu qui soit naturellement heureux de toute éternité, il a fallu que les anges fussent créés par Dieu dans la grâce pour qu'ils méritassent leur béatitude surnaturelle.

Il faut répondre qu'il n'y a que Dieu dont la béatitude soit naturellement parfaite, parce que pour lui exister et être heureux c'est une seule et même chose. Mais le bonheur n'est pas naturel à la créature ; c'est sa fin dernière. Or, tout être arrive à sa fin dernière par ses œuvres. L'œuvre qui mène à une fin produit cette fin quand celle-ci n'est pas supérieure à la puissance de celui qui agit. C'est ainsi que la médecine procure la santé. Ou bien l'œuvre est méritoire quand la fin surpasse les forces de celui qui cherche à l'atteindre.

(1) Cet article n'est que le développement des articles précédents. Saint Thomas le fait sentir par son argumentation.

Dans ce cas nous l'attendons de la libéralité d'un autre. Or, le bonheur suprême surpasse les forces de la nature humaine et de la nature angélique, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2, et quest. XII, art. 4 et 5). Il faut donc que l'ange aussi bien que l'homme le méritent. Et si l'ange a été créé dans la grâce sans laquelle on ne peut mériter, nous pouvons dire sans difficulté qu'il a mérité sa béatitude. Il en sera encore de même si l'on admet que l'ange a eu une grâce quelconque avant d'arriver à la gloire. Mais si l'on suppose qu'il n'a pas eu la grâce avant d'être heureux (1), il faut dire alors qu'il a eu la béatitude sans la mériter, comme nous avons la grâce, ce qui est cependant contraire à l'essence même de la béatitude qui est la fin de la créature et la récompense de sa vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 9). — Ou bien il faut dire que les anges méritent la béatitude par les fonctions qu'ils remplissent au séjour de la gloire, comme d'autres l'ont avancé (2). Mais cette dernière opinion est contraire à la nature même du mérite. Car le mérite suppose que l'on est en chemin et qu'on tend vers sa fin. Celui qui est arrivé au terme ne peut plus tendre vers ce terme, et c'est ce qui fait qu'on ne mérite pas ce qu'on a déjà. — Ou bien encore il faut dire que le même acte de conversion vers Dieu est méritoire en tant qu'il procède du libre arbitre, et qu'il est une jouissance de la béatitude éternelle en tant qu'il se rapporte à la fin dernière de l'ange. Mais cette explication paraît encore vicieuse parce que le libre arbitre ne suffit pas pour mériter. Par conséquent un acte qui procède du libre arbitre ne peut être méritoire qu'autant qu'il est ennobli par la grâce. Or, il ne peut recevoir tout à la fois la grâce imparfaite qui est le principe du mérite, et la grâce parfaite qui est le principe de la jouissance. Il ne semble donc pas possible que l'ange jouisse et qu'il mérite tout à la fois sa jouissance. C'est pourquoi il est mieux de dire que l'ange, avant d'être heureux, a eu la grâce par laquelle il a mérité la béatitude (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que la difficulté de bien faire que l'ange a éprouvée ne venait pas de l'opposition ou des obstacles que sa nature lui offrait, mais de ce que le bien qu'il devait faire était au-dessus de ses forces naturelles.

Il faut répondre au *second*, que ce n'est pas en se tournant naturellement vers Dieu que l'ange a mérité la béatitude, mais c'est en se portant vers lui par un sentiment de charité ; ce qui s'est fait par la grâce.

La réponse au *troisième* argument devient évidente d'après tout ce que nous avons dit.

ARTICLE V. — L'ANGE A-T-IL OBTENU LA BÉATITUDE IMMÉDIATEMENT APRÈS SON PREMIER ACTE MÉRITOIRE (4) ?

1. Il semble que l'ange n'ait pas obtenu la béatitude immédiatement après son premier acte méritoire. Car il est plus difficile à l'homme qu'à l'ange de faire le bien. Or, l'homme n'est pas récompensé immédiatement après son premier acte. Donc l'ange non plus.

2. L'ange a pu dès le moment de sa création immédiatement et instantanément produire un acte quelconque. Car les corps naturels ont com-

(1) S'il a été créé heureux, comme paraissent le supposer ceux qui sont d'un avis contraire à celui que saint Thomas a soutenu (art. 1), on est obligé dans ce sentiment d'admettre qu'ils ont eu la béatitude avant de la mériter.

(2) Origène fut de ce sentiment, et Moïse Barcepha enseigna la même chose (*Lib. de Paradiso*, cap. 22).

(3) D'après l'opinion précédente, l'ange aurait mérité dans la gloire ; il pourrait donc mériter toujours et progresser indéfiniment ; de plus il pourrait aussi démériter, puisque le mérite et le démérite sont corrélatifs, et son salut ne serait pas assuré, ce qui est absurde.

(4) Il y a eu des hérétiques qui ont prétendu qu'avant la résurrection du Christ, les anges n'étaient pas affermis dans la gloire ; cet article est leur réfutation.

mencé à se mouvoir aussitôt qu'ils ont été créés. Et si le mouvement des choses matérielles pouvait être instantané comme les opérations de l'intelligence et de la volonté, les corps auraient été mus dès le premier instant de leur production. Par conséquent si l'ange a mérité la béatitude par un seul mouvement de sa volonté, il l'a méritée au premier instant de sa création. Et puisque son bonheur n'a point été retardé, il a été heureux immédiatement et dès le premier instant de son existence.

3. Entre deux choses qui sont à une grande distance l'une de l'autre il faut qu'il y ait beaucoup de milieux. Or, la béatitude des anges est un état qui est à une grande distance de leur état naturel. Et comme le mérite tient le milieu entre l'un et l'autre, les anges n'ont pu arriver à la béatitude que par une foule d'intermédiaires.

Mais c'est le *contraire*. En effet, l'âme humaine et l'ange sont pareillement destinés à la béatitude. C'est pourquoi Dieu promet aux saints de les rendre égaux aux anges. Or, l'âme quand elle est séparée du corps et qu'elle a mérité la béatitude, l'obtient immédiatement s'il n'y a d'ailleurs rien qui l'en empêche. Donc il en doit être de même de l'ange. Et puisque l'ange a mérité la béatitude par le premier acte de charité qu'il a produit, et qu'il n'y avait rien en lui qui s'opposât à ce qu'il en eût la jouissance, il a dû l'obtenir immédiatement. C'est ainsi que par un seul acte méritoire il est arrivé à sa fin.

CONCLUSION. — L'ange a obtenu la béatitude après le premier acte de charité qu'il a produit.

Il faut répondre que l'ange a été heureux immédiatement après le premier acte de charité par lequel il a mérité de l'être. La raison en est que la grâce perfectionne la nature conformément à la manière dont la nature doit être perfectionnée. Car toute perfection doit être reçue dans le sujet qu'elle perfectionne suivant sa manière d'être. Or, le propre de la nature de l'ange c'est d'acquérir sa perfection naturelle, non par degré, mais tout d'un coup, par sa seule nature, comme nous l'avons prouvé (art. 1 huj. quest. et quest. LVIII, art. 3 et 4). Ainsi comme l'ange dans l'ordre de la nature arrive immédiatement après son existence à sa perfection naturelle, de même dans l'ordre de la grâce il doit arriver à la béatitude immédiatement après l'avoir méritée. D'ailleurs non-seulement l'ange, mais encore l'homme peut mériter la béatitude par un acte unique, puisqu'il suffit que l'homme soit transformé par un acte de charité pour mériter le bonheur éternel. D'où il résulte que l'ange a été heureux immédiatement après avoir produit un acte de charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme n'est pas naturellement fait pour atteindre immédiatement sa perfection dernière, comme l'ange, et que pour ce motif il est obligé de tendre à la béatitude par un plus long chemin.

Il faut répondre au *second*, que l'ange est au-dessus du temps qui mesure l'existence des choses corporelles. Ainsi la diversité des instants, quand il s'agit des anges, se considère d'après la succession de leurs actes. Or, l'acte méritoire de la béatitude et l'acte de la béatitude qui consiste dans la jouissance n'ont pu exister dans les anges simultanément, puisque l'un est un acte de la grâce imparfaite, et l'autre un acte de la grâce consommée. D'où il suit qu'il faut admettre deux instants différents, que dans l'un l'ange a mérité la béatitude et dans l'autre il en a joui (1).

(1) Ces deux actes ne peuvent être simultanés, cependant il est impossible d'apprécier la différence de temps qui les sépare.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est dans la nature de l'ange qu'il acquière immédiatement la perfection à laquelle il est destiné. C'est pourquoi il n'a besoin que d'un acte méritoire qu'on peut appeler pour ce motif un moyen, parce que c'est lui qui fait parvenir l'ange à la béatitude.

ARTICLE VI. — LES ANGES ONT-ILS OBTENU LA GRACE ET LA GLOIRE EN RAISON DE L'ÉTENDUE DE LEURS FACULTÉS NATURELLES (1)?

1. Il semble que les anges n'aient pas obtenu la grâce et la gloire en raison de leurs qualités naturelles. Car la grâce est un don pur et simple qui émane de la volonté de Dieu. Donc l'étendue de la grâce dépend de la volonté divine et non des qualités naturelles de celui qui la reçoit.

2. Un acte humain paraît plus rapproché de la grâce que la nature ; parce que l'acte humain est au moins une préparation à la grâce. Or, la grâce ne se donne pas d'après les œuvres, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XI). Donc à plus forte raison la grâce donnée aux anges n'a-t-elle pas dû se mesurer sur les facultés naturelles.

3. L'homme et l'ange sont également destinés à la béatitude ou à la grâce. Or, la grâce n'est pas accordée à l'homme en raison de ses facultés naturelles. Donc elle n'est pas non plus donnée à l'ange dans cette proportion.

Mais c'est le *contraire*. Car le Maître des sentences dit (2. *Sent.* d. 3, part. 2) que les anges qui ont été créés avec une nature plus subtile et une sagesse plus profonde ont aussi été doués des plus grands dons de la grâce.

CONCLUSION. — Les anges ont obtenu la grâce et la gloire en raison de l'étendue de leurs qualités naturelles, de sorte que les meilleurs et les plus excellents d'entre eux sont aussi ceux qui ont obtenu le plus de grâce et de gloire.

Il faut répondre qu'il est raisonnable qu'en raison du degré de leurs facultés naturelles les anges aient reçu les dons de la grâce et la perfection de la béatitude. On peut en donner une double raison. 1° De la part de Dieu dont la sagesse ordonnatrice a établi divers degrés dans les anges. Comme il avait destiné la nature de l'ange à la grâce et la gloire, de même il a dû destiner les degrés qu'il a établis dans leur nature à des degrés divers de grâce et de gloire (2). Ainsi, par exemple, quand un architecte polit des pierres pour construire un édifice, s'il en prépare quelques-unes avec plus de soin et qu'il les rende plus brillantes, c'est qu'il a l'intention de leur réserver une place d'honneur dans la maison qu'il construit. Il semble donc par analogie que si Dieu a fait des anges naturellement supérieurs aux autres, c'est qu'il leur réservait une plus grande somme de grâce et par suite un rang plus élevé dans la gloire. 2° On arrive à la même conclusion en considérant la nature des anges. Car l'ange n'est pas composé de natures diverses de telle sorte que l'inclination de l'une empêche ou retarde l'élan de l'autre, comme il arrive dans l'homme où le mouvement de la partie intelligente de l'être est ralenti ou entravé par l'inclination de la partie sensitive. Or, quand il n'y a rien qui retarde ou qui arrête un être, il se porte naturellement vers sa fin selon toute l'énergie de sa nature (3). C'est pourquoi il est conforme à la raison que les anges qui avaient la meilleure nature se soient portés vers Dieu avec le plus de force et d'efficacité. C'est d'ailleurs ce qui arrive dans les hommes, parce qu'ils reçoivent d'autant plus de grâce et de gloire qu'ils

(1) Pélage enseignait que nos facultés naturelles nous disposaient par elles-mêmes à la grâce. Cette hérésie a été condamnée par l'Église. Ce n'est donc pas le sens de la proposition de saint Thomas. Il se demande si Dieu a donné plus de grâce à ceux qui avaient déjà reçu de lui de plus grands dons dans l'ordre de la nature.

(2) On voit qu'il s'agit de dons gratuits qui n'ont d'autre cause que le bon plaisir de Dieu.

(3) La correspondance à la grâce, qui est la seconde condition du mérite, a dû être plus vive

s'élèvent davantage vers Dieu. D'où l'on voit que les anges qui ont eu les plus grandes qualités naturelles ont eu aussi le plus de grâce et de gloire (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que comme la grâce provient de la pure et simple volonté de Dieu, de même aussi la nature de l'ange. Et comme la volonté divine a destiné la nature à la grâce, de même elle a destiné les divers degrés de la nature à divers degrés de grâce.

Il faut répondre au *second*, que les actes de la créature raisonnable proviennent d'elle, mais que la nature vient de Dieu immédiatement. Par conséquent on voit que la grâce doit être plutôt accordée selon la diversité des degrés qui existe dans la nature que d'après les œuvres que nous faisons.

Il faut répondre au *troisième*, que la diversité des facultés naturelles est autre dans les anges qui diffèrent les uns des autres dans l'espèce et autre dans les hommes qui ne diffèrent que numériquement. Car la différence spécifique provient de la forme, tandis que la différence numérique résulte de la matière. De plus, dans l'homme il y a quelque chose qui peut arrêter ou retarder le mouvement de la nature intellectuelle, tandis que dans les anges il n'y a rien. Pour ces deux motifs on ne peut raisonner *à pari* de l'homme et de l'ange.

ARTICLE VII. — LES ANGES DANS LA BÉATITUDE CONSERVENT-ILS ENCORE LEUR CONNAISSANCE ET LEUR AMOUR NATURELS (2)?

1. Il semble que les anges bienheureux n'aient pas leur connaissance et leur amour naturels. Car saint Paul dit (I. *Cor.* XIII, 10) : *Quand on sera parvenu à ce qui est parfait, ce qui est imparfait s'évanouira.* Or, l'amour et la connaissance naturels sont imparfaits par rapport à l'amour et à la connaissance des bienheureux. Donc quand on a obtenu la béatitude, la connaissance et l'amour naturels n'existent plus.

2. Là où une seule chose suffit, il est superflu qu'il en existe une autre. Or, la connaissance et l'amour qui résultent de l'état de gloire suffisent aux anges bienheureux. Il paraît donc superflu que la connaissance et l'amour naturels existent encore en eux.

3. La même puissance ne produit pas simultanément deux actes, comme une ligne ne se termine pas du même côté par deux points. Or, les anges bienheureux connaissent et aiment toujours en acte. Car le bonheur, comme dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 8), ne consiste pas dans l'habitude, mais dans l'acte. Il ne peut donc pas y avoir dans les anges bienheureux une connaissance et un amour naturels.

Mais c'est le *contraire*. En effet, tant qu'une nature subsiste, son action subsiste aussi. Or, la béatitude ne détruit pas la nature puisqu'elle la perfectionne. Donc elle ne détruit ni la connaissance ni l'amour naturels.

CONCLUSION. — Dans les anges bienheureux la connaissance et l'amour naturels continuent à exister.

Il faut répondre que dans les anges bienheureux la connaissance et l'amour naturels subsistent. Car les opérations sont entre elles ce que sont leurs principes réciproquement. Or, il est évident que la nature est à la béatitude ce que le nombre premier est au second, puisque la béatitude s'ajoute à la nature. Or, il faut toujours que le nombre premier soit contenu dans le second, et par conséquent que la nature existe dans la béatitude. De même

(1) Saint Augustin et la plupart des Pères enseignent que les anges ont reçu des grâces d'autant plus abondantes que leurs fonctions étaient plus élevées. Comme Dieu a dû donner les fonctions les plus élevées à ceux qui avaient le plus de qualités naturelles, leur sentiment revient à celui de saint Thomas.

(2) Cet article a pour objet de mettre en lumière ce grand principe que la grâce et la gloire ne détruisent pas la nature, mais qu'elles la perfectionnent;

il est donc nécessaire que l'acte de la nature soit renfermé dans l'acte de la béatitude.

Il faut répondre au *premier* argument, que la perfection que l'on acquiert détruit l'imperfection qui lui est opposée. Or, l'imperfection de la nature n'est pas opposée à la perfection de la béatitude, mais elle lui sert de base, comme l'imperfection de la puissance sert de fondement à la perfection de la forme. La forme ne détruit pas la puissance, mais la privation qui lui est opposée. De même l'imperfection de la connaissance naturelle n'est pas opposée à la perfection de la connaissance qu'on a dans l'ordre de la gloire. Car rien n'empêche qu'on connaisse une même chose et simultanément par divers moyens. C'est ainsi qu'on peut la connaître tout à la fois par le raisonnement et l'expérience. De même l'ange peut connaître Dieu par l'essence divine, ce qui appartient à la connaissance qu'il en a dans l'ordre de la gloire, et il peut tout à la fois le connaître par sa propre essence, ce qui appartient à la connaissance naturelle.

Il faut répondre au *second*, que les choses qui constituent la béatitude suffisent par elles-mêmes, mais pour qu'elles existent les éléments naturels sont préalablement nécessaires, parce qu'il n'y a que la béatitude incréée qui subsiste par elle-même (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la même puissance ne peut simultanément produire deux actions à moins que l'une ne se rapporte à l'autre. Or, la connaissance et l'amour naturels se rapportent à la connaissance et à l'amour de la gloire. Par conséquent rien n'empêche que la connaissance et l'amour naturels n'existent dans l'ange avec la connaissance et l'amour surnaturels.

ARTICLE VIII. — L'ANGE BIENHEUREUX PEUT-IL PÉCHER (2) ?

1. Il semble que l'ange bienheureux puisse pécher. Car la béatitude ne détruit pas la nature, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il est dans la nature de la créature de pouvoir faillir. Donc l'ange bienheureux peut pécher.

2. Les puissances raisonnables sont capables de se porter à des choses opposées, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IV, text. 3). Or, la volonté de l'ange bienheureux ne cesse pas d'être raisonnable. Donc elle se porte au bien et au mal.

3. Il est dans la nature du libre arbitre que l'homme puisse choisir le bien et le mal. Or, le libre arbitre n'est pas affaibli dans les anges bienheureux. Ils peuvent donc pécher.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XI, cap. 7) que la nature qui ne peut pas pécher est celle des saints anges. Donc les saints anges ne peuvent plus pécher.

CONCLUSION. — Puisque l'ange bienheureux ne peut rien vouloir ni rien faire sans le rapporter à Dieu qui est la bonté même, il ne peut pécher d'aucune manière.

Il faut répondre que les anges bienheureux ne peuvent pas pécher. La raison en est que leur béatitude consiste en ce qu'ils voient Dieu dans son essence. Or, l'essence de Dieu est l'essence même de la bonté. Par conséquent l'ange qui voit Dieu est par rapport à lui ce qu'est par rapport à la

(1) Elles suffisent pour constituer la félicité, mais elles ne peuvent exister sans la nature.

(2) Origène a avancé que les âmes des bienheureux pouvaient perdre la béatitude et retomber dans les misères de la vie présente. Plusieurs hérétiques modernes ont renouvelé cette erreur, entre autres Calvin qui suppose que les anges peuvent pécher. On pourrait citer une foule de passages de l'Écriture qui condamnent cette erreur. Vid. *Apoc.* XIII. *Non intrabit*, etc. *Ps.* C. *Non habitabit*. *Ps.* CXI *In memoriâ æternâ*. *Sap.* III. *Justorum animæ*, etc.

nature du bien en général celui qui ne voit pas la Divinité. Or, il est impossible que quelqu'un veuille ou fasse quelque chose qui ne se rapporte au bien, et qu'il veuille ainsi s'éloigner du bien considéré comme tel. L'ange heureux ne peut donc vouloir et faire que ce qui se rapporte à Dieu, et en agissant ainsi il ne peut pécher. Par conséquent l'ange heureux ne peut pécher d'aucune manière (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la créature considérée en elle-même peut défaillir. Mais par suite de l'alliance intime qu'elle a avec le bien increé, comme il arrive dans la béatitude, il résulte qu'elle ne peut pécher pour le motif que nous avons donné (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les puissances raisonnables se rapportent à des choses opposées quand il s'agit d'objets auxquels elles ne sont pas naturellement destinées, mais il n'en est pas de même quand il s'agit de choses vers lesquelles elles tendent naturellement. Ainsi l'intelligence ne peut refuser son assentiment aux premiers principes qui lui sont naturellement connus; de même la volonté ne peut s'empêcher d'adhérer au bien considéré comme tel, parce qu'elle se rapporte naturellement à lui comme à son objet. La volonté de l'ange se rapporte à des choses opposées quand il s'agit de faire ou de ne pas faire beaucoup de choses; mais relativement à Dieu lui-même qu'ils reconnaissent pour l'essence même de la bonté il n'en est pas ainsi. Quelques actions qu'ils fassent ils se conforment à sa volonté, et c'est ce qui fait qu'ils sont impeccables.

Il faut répondre au *troisième*, que le libre arbitre est par rapport au choix des moyens qui mènent à la fin ce que l'entendement est par rapport aux conséquences que l'on déduit d'un principe. Or, il est évident qu'il est de la perfection de l'entendement de pouvoir déduire diverses conséquences de principes admis; mais s'il vient à tirer une conséquence sans suivre l'ordre des principes, cette erreur provient de son imperfection et de sa faiblesse. D'où l'on voit que le libre arbitre peut faire choix de choses diverses, pourvu qu'il se renferme dans les limites de la fin qu'il doit atteindre. C'est même en cela que consiste la perfection de la liberté. Mais s'il vient à choisir une chose qui le mette en dehors de sa fin, il pèche alors, et cette faute résulte de l'imperfection même de la liberté (2). Il y a donc dans les anges qui ne peuvent pécher une liberté plus parfaite qu'en nous qui pouvons le faire.

ARTICLE IX. — LES ANGES BIENHEUREUX PEUVENT-ILS ENCORE FAIRE DES PROGRÈS QUAND ILS SONT ARRIVÉS A LA BÉATITUDE (3)?

1. Il semble que les anges bienheureux puissent progresser encore dans la béatitude. Car la charité est le principe du mérite. Or, dans les anges la charité est parfaite. Les anges bienheureux peuvent donc mériter. Et comme la récompense doit augmenter à mesure que croît le mérite, il s'ensuit que les anges bienheureux peuvent progresser dans la béatitude.

2. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 32) que Dieu se sert de nous à notre avantage et par un effet de sa bonté, et qu'il se sert de même des anges auxquels il confie des fonctions spirituelles, puisque, comme le

(1) D'ailleurs, si le bonheur des élus était amissible, il ne serait pas exempt de crainte et d'inquiétude, ce ne serait donc pas un vrai bonheur.

(2) Ainsi pécher, c'est se tromper sur le choix des moyens, ce qui indique une imperfection dans la volonté comme l'erreur que l'on commet en tirant d'un principe des conséquences, indique un défaut ou une imperfection dans l'intelligence.

(3) Il est dit dans l'Ecriture (Joan. XIV) : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, ce qui paraît indiquer que dans le ciel les degrés de béatitude sont arrêtés de telle sorte que les bienheureux ont leur demeure dont ils ne peuvent sortir, ni pour monter, ni pour descendre.

dit l'Apôtre : *Ce sont des esprits qui lui tiennent lieu de ministres et qui sont envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut* (*Hebr.* I, 14). Or, les anges ne retireraient de là aucun avantage s'ils ne faisaient des progrès dans la béatitude. Il faut donc que les anges heureux puissent mériter et progresser dans la béatitude.

3. C'est une imperfection dans celui qui n'est pas arrivé au dernier degré de ne pouvoir plus progresser. Or, les anges ne sont pas au plus haut degré. Si donc ils ne peuvent pas progresser toujours de plus en plus, il semble que ce soit en eux une imperfection et un défaut ; ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Car ce n'est que pendant qu'on est dans la voie qu'on peut mériter et progresser. Or, les anges ne sont pas des voyageurs, mais ils sont arrivés au terme. Donc les anges heureux ne peuvent mériter, ni progresser dans la béatitude.

CONCLUSION. — Puisque les anges sont destinés par Dieu à la béatitude, ils ne peuvent plus progresser une fois qu'ils y sont parvenus.

Il faut répondre que dans tout mouvement l'intention du moteur se porte vers un but déterminé qu'il cherche à faire atteindre par le mobile. L'intention se rapporte à la fin qui ne peut être indéfinie. Or, il est évident que puisque la créature raisonnable ne peut arriver par ses seules forces à la béatitude qui consiste dans la vision de Dieu, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), elle a besoin d'y être élevée par Dieu. Mais il faut qu'il y ait un degré déterminé auquel toute créature raisonnable soit destinée comme à sa fin dernière. Ce degré ne peut pas être déterminé dans la vision divine par rapport à l'objet qui est vu, parce que tous les bienheureux voient la vérité souveraine à des degrés divers : mais quant à la manière de la voir, celui qui dirige les créatures vers leur fin a déterminé des modes différents. Car il n'est pas possible que la créature raisonnable, qui a été produite pour voir l'essence divine, ait été aussi produite pour la voir de la manière la plus élevée, c'est-à-dire pour en avoir la compréhension. Il n'y a que Dieu qui puisse se comprendre ainsi, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 7 ; quest. XIV, art. 3). Mais par là même qu'il faut une force d'intelligence infinie pour comprendre Dieu, la créature qui le voit étant nécessairement finie, il y a entre l'infini et le fini quel qu'il soit une multitude infinie de degrés, et c'est ce qui fait que les êtres raisonnables peuvent connaître Dieu d'une foule de manières, les uns plus, les autres moins clairement. Et comme la béatitude consiste dans la vision de Dieu, de même le degré de la béatitude dépend de la manière dont on le voit. Ainsi donc toute créature raisonnable est conduite par Dieu à sa fin qui consiste dans le degré de bonheur auquel elle a été prédestinée. Une fois ce degré atteint, elle ne peut pas aller plus loin.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mérite n'est possible que pour l'être qui tend à sa fin. La créature raisonnable tend à sa fin non-seulement passivement, mais encore activement. Quand la fin n'est pas au-dessus de la puissance de la créature raisonnable, son action produit la fin elle-même. Ainsi en méditant l'homme acquiert la science. Mais si la fin n'est pas au pouvoir de l'être qui agit, et qu'il l'attende d'un autre, son action est méritoire par rapport à la fin elle-même. Pour celui qui est arrivé au dernier terme, il ne peut plus tendre vers la fin (1) ; il ne se meut plus, mais il est transformé. D'où il résulte que par la charité imparfaite dont

(1) Si l'on admettait que les bienheureux peuvent encore mériter, cela supposerait qu'ils peuvent aussi démériter, ce qui serait contraire à la proposition précédente.

nous faisons des actes pendant que nous sommes dans la voie, nous méritons ; mais que par la charité parfaite on ne mérite pas ; on jouit plutôt de la récompense. Ainsi quand on contracte une habitude, l'acte qui la précède la produit, mais une fois l'habitude contractée, l'acte qui en procède est un acte parfait accompagné de jouissance. De même l'acte de charité parfaite n'a pas la nature du mérite ; il tient davantage de la perfection de la récompense.

Il faut répondre au *second*, qu'une chose peut être utile de deux manières : 1° Elle peut être utile (1) pendant qu'on est dans la voie et qu'on tend vers sa fin. Le mérite de la béatitude est utile de cette façon. 2° Elle peut être utile comme la partie l'est au tout, comme une muraille, par exemple, est utile à une maison. De cette manière les fonctions des anges bienheureux leur sont utiles, parce qu'elles font partie de leur bonheur. Car communiquer aux autres la perfection que l'on a en soi, c'est le propre de tout ce qui est parfait considéré comme tel.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique l'ange bienheureux ne soit pas absolument au degré le plus élevé de la béatitude, il est néanmoins au dernier degré par rapport à lui-même d'après la prédestination divine. Cependant la joie des anges peut être augmentée par le salut de ceux qui sont sauvés par leur ministère, d'après ces paroles de saint Luc (Luc. xv, 10) : *Les anges se réjouissent plus d'un seul pécheur qui fait pénitence*, etc. Cette joie fait partie de leur récompense accidentelle, qui peut s'accroître ainsi jusqu'au jour du jugement (2). Il y en a qui infèrent de là qu'ils peuvent mériter par rapport à leur récompense accidentelle. Mais il vaut mieux dire qu'on ne peut mériter d'aucune manière le bonheur, à moins que l'on ne soit tout à la fois voyageur et bienheureux, comme le Christ, qui eut seul cette double prérogative. Car les anges acquièrent par la béatitude la joie dont nous venons de parler plutôt qu'ils ne la méritent.

QUESTION LXIII.

DE LA MALICE DES ANGES.

Nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont les anges sont devenus mauvais. Nous considérerons 1° le mal de la faute, 2° le mal de la peine. — Sur le premier point neuf questions se présentent : 1° Le mal de la faute peut-il exister dans l'ange ? — 2° Dans quelle espèce de péchés les anges peuvent-ils tomber ? — 3° Qu'est-ce que l'ange a désiré quand il a péché ? — 4° En supposant qu'il y ait des anges qui soient devenus mauvais par la faute de leur volonté, y en a-t-il qui soient mauvais par nature ? — 5° En supposant qu'il n'y en ait pas, y en a-t-il qui aient pu être mauvais au premier instant de leur création par l'acte de leur volonté propre ? — 6° En supposant qu'il n'y en ait pas, y a-t-il eu un intervalle quelconque entre la création de l'ange et sa chute ? — 7° L'ange le plus coupable a-t-il été le plus grand des anges ? — 8° Le péché du premier ange a-t-il été la cause du péché de tous les autres ? — 9° Y a-t-il eu autant d'anges rebelles que d'anges fidèles ?

ARTICLE I. — LE MAL DE LA FAUTE PEUT-IL EXISTER DANS LES ANGES (3) ?

1. Il semble que le mal de la faute ne puisse exister dans les anges. En effet

(1) Comme moyen.

(2) C'est ce que le pape Innocent III dit formellement (*De celeb. Mis.*) : *Licet plerique reputent non indignum sanctorum gloriam usque ad judicium augmentari et ideò Ecclesiam interim sanè posse augmentum glorificationis eorum optare*. Cette distinction de la gloire essentielle et de la gloire accidentelle est nécessaire pour entendre certains passages de l'Ecriture et des Pères.

(3) L'Ecriture est formelle à ce sujet (Job, IV) *In angelis suis reperit pravitatem*, etc. (Jer. III). *Diabolus est mendax et pater ejus*. Ceux qui ont attaqué cette vérité, ce sont les incrédules

le mal de la faute ne peut exister que dans les êtres qui sont en puissance, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 19). Car le sujet de la privation est l'être en puissance. Or, les anges étant des formes subsistantes n'existent pas en puissance. Par conséquent le mal de la faute ne peut exister en eux.

2. Les anges sont plus nobles que les corps célestes. Or, dans les corps célestes le mal ne peut exister, comme le disent les philosophes. Donc il ne peut pas non plus exister dans les anges.

3. Ce qui est naturel est toujours dans un être. Or, il est naturel aux anges d'être portés vers Dieu par un mouvement d'amour. Ce mouvement ne peut donc être détruit en eux, et, puisqu'en aimant Dieu ils ne pèchent pas, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pécher.

4. Le désir n'a pour objet que le bien, ou ce qui paraît tel. Or, ce qui paraît bon aux anges l'est réellement, parce qu'il ne peut pas y avoir en eux d'erreur, ou du moins ils ne pouvaient se tromper tant qu'ils n'ont pas été coupables. Les anges ne peuvent donc désirer que ce qui est véritablement bon, et comme on ne pèche pas en désirant ce qui est bien, il s'ensuit que l'ange n'a pas péché par le désir.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans Job : *Le Seigneur a trouvé du mal dans ses anges* (Job, IV, 18).

CONCLUSION. — Toute créature raisonnable réduite aux simples conditions de sa nature peut se tromper et pécher, mais Dieu ne peut ni se tromper, ni pécher, puisqu'il n'y a que lui qui soit la règle de ses actes.

Il faut répondre que l'ange aussi bien que toute créature raisonnable, quand on le considère dans sa nature, peut pécher. Et s'il y a une créature qui ne puisse pécher, elle le doit à la grâce et non à sa condition naturelle. La raison en est que pécher n'est rien autre chose que s'écarter de la rectitude que l'acte doit avoir, soit que l'on considère le péché dans l'ordre de la nature, ou de l'art, ou de la morale. Le seul acte qui ne puisse jamais s'écarter de la droite voie, c'est celui dont la puissance même de l'agent est la règle. Car si la main de l'ouvrier était la règle même de l'entaille qu'il fait, il ne pourrait jamais couper le bois qu'en droite ligne. Mais si l'entaille doit être appréciée d'après une autre règle, elle pourra être droite et ne l'être pas. Or, la volonté divine est seule la règle de ses actes, parce qu'elle ne se rapporte pas à une fin plus élevée qu'elle. Au contraire la volonté de toute créature n'est dans la droite voie, quand elle agit, qu'autant qu'elle est conforme à la volonté divine, qui est sa fin dernière. C'est ainsi que la volonté d'un inférieur n'est droite qu'autant qu'elle est conforme à la volonté de son supérieur, comme la volonté du soldat par rapport à celle de son général. Il n'y a donc que la volonté divine qui soit exempte de péché. Toute volonté créée peut pécher selon la condition de sa nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges ne sont pas en puissance par rapport à leur existence naturelle; il y a cependant en eux quelque chose qui est en puissance, c'est leur intelligence (1) qui peut se tourner vers une chose ou une autre. Sous ce rapport le mal peut exister en eux.

Il faut répondre au *second*, que les corps célestes n'ont pas d'autre action que leur action naturelle. C'est pourquoi, comme leur nature ne peut se corrompre, de même il ne peut rien y avoir de désordonné dans leur ac-

qui nient l'existence des démons et des esprits, et Calvin qui rejette sur Dieu le péché commis par le démon.

(1) Ou plus littéralement la *partie intellective* de leur être, ce qui comprend l'intelligence et la volonté.

tion. Mais indépendamment de l'action naturelle il y a dans les anges l'action du libre arbitre qui les rend peccables.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est naturel à l'ange de se tourner vers Dieu et de l'aimer comme le principe de sa nature. Mais pour se tourner vers lui, comme étant l'objet de la béatitude surnaturelle, ce ne peut être que l'effet d'un amour gratuit dont l'ange a pu se détourner en péchant.

Il faut répondre au *quatrième*, que le péché mortel peut être de deux manières l'effet du libre arbitre. 1° Il peut résulter de ce que l'on choisit une chose mauvaise. C'est ainsi que l'homme pèche en choisissant l'adultère qui est une chose mauvaise en elle-même. Ce péché provient toujours de l'ignorance ou de l'erreur, parce que sans cela on ne prendrait pas pour bon ce qui est mauvais. Ainsi l'adultère se trompe sur le fait en particulier quand il prend la délectation de cet acte déréglé pour une chose bonne au point de vue de la passion ou de l'habitude, bien qu'en général il ne se trompe pas sur la moralité de l'action et qu'il sache bien ce qu'il doit en penser. L'ange ne peut pécher de cette manière, parce qu'il n'y a point en lui de passions qui lient la raison ou l'entendement, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 4), et parce que l'acte répété du péché n'a pas créé en lui d'inclination au mal. 2° On peut encore pécher par le libre arbitre en choisissant une chose bonne en elle-même sans se conformer à la mesure ou à la règle qu'on doit observer, de sorte que ce qu'il y a de vicieux dans l'acte provient seulement du choix qui n'a pas été fait dans les conditions voulues, mais non de la chose choisie. C'est ainsi qu'on pécherait si l'on priait, par exemple, sans faire attention à l'ordre établi par l'Eglise. Cette sorte de péché ne présuppose pas l'ignorance, mais seulement qu'on a manqué de considérer ce que l'on aurait dû examiner. L'ange a péché de cette manière en faisant usage de son libre arbitre pour se porter vers son bien propre sans se régler sur la volonté divine.

ARTICLE II. — LES ANGES NE PEUVENT-ILS PÉCHER QUE PAR ENVIE OU PAR ORGUEIL (1)?

1. Il semble que les anges ne puissent pas seulement pécher par envie et par orgueil. Car, quand un être est capable de se délecter dans un péché, il peut tomber dans ce péché. Or, les démons se délectent dans les obscénités des péchés charnels, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 3). Ils peuvent donc tomber dans ces péchés.

2. Comme l'orgueil et l'envie sont des péchés de l'esprit, de même le dégoût, l'avarice et la colère. Or, les péchés de l'esprit conviennent aux êtres spirituels, comme les péchés de la chair aux êtres corporels. Les anges ne peuvent donc pas seulement pécher par envie et par orgueil, mais ils peuvent encore pécher par dégoût et par avarice.

3. D'après saint Grégoire (*in Mor.* lib. XXXI, cap. 17) : De l'orgueil naissent plusieurs vices, ainsi que de l'envie. Or, en posant la cause on pose aussi l'effet. Par conséquent, si les anges peuvent pécher par orgueil et par envie, ils peuvent aussi, pour le même motif, avoir d'autres vices.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 3) que l'ange ne tombe ni dans la fornication, ni dans l'ivresse, ni dans d'autres vices semblables, mais qu'il est orgueilleux et envieux.

CONCLUSION. — Tous les péchés peuvent être dans la volonté des anges quand on considère cette volonté comme une cause affective et impulsive, mais si on la regarde

(1) L'Ecriture indique l'orgueil et l'envie comme les péchés du démon (Job, XLI) : *Ipse est rex super omnes filios superbiæ.* (*Sap.* II) : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Initium omnis peccati superbia.*

comme une cause formelle et efficiente, le premier péché qui s'y est glissé n'a pu être que le péché d'orgueil, qui a eu ensuite pour conséquence le péché d'envie.

Il faut répondre que le péché peut exister dans un être de deux manières : 1° Il peut y être de façon que la volonté en soit la cause affective et impulsive. 2° La volonté peut en être la cause formelle et efficiente. De la première sorte, tous les péchés sont dans les démons, parce qu'ils poussent les hommes à tous les crimes possibles, et qu'ils méritent par conséquent d'être chargés de tout le mal qu'on peut faire. De la seconde sorte, les mauvais anges ne peuvent être coupables que des fautes qui sont susceptibles d'affecter leur nature spirituelle. Or, une nature spirituelle ne peut être affectée par les biens qui sont propres aux corps ; elle ne peut l'être que par les biens qu'on trouve dans les choses spirituelles. Car un être ne peut être affecté que par ce qui convient sous certain rapport à sa nature. D'un autre côté les biens spirituels ne peuvent être une occasion de péché qu'autant que celui qu'ils affectent s'écarte en les recevant de la règle que son supérieur lui a imposée. Ce défaut de soumission au supérieur dans ce qui est obligatoire constitue précisément le péché d'orgueil. C'est pourquoi le premier péché de l'ange n'a pu être qu'un péché d'orgueil. — Le péché d'envie a été la conséquence de celui-ci (1). Car la raison qui porte la volonté à désirer une chose, la porte aussi à s'opposer à la chose contraire. En effet, l'envieux est fâché du bien d'autrui, parce qu'il le considère comme un obstacle à son bien propre. Or, l'ange mauvais n'a pu considérer le bien d'autrui comme un obstacle à son bonheur qu'autant qu'il a recherché une supériorité toute particulière, que la supériorité d'un autre esprit aurait détruite. C'est pourquoi, après avoir fait le péché d'orgueil, l'ange prévaricateur est tombé dans le péché d'envie qui fait que le bonheur de l'homme et l'excellence de la divinité sont pour lui une cause de peine, et cette peine est d'autant plus grande que Dieu se sert de la volonté du diable pour faire éclater sa gloire.

Il faut répondre au *premier* argument, que les démons ne se délectent pas dans les obscénités des péchés charnels, comme si ces délectations les affectaient eux-mêmes (2). Mais tout cela provient de l'envie qui les porte à se réjouir de tous nos péchés quels qu'ils soient, parce qu'ils sont autant d'obstacles à notre bonheur.

Il faut répondre au *second*, que l'avarice, considérée comme un péché d'une espèce particulière, est le désir immodéré des choses temporelles dont on se sert dans l'usage de la vie humaine, et qu'on peut estimer à prix d'argent. Les démons ne sont pas plus affectés de ce désir que des délectations charnelles. L'avarice proprement dite ne peut donc pas exister en eux. Mais si on entend par avarice le désir immodéré d'avoir toute espèce de bien créé, elle est alors comprise dans l'orgueil qui est leur péché. La colère suppose une certaine passion, comme la concupiscence. Elle ne peut donc exister dans les démons que métaphoriquement. L'apathie ou le dégoût (3) est une sorte de tristesse qui appesantit l'homme et le rend peu apte aux exercices spirituels en raison des fatigues du corps. Ce défaut ne

(1) Saint Grégoire de Nysse, saint Paulin, saint Cyprien et Tertullien ont considéré l'envie comme le péché principal des démons, mais la plupart des Pères sont à cet égard du sentiment de saint Thomas.

(2) Philon et Josèphe ont cru que les anges étaient tombés dans ces crimes charnels, parce qu'ils interprétaient mal ce qui est dit des enfants de Dieu et des enfants des démons (*Gen.* VI). Saint Justin, Athénagore, Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Hilaire ont partagé leur erreur.

(3) Le dégoût des choses spirituelles. Ce vice était fréquent parmi les moines, et Cassien en parle longuement (*De instit. monach.* lib. X, cap. 1).

peut pas non plus se trouver dans les démons. Il est donc évident que l'orgueil et l'envie sont les seuls péchés purement spirituels qui puissent exister en eux, à condition toutefois qu'on ne prenne pas l'envie pour une passion, mais seulement pour l'action de la volonté qui s'oppose au bonheur d'autrui.

Il faut répondre au *troisième*, que sous l'envie et l'orgueil, tels qu'ils existent dans les démons, on comprend tous les péchés qui sont la conséquence de ces vices.

ARTICLE III. — LE DIABLE A-T-IL DÉSIRÉ ÊTRE COMME DIEU (1)?

1. Il semble que le diable n'ait pas désiré être comme Dieu. Car ce qui ne tombe pas sous la perception ne peut être l'objet du désir, puisque c'est le bien que nous percevons qui meut l'appétit sensitif, raisonnable ou intelligentiel, et que c'est dans l'appétit exclusivement que le péché se consomme. Or, l'égalité de la créature et de Dieu ne peut être l'objet d'une perception. Car ces deux idées impliquent contradiction, puisqu'il faut que le fini soit l'infini pour l'égaler. Donc l'ange n'a pu désirer être comme Dieu.

2. On peut désirer sans péché ce qui est la fin de la nature. Or, la fin à laquelle toute créature tend naturellement, c'est de ressembler à Dieu. Si donc l'ange a désiré être comme Dieu, c'est-à-dire s'il a voulu non l'égaler, mais lui ressembler, il semble qu'en cela il n'ait pas péché.

3. L'ange a été créé dans une plénitude de sagesse beaucoup plus grande que l'homme. Or, il n'y a pas d'homme, à moins qu'il ne soit absolument insensé, qui veuille s'égaler à l'ange, bien loin de songer à s'égaler à Dieu. Car on ne désire que ce qui est possible et que ce que l'esprit conseille. A plus forte raison l'ange n'a-t-il pas pu pécher en désirant être comme Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car Isaïe fait dire au démon (Is. XIV, 13) : *Je monterai au ciel..... et je serai semblable au Très-Haut.* Et saint Augustin dit (*De quæst. Vet. Test.* quæst. CXIII) que le démon enflé d'orgueil a voulu être appelé Dieu.

CONCLUSION. — L'ange a péché en désirant être comme Dieu, sans vouloir toutefois l'égaler, mais en faisant sa fin dernière de ce qu'il pouvait obtenir par les forces seules de sa nature, ou bien en voulant parvenir à la béatitude par ses facultés naturelles sans le secours de la grâce.

Il faut répondre que l'ange a sans aucun doute péché en désirant être comme Dieu. Mais le mot *comme* peut s'entendre de deux manières : il peut signifier l'égalité ou la ressemblance. Dans le premier sens l'ange n'a pu désirer être comme Dieu, parce qu'il savait par ses lumières naturelles que c'était impossible. Avant sa première faute il n'y avait en lui ni habitude, ni passion capable d'enchaîner son intelligence de manière à l'induire en erreur et à lui faire rechercher une chose impossible, comme cela nous arrive quelquefois. Supposé d'ailleurs que la chose eût été possible, elle aurait été contraire au désir naturel. Car ce qu'il y a de plus naturel dans un être, c'est le désir de sa conservation ; et dans ce cas il ne se serait pas conservé, puisqu'il se serait transformé en une autre nature. C'est pourquoi il n'y a pas d'être qui, étant dans un rang inférieur, puisse désirer le rang qu'un être supérieur occupe. Ainsi l'âne ne désire pas être cheval, parce que s'il passait dans un ordre plus élevé il cesserait d'être lui-même. Ce qui égare à ce sujet l'imagination, c'est que l'homme ambitionne un

(1) Saint Thomas se propose dans cet article d'expliquer ces paroles d'Isaïe : *Ascendam in cœlum et ero similis altissimo* (XIV) et ces autres paroles d'Ezéchiel : *Elevatum est cor tuum et dixisti : Deus ego sum* (XXVIII) que tous les interprètes rapportent au démon.

rang plus élevé par rapport à des choses accidentelles qui peuvent se développer en lui sans que leur sujet soit détruit, et on croit à cause de cela qu'i peut désirer un rang supérieur à sa nature, auquel il ne pourrait parvenir sans cesser d'exister. Or, il est évident que Dieu surpasse l'ange non-seulemen par rapport aux choses accidentelles, mais encore selon l'ordre de la nature Un ange en surpasse même un autre de cette manière. D'où il résulte qu'i est impossible qu'un ange inférieur désire être égal à un ange supérieur bien loin de songer à s'égaler à Dieu. — On peut désirer être comme Dieu c'est-à-dire lui ressembler, de deux manières : 1° La créature peut désire ressembler à Dieu autant que sa nature le comporte. Quand quelqu'un désire ainsi ressembler à Dieu, il ne pèche pas, pourvu toutefois qu'il cherch à obtenir cette ressemblance de la manière convenable, c'est-à-dire qu'i veuille l'obtenir de Dieu. Ainsi on pécherait si l'on désirait, par exemple être juste comme Dieu et qu'on voulût tenir cette vertu de ses propre forces et non de la puissance divine. — 2° On peut désirer être semblabl à Dieu, par rapport aux choses qui sont au-dessus de la nature et que pa conséquent on ne peut pas imiter. Comme si, par exemple, on désirai avoir la puissance de créer le ciel et la terre, ce qui est le propre de Dieu Il y a en cela péché. Le diable a désiré de cette manière être comme Dieu Ce n'est pas qu'il ait voulu lui ressembler en ce sens qu'il ait été comme lu absolument indépendant, parce que dans ce cas il aurait voulu anéanti son être, puisqu'il n'y a pas de créature qui puisse exister sans participe à l'être de Dieu, et par conséquent sans dépendre de lui. Mais il a cherché à être semblable à Dieu en ce qu'il a choisi pour sa fin dernière ce qu'il pouvait obtenir par les seules forces de sa nature, s'éloignant ainsi de la béatitude surnaturelle qu'on ne peut obtenir que par la grâce de Dieu. — Ou bien s'il a désiré comme sa fin dernière cette ressemblance divine qui es l'effet de la grâce, il a voulu l'obtenir par les forces de sa nature, sans le secours céleste que Dieu avait mis à sa disposition. Ce dernier sentimen s'accorde avec les paroles de saint Anselme, qui dit qu'il a désiré ce qu'i aurait obtenu s'il eût été fidèle (*Lib. de cas. diab.* cap. 4). Ces deux opinion reviennent d'ailleurs à peu près au même. Car, dans ces deux hypothèses le démon a désiré atteindre, par les seules forces de sa nature, sa béatitud finale, ce qui est le propre de Dieu. Et comme ce qui est par lui-même es le principe et la cause de ce qui tient l'être d'autrui, il s'ensuit qu'il a désir avoir sur les autres choses une certaine prééminence. Et c'est précisémen sous ce rapport qu'il a eu tort de vouloir se rendre semblable à Dieu (1).

La réponse aux *objections* est par là même évidente.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DES DÉMONS QUI SOIENT NATURELLEMENT MAUVAIS (2)

1. Il semble qu'il y ait des démons qui soient naturellement mauvais Car saint Augustin fait dire à Porphyre (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 11) qu'il y a une certaine espèce de démons naturellement fourbes qui se font passe

(1) Cette question est très-difficile, et les sentiments sont à ce sujet très-partagés. Les uns veulent que le démon ait eu la prétention de s'affranchir de toute espèce de joug et de domination, les autres disent qu'il a voulu se faire adorer comme Dieu, ceux-ci pensent qu'il désirait exercer une domination absolue sur toutes les créatures, ceux-là croient qu'il entreprit de s'asseoir sur le même trône que Dieu, c'est-à-dire d'égaler sa puissance. Voyez ces divers sentiments rapportés par le père Petau dans son Traité *des anges* liv. III, ch. 2.

(2) Cet article est une réfutation des manichéen et des priscillianistes qui prétendaient que le diable est mauvais de sa nature, et qu'il ne peut êtr bon. Cette erreur se trouve condamnée par l pape saint Léon (*Epist. ad Turibium*), par le concile de Braga (can. VII) et par le concile de Latran qui définit ainsi la croyance catholique : *Diabolus et alii dæmones à Deo quidem natura creat sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.*

›ur des dieux ou pour les âmes des défunts. Or, être fourbe c'est être méant. Donc il y a des démons qui sont naturellement mauvais.

2. Comme les anges ont été créés par Dieu, de même les hommes aussi. ·, il y a des hommes naturellement méchants. La Sagesse dit d'eux *ap.* XII, 10) : *Leur malice était naturelle.* Donc il y a des anges qui peu-:nt être naturellement méchants.

3. Il y a des animaux déraisonnables qui ont une malice naturelle; ainsi renard est naturellement trompeur, le loup naturellement rapace. Ce nt cependant des créatures de Dieu. Donc les démons quoiqu'ils soient :s créatures de Dieu peuvent être naturellement mauvais.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les :mons ne sont pas naturellement méchants.

CONCLUSION. — Les démons ayant de l'inclination pour le bien général, ne peunt être naturellement mauvais.

Il faut répondre que tout ce qui existe a d'après son être et sa nature une ndance naturelle vers un bien quelconque, puisque le principe de son re est bon et que l'effet retourne toujours vers son principe. Un bien par-:ulier peut être mêlé d'un mal quelconque; c'est ainsi que le feu a ceci : mauvais qu'il peut consumer les autres êtres. Mais ce qui est bon uni-:rsellement est sans aucun mélange de mal. Ainsi donc, s'il y a un être ›nt la nature se rapporte à un bien particulier, il peut naturellement se porter :rs une chose mauvaise; il ne la voudra pas comme telle, mais acciden-llement parce qu'elle est unie à une espèce de bien. Mais s'il y a un être ›nt la nature se rapporte à un bien pris dans l'universalité même de son ception, il ne peut se faire qu'il soit naturellement porté au mal. Or, il t évident que toute nature intellectuelle se rapporte au bien universel i'elle peut percevoir et qui est l'objet de sa volonté. Et puisque les démons nt des substances intellectuelles ils ne peuvent donc avoir aucune incli-ıtion naturelle au mal. C'est pourquoi ils ne peuvent être naturellement auvais.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin blâme Por-ıyre d'avoir dit que les démons sont naturellement trompeurs, et il soutient i'ils ne sont pas tels de leur nature, mais par l'effet de leur propre volonté. rphyre prétendait qu'ils étaient naturellement trompeurs parce qu'il pposait que les démons sont des animaux doués d'une nature sensitive. ·, la nature sensitive se rapporte à un bien particulier qui peut être mêlé ı mal. Ils auraient pu dans cette hypothèse avoir une inclination naturelle ı mal, par accident toutefois, c'est-à-dire en tant que le mal aurait été ıi au bien.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut appeler naturelle la malice de quel-ıes hommes, soit à cause de l'habitude qui est une seconde nature, soit cause de l'inclination naturelle qu'a la partie sensitive de l'âme pour quel-ıe passion déréglée. C'est ainsi qu'on dit que la colère ou la concupiscence nt naturelles à quelques hommes. Mais il n'en est pas de même de la ture intellectuelle.

Il faut répondre au *troisième*, que les animaux ont en raison de leur na-re sensitive une inclination naturelle à certains biens particuliers mêlés maux. C'est ainsi que le renard est porté à chercher sa nourriture avec ıe sagacité mêlée de fourberie. La fourberie n'est donc pas en lui un mal ıisqu'elle lui est naturelle, pas plus que la fureur n'est un mal dans le ien, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4).

ARTICLE V. — LE DIABLE A-T-IL ÉTÉ MAUVAIS DÈS LE PREMIER INSTANT DE SA CRÉATION PAR LA FAUTE DE SA PROPRE VOLONTÉ (1)?

1. Il semble que le diable ait été mauvais par la faute de sa propre volonté dès le premier instant de sa création. Car saint Jean dit de lui (Joan. VIII, 44): *Il était homicide dès le commencement.*

2. D'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 15), le défaut de forme dans la créature n'a pas eu sur la forme qu'elle a reçue une priorité de temps, mais une priorité d'origine. Or, par le ciel qui a été créé d'abord il entend, comme il le dit dans le même ouvrage (lib. II, cap. 8), la nature informe de l'ange. Et par ces paroles que Dieu prononça ensuite : *Que la lumière se fasse et la lumière fut faite*, il entend sa formation qui fut l'effet des rapports qui s'établirent entre l'ange et le Verbe. La nature de l'ange a donc été créée simultanément avec la lumière. Mais aussitôt que la lumière a été faite elle a été distincte des ténèbres par lesquelles on comprend les anges pécheurs. Donc parmi les anges les uns ont été heureux et les autres ont péché dès le premier instant de leur création.

3. Le péché est opposé au mérite. Or, dès le premier instant de sa création une nature intellectuelle peut mériter. C'est ainsi qu'a mérité l'âme du Christ, et c'est aussi de cette manière qu'ont mérité les bons anges. Les démons ont donc pu pécher dès le premier instant de leur création.

4. La nature angélique est supérieure à la nature corporelle. Or, dès le premier instant de leur création les choses corporelles ont immédiatement commencé à exercer leur action. Ainsi le feu aussitôt qu'il a été produit a commencé à s'élever. Donc l'ange a pu également opérer ou agir dès le premier instant de sa création. S'il a pu agir, son action a été droite ou elle ne l'a pas été. Si elle a été droite, puisqu'ils avaient la grâce ils ont mérité la béatitude, et comme d'après ce que nous avons dit (quest. LXII, art. 5) la récompense suit dans les anges le mérite immédiatement, ils auraient dû être heureux aussitôt, et par conséquent ils n'auraient jamais péché, ce qui est faux. Il faut donc que dès le premier instant ils aient péché en agissant mal.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* I, 31) : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites et elles étaient fort bonnes*. Or, parmi ces êtres étaient les démons. Donc les démons ont été bons pendant un temps.

CONCLUSION. — Puisque l'ange a été créé par Dieu, il n'a pas péché au premier instant de son existence ; il n'a pu pécher par un acte déréglé de sa volonté.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont supposé que les démons avaient été mauvais immédiatement dès le premier instant de leur création, et que leur perversité n'était pas venue de leur nature, mais de leur volonté propre, parce que du moment où ils ont été créés ils ont repoussé la justice. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XI, cap. 13) que celui qui embrasse ce sentiment ne tombe pas dans l'erreur des hérétiques, c'est-à-dire des manichéens, qui prétendent que le démon est mauvais de sa nature. Mais cette opinion est en contradiction avec l'Ecriture. Car, dans la personne du prince de Babylone, Isaïe dit au diable : *Comment êtes-vous tombé Lucifer, vous qui brilliez le matin?* (Is. XIV, 12). Et Ezéchiel dit au démon dans la personne du roi de Tyr (Ez. XXVIII, 13) : *Vous avez été dans les délices du paradis de Dieu.* C'est pourquoi les Pères (2) ont rejeté avec rai-

(1) L'Eglise n'a rien défini sur cette question, ni sur celles qui suivent. On ne peut donc que se livrer à des conjectures.

(2) Spécialement saint Augustin, dont saint Thomas rapporte le témoignage, et saint Grégoire le Grand (*De Mor.* lib. XXXII, cap. 18).

n cette opinion comme étant erronée. — D'autres ont dit que les anges t pu pécher dès le premier instant de leur création, mais qu'ils ne l'ont s fait. Cette opinion est réfutée par quelques-uns de la manière suinte : c'est que quand deux opérations se suivent il semble impossible 'elles se terminent l'une et l'autre au même instant. Or, il est évident e l'ange a péché après avoir été créé, et que le terme de sa création est n existence, tandis que le terme de son péché est sa dépravation. Il semble nc impossible que dès le premier instant où l'ange a commencé d'exister ait été mauvais. Mais cette raison ne paraît pas suffisante. Elle n'est juste e pour les mouvements temporels qui se produisent successivement. Par emple, si un mouvement local succède à un changement, le changement le mouvement local ne peuvent être terminés au même instant. Mais si s changements sont instantanés, le terme du premier et du second changement pourra exister simultanément et au même instant. Ainsi à l'instant la lune est illuminée par le soleil, l'air est illuminé par la lune. Or, il est ident que la création est instantanée et que le mouvement du libre arbitre ns les anges l'est aussi ; car ils n'ont besoin ni de conférer, ni de discourir tionnellement, comme nous l'avons démontré (quest. LVIII, art. 3). Par conquent rien n'empêche que le terme de la création et celui du libre arbitre existent simultanément et au même instant. C'est pourquoi il faut d'autres isons pour établir qu'il a été impossible à l'ange de pécher dès le premier stant par un acte désordonné de son libre arbitre. Car quoiqu'une chose, s le premier instant où elle commence à exister, puisse en même temps mmencer d'agir ; cette action qui commence avec l'existence de la chose et i lui est simultanée provient de l'agent qui a produit la chose elle-même. nsi le feu reçoit de son auteur la propriété de s'élever. De là si une chose çoit l'être d'un agent imparfait qui soit la cause défectueuse de son action, pourra arriver que dès le premier instant de son existence elle ait une tion imparfaite et défectueuse aussi. C'est ainsi qu'un boiteux de naissance commence immédiatement à boiter. Mais Dieu, qui est l'agent qui a éé les anges, ne peut pas être cause du péché (1). On ne peut donc pas re que le diable ait été mauvais dès le premier instant de sa création.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'observe saint Aulstin (*De civ. Dei,* lib. XI, cap. 15), quand on dit que le diable pèche dès le mmencement, cela ne signifie pas qu'il pèche depuis le moment où il a é créé, mais qu'il pèche depuis qu'il a commencé à pécher, c'est-à-dire 'il n'est jamais sorti de son péché.

Il faut répondre au *second*, que cette distinction de la lumière et des nèbres d'après laquelle on entend par ténèbres les péchés des démons, it s'entendre selon la prescience de Dieu (2). C'est ce qui fait dire à saint igustin (*De civ. Dei,* lib. XI, cap. 19) que la lumière n'a pu être séparée s ténèbres que par celui qui a pu savoir à l'avance la chute de ceux qui mberaient.

Il faut répondre au *troisième*, que tout ce qui constitue le mérite vient de eu. C'est pourquoi l'ange a pu mériter dès le premier instant de sa créaon. Mais on ne peut pas raisonner de même du péché, comme nous l'avons t (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que Dieu n'a pas établi de différence entre

(1) On voit que si ce sentiment diffère de l'hésie des manichéens, néanmoins il y mène logiement, puisqu'il tend à faire Dieu, ou le preer principe, auteur du mal.

(2) Ainsi, il n'est pas nécessaire que le péché ait existé, il suffit que Dieu l'ait prévu pour que la lumière ait été séparée des ténèbres.

les anges avant la chute des uns et la conversion des autres, comme le d saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XI, cap. 11 et 33). C'est pourquoi tous ayai été créés en état de grâce ont mérité dès le premier instant de leur créa tion. Mais quelques-uns d'entre eux ont aussitôt mis obstacle à leur béat tude et anéanti leur mérite antérieur, et ils ont été privés pour ce motif d bonheur qu'ils avaient mérité.

ARTICLE VI. — Y A-T-IL EU UN INTERVALLE ENTRE LA CRÉATION DE L'ANG ET SA CHUTE (1)?

1. Il semble qu'il y ait eu un intervalle entre la création de l'ange et s chute. Car il est dit dans Ezéchiel (Ezech. XXVIII, 14) : *Vous avez march sans tache dans vos voies depuis le jour de votre création jusqu'à ce que l'in quité se soit trouvée en vous*. Or, la marche étant un mouvement contin suppose un moment d'arrêt. Donc il y a eu un intervalle entre la créatio du démon et sa chute.

2. Origène dit (*in Ezech.* hom. 1) que l'ancien serpent ne rampa pas im médiatement sur sa poitrine et sur son ventre, ce qui est le signe de so péché. Donc le diable n'a pas péché immédiatement après le premier ins tant de sa création.

3. Le pouvoir de pécher est commun à l'homme et à l'ange. Or, il y eu de l'intervalle entre la formation de l'homme et son péché. Donc pour l même raison il y a eu de l'intervalle entre la formation du démon et s chute.

4. Autre est l'instant où le démon a péché et celui où il a été créé. O entre ces deux instants il s'est écoulé un temps intermédiaire. Donc il y eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean a dit (Joan. VIII, 44) : *Le diable ne s'e pas tenu dans la vérité*, ce que saint Augustin explique en ces termes (*D civ. Dei*, lib. XI, cap. 15) : il fut créé dans la vérité, mais il n'y est pas rest

CONCLUSION. — Il est plus probable et plus conforme aux sentiments des sain Pères que l'ange a péché immédiatement après le premier instant de sa créatio surtout si l'on admet qu'il a été créé dans la grâce ; si on ne l'admettait pas il y aura possibilité de comprendre qu'il y a eu un intervalle entre sa création et sa chute.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux opinions. Mais il est plus pro bable et plus conforme aux sentiments des saints Pères que le diable péché immédiatement après le premier instant de sa création. On est forc d'admettre ce sentiment si l'on suppose qu'au premier instant de sa créa tion il a fait usage de son libre arbitre et qu'il a été créé avec la grâc comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 3). Car puisque les anges sont par venus à la béatitude par un seul acte méritoire, comme nous l'avons v (quest. LXII, art. 5), si le diable a été créé dans la grâce et qu'il ait mérit dès le premier instant de son existence, il a obtenu immédiatement la béa titude, à moins que le péché n'y ait mis obstacle. Mais si l'on suppose qu l'ange n'a pas été créé dans la grâce ou que dans le premier instant de so existence il n'a pu faire usage de son libre arbitre, rien n'empêche d'ad mettre un certain intervalle entre sa création et sa chute.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Ecriture prend quelquefoi métaphoriquement les mouvements corporels qui sont mesurés par le temp

(1) Les Pères grecs qui croient que les anges ont été créés longtemps avant le monde matériel, pensent que les démons ont passé un certain temps avec les anges, car la plupart veulent qu'ils ne soient tombés que parce qu'ils ont porté envie à la dignité de l'homme. Rupert I. *De vict. verb* cap. 21), Cassien (*Collect.* VIII, c. 10) sont de c sentiment, mais la plupart des Pères latins so de l'avis de saint Thomas.

ur les mouvements spirituels qui sont instantanés. C'est ainsi que par le ot *marcher* elle désigne ici le mouvement du libre arbitre qui se porte vers bien.

Il faut répondre au *second*, que Origène dit que l'ancien serpent n'a pas mpé dès le commencement, ni immédiatement, pour indiquer par là qu'il a pas été méchant dès le premier instant de son existence (1).

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange après avoir fait son choix reste flexible dans la détermination que sa liberté a prise. C'est pourquoi s'il eût, immédiatement après le premier instant où il s'est senti porté au bien, is obstacle à sa béatitude, il aurait été affermi dans sa fin. Mais il n'en est s de même de l'homme, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'entre deux instants quelconques il y a ritablement un temps intermédiaire quand il s'agit d'un temps continu, mme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 2). Mais pour les anges qui ne nt pas soumis au mouvement des cieux dont la durée continue est la mere, le temps se prend pour la succession des pensées et des affections. nsi dans les anges le premier instant de leur existence correspond à l'acte leur esprit par lequel ils se sont tournés vers eux-mêmes au moyen de connaissance vespertinale, parce qu'au premier jour c'est le soir et non matin qui s'est d'abord présenté. Cet acte a été légitime dans tous les ges. Mais la connaissance matutinale les a ensuite élevés de cet acte à la oire du Verbe. Ceux qui se sont renfermés en eux-mêmes par orgueil ont é par là même couverts de ténèbres, comme le dit saint Augustin (*Sup. n.* lib. IV, cap. 24). C'est ainsi que le premier acte a été commun à tous s anges, et que le second a établi une distinction entre eux. Et c'est pour la que tous les anges ont été bons dans le premier instant de leur création que les bons ont été distingués des méchants dans le second (2).

RTICLE VII. — L'ANGE LE PLUS COUPABLE PARMI LES ANGES PRÉVARICATEURS ÉTAIT-IL LE PLUS GRAND DE TOUS LES ANGES (3)?

1. Il semble que l'ange qui fut le plus coupable entre les anges prévariteurs n'ait pas été le plus grand de tous les anges. Car il est dit dans Ezéiel (Ezech. XXVIII, 14) : *Vous étiez comme un chérubin qui étend ses les et qui protége les autres, je vous ai établi sur la montagne sainte de eu.* Or, l'ordre des chérubins est au-dessous de celui des séraphins, d'après int Denis (*De cœl. hier.* cap. 6 et 7). Donc l'ange qui fut le plus coupable tre les anges prévaricateurs ne fut pas le plus grand de tous les anges.

2. Dieu a créé la nature intellectuelle pour qu'elle arrive à la béatitude. donc l'ange qui était le premier de tous a péché, il suit de là que la nsée divine a été trompée dans la plus noble de ses créatures, ce qui pugne.

3. Plus un être a d'inclination pour une chose, moins il est possible qu'il en écarte. Or, plus l'ange est élevé et plus il est fortement porté vers Dieu; oins par conséquent il peut s'écarter de lui par le péché. Ainsi il semble

1) Origène a enseigné que les anges ont été és longtemps avant ce monde visible, et, par nséquent, il a admis un long intervalle entre la ation de l'ange et sa chute.

2) Quelques théologiens prétendent que les ges n'ont pas fait qu'une seule espèce de péché, is qu'ils en ont fait plusieurs et qu'ils sont mbés successivement, de sorte qu'après avoir ché par orgueil, ils ont péché par haine, puis par vie, etc. C'est le sentiment de Scot (disp. V, q. 1).

(3) Les Pères sont partagés sur cette question. Tertullien (*Cont. Marc.* liv. II, c. 10), Lactance (*Inst.* liv. II, c. 8), saint Grégoire le Grand (*Mor.* liv. IV, c. 15), le vénérable Bède (*Comment. Job*, ad cap. XL), Hugues de Saint-Victor (*Sum. sent.* tract. II, cap. 4), Pierre Lombard (liv. II, dist. VI) et la plupart des théologiens scolastiques sont du sentiment de saint Thomas.

que l'ange qui a péché n'ait pas été le premier de tous, mais qu'il était d
nombre des anges inférieurs.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Grégoire dit (*Hom. in Ev.* 34) que
premier ange qui a péché était placé à la tête de toutes les cohortes célest
et qu'il surpassait tous les autres en lumière et en splendeur.

CONCLUSION. — Le péché de l'ange ayant été l'effet du libre arbitre, il est pl
conforme à la raison que le premier des anges rebelles ait été le premier de tous l
anges.

Il faut répondre que dans le péché il y a deux choses à considérer, l'in
clination et le motif. — Si nous considérons dans les anges l'inclinatio
qu'ils ont à pécher, il semble que ce soient plutôt les anges inférieurs que l
anges supérieurs qui aient péché. C'est pourquoi saint Jean Damascène d
(*De fid. orth.* lib. II, cap. 4) que le plus grand de ceux qui ont péché prés
dait à l'ordre terrestre. Cette opinion semble conforme à l'hypothèse des pl
toniciens que saint Augustin expose (*De civ. Dei*, lib. VII, cap. 6 et 7, et lib.
cap. 9, 10 et 11). Car ils disaient que tous les dieux étaient bons, mais q
parmi les démons les uns étaient bons et les autres mauvais, donnant
nom de *dieux* aux substances intellectuelles qui sont au-dessus de l'orbi
de la lune et réservant celui de *démons* pour les substances intellectuell
qui sont au-dessous, mais qui l'emportent toutefois sur les hommes da
l'ordre de la nature. On ne doit pas repousser cette opinion comme contrai
à la foi; parce que Dieu dirige toutes les créatures corporelles au moye
de ses anges, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4 et 5). P
conséquent rien n'empêche de dire que la Providence a chargé les ang
inférieurs de la direction des corps inférieurs, qu'elle a donné aux ang
supérieurs la mission de régler les corps supérieurs, et qu'enfin elle a de
tiné les anges les plus élevés à se tenir près du trône de Dieu. C'est d'apr
ce sentiment que saint Jean Damascène dit que ceux qui sont tombés étaie
du nombre des anges inférieurs. Tout en admettant que dans cet ord
il y a de bons anges qui ont persévéré. — Si on considère le mot
il a été plus puissant dans les anges supérieurs que dans les inférieur
Car l'orgueil a été le péché des démons, comme nous l'avons dit (art. 2 h
quæst.). Et le motif de l'orgueil a été la prééminence personnelle qui a é
plus grande dans les anges supérieurs que dans les autres. C'est pourqu
saint Grégoire dit que celui qui a péché était le plus grand de tous. Ce q
rend ce sentiment le plus probable, c'est que le péché de l'ange n'est pas pr
venu de son inclination, mais uniquement de son libre arbitre. Par cons
quent, il paraît qu'on doive s'arrêter davantage à la raison qui est tirée d
motif. Cependant ce n'est pas à dire pour cela qu'on doive condamn
l'autre opinion (1), parce que le chef des anges inférieurs peut bien avo
eu aussi un motif de pécher.

Il faut répondre au *premier* argument, que par chérubin on entend
plénitude de la science, et par séraphin les ardeurs de l'amour qui embras
Il est donc évident que les chérubins désignent la science qui peut exist
avec le péché mortel. Mais les séraphins doivent leur nom à l'ardeur de
charité qui est incompatible avec ce péché. C'est pourquoi le premier ang
prévaricateur a reçu le nom de chérubin et n'a pas été appelé sér
phin.

Il faut répondre au *second*, que les desseins de Dieu ne sont trompés
par rapport à ceux qui pèchent, ni par rapport à ceux qui sont sauvés. Ca

(1) Cette opinion est celle de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Damascène (lib. II, c. 4), de Cassien (*Collect.* VIII, c. 8), mais elle est moi généralement admise que l'autre.

ɪu a connu à l'avance le sort de l'un et de l'autre, et tous les deux conbuent à sa gloire, puisqu'il sauve les uns par sa bonté, et qu'il punit les tres par sa justice. D'ailleurs la créature intelligente s'écarte de sa fin and elle pèche, ce qui ne répugne pas dans la créature la plus élevée elle qu'elle soit. Car toute créature intellectuelle a été créée par Dieu, de le sorte qu'elle soit libre d'agir en vue de sa fin.

l faut répondre au *troisième*, que quelque inclination que l'ange le plus vé ait eue pour le bien, cependant cette inclination ne lui imposait aucune ntrainte. Il a donc pu par son libre arbitre ne pas la suivre.

ɪTICLE VIII. — LE PÉCHÉ DU PREMIER ANGE A-T-IL ÉTÉ POUR LES AUTRES UNE CAUSE DE PÉCHÉ (1)?

l semble que le péché du premier ange infidèle n'ait pas été pour les tres une cause de péché. Car la cause est antérieure à l'effet. Or, tous ont ché simultanément, d'après saint Jean Damascène (*De fid. cath.* lib. II, ɔ. 4). Donc le péché de l'un n'a pas été cause du péché des autres.

2. Le premier péché de l'ange ne peut être que l'orgueil, comme nous vons dit (art. 2 huj. quæst.). Or, l'orgueil cherche la prééminence, et il ɔugne plus à celui qui a ce sentiment de se soumettre à un inférieur qu'à supérieur. Il ne semble donc pas que les démons aient péché parce qu'ils voulu se soumettre à l'un des anges supérieurs plutôt qu'à Dieu. Et ɔendant le péché d'un ange n'aurait été cause du péché des autres 'autant qu'il les aurait amenés à se soumettre à lui. Par conséquent il ne raît pas que le péché du premier ange ait été cause du péché des autres.

3. C'est un plus grand péché de vouloir se soumettre à un autre contre ɪu que de vouloir commander à un autre dans le même but. Si le péché premier ange avait été cause du péché des autres en engageant ceux-ci à soumettre à lui, il s'ensuivrait que les anges inférieurs auraient péché plus èvement que l'ange le plus élevé. Ce qui est contraire à ce que dit la se sur ces paroles du Psalmiste (*Psal.* CIII, 27) : *Le dragon que vous avez mé*, etc. « L'ange qui l'emportait sur tous les autres par sa nature est denu le plus grand en malice. » Le péché du premier ange n'a donc pas été ıse du péché des autres.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans l'Apocalypse que *le dragon a terminé après lui la troisième partie des étoiles* (*Apoc.* XII, 4).

ONCLUSION. — Le péché du premier ange fut la cause du péche des autres anges; n'est pas qu'il les ait contraints, mais il les a entrainés par son exemple.

l faut répondre que le péché du premier ange a été la cause du péché des tres : ce n'est pas toutefois qu'il les ait contraints, mais son exemple les ntraînés par manière d'exhortation. La preuve de ce fait c'est que tous démons obéissent à ce chef, d'après ces paroles de Jésus-Christ (Matth. v, 41) : *Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses ges.* Car la justice divine veut que celui qui se laisse entraîner par un tre dans le crime soit obligé de se soumettre à sa puissance dans le lieu châtiment, selon ces paroles de l'apôtre saint Pierre (II. *Pet.* II, 19) : *Il it que nous soyons esclaves de celui qui nous a vaincus.*

l faut répondre au *premier* argument, que quoique les démons aient ché en même temps, cependant le péché de l'un a pu être cause du péché

) Les théologiens ont vivement discuté cette stion sur laquelle on ne trouve guère dans Pères qu'une chose ; c'est la distinction qu'ils entre Satan, Lucifer et ses démons. Ils sont nimes à considérer le chef des anges déchus comme un être à part auquel tous les autres obéissent. Lactance établit même une différence entre la chute de ce chef et celle des anges inférieurs (*Inst.* liv. II, ch. 8, 11, 14) : mais son sentiment n'a pas été suivi.

des autres. Car l'ange n'a pas besoin d'un espace de temps quelconque pour choisir, pour exhorter et pour consentir, comme l'homme a besoin de délibérer pour faire son choix et donner son consentement, et comme il a besoin de parler pour exhorter, ce qui demande du temps pour chaque chose. Or, il est évident que l'homme, quand il a quelque chose dans le cœur, commence à parler au même instant. Et aussitôt que la parole est prononcée et qu'on en saisit le sens on peut donner immédiatement son assentiment à ce qu'elle exprime, comme on le voit surtout à l'égard des premiers principes que chacun admet dès qu'il les a entendus. Ainsi en faisant abstraction du temps que nous mettons à délibérer et à parler, à l'instant même où le premier ange a exprimé sa pensée dans son langage intellectuel, les autres anges ont pu y consentir.

Il faut répondre au *second*, que l'orgueilleux, toutes choses égales d'ailleurs, aime mieux obéir à un être supérieur qu'à un inférieur. Mais si sous l'autorité d'un inférieur il peut avoir plus de puissance que sous un supérieur, il aime mieux obéir à l'inférieur qu'au supérieur. Il n'est donc pas contraire à l'orgueil des démons qu'ils aient préféré la domination d'un être inférieur et qu'ils l'aient choisi pour chef et pour guide, de manière à arriver à la béatitude par les seules forces de leur nature, surtout quand on observe qu'ils étaient déjà soumis à ce premier ange dans l'ordre de la nature.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 6), l'ange n'a rien qui entrave son activité ; il se porte selon toute l'énergie de sa nature vers l'objet qu'il choisit, qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais. C'est pour cela que le premier ange ayant une puissance naturelle plus grande que les anges inférieurs, s'est aussi porté vers le mal avec une plus grande force. Et c'est ce qui a rendu sa malice plus grande.

ARTICLE IX. — Y A-T-IL EU AUTANT D'ANGES PÉCHEURS QUE D'ANGES FIDÈLES (1)

1. Il semble qu'il y a eu plus d'anges pécheurs que d'anges fidèles, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6), le mal se trouve dans beaucoup plus d'individus que le bien.

2. L'innocence et le péché se trouvent de la même manière dans les anges et les hommes. Or, parmi les hommes il y en a beaucoup plus de mauvais que de bons, d'après ces paroles de l'Ecclésiaste (*Eccles.* I, 15) : *Le nombre des insensés est infini.* Il y a donc eu également plus de mauvais anges que de bons.

3. On distingue les anges d'après leurs personnes et les ordres auxquels ils appartiennent. S'il y a eu plus d'anges fidèles que d'anges pécheurs, il semble qu'il n'y ait pas eu des prévaricateurs dans chaque ordre.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit au livre des Rois (IV. *Reg.* VI, 16) : *Il y en a plus avec nous qu'il n'y en a avec eux ;* ce qui s'entend des bons anges qui nous aident et des mauvais qui nous combattent.

CONCLUSION. — Il y a plus d'anges fidèles que d'anges pécheurs.

Il faut répondre qu'il y a eu plus d'anges fidèles que d'anges pécheurs. Car le péché est contraire à l'inclination naturelle des anges, et ce qui est contraire à la nature n'existe que dans un petit nombre de sujets. Car la nature obtient, sinon toujours, du moins le plus souvent son effet.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle là des hommes qui se pervertissent en suivant les jouissances sensuelles qui sont connues du plus grand nombre, et en s'écartant des biens rationnels que le plus petit

(1) Il y a des Pères qui ont cru que le tiers des anges était tombé, d'après un passage de l'Apocalypse. Saint Augustin a été de ce sentiment.

ombre connaît. Comme dans les anges il n'y a qu'une nature intellectuelle ette raison ne leur est donc pas applicable.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'opinion de ceux qui prétendent ue le diable appartenait à l'ordre inférieur des anges qui président aux hoses terrestres, il est évident qu'il n'y a eu des prévaricateurs que dans ordre le plus infime et que les autres sont restés intacts. Mais dans l'opinion de ceux qui croient que le diable était de l'ordre le plus élevé, il est robable que dans tous les ordres il y a eu des défections et que les hommes ont appelés à remplir tous ces vides que les anges rebelles ont laissés (1). ans ce sentiment on voit mieux la nature du libre arbitre qui peut être susptible de se tourner au mal dans toute créature à quelque ordre qu'elle ppartienne. Cependant il y a dans l'Ecriture quelques ordres, comme les raphins et les trônes, qui sont désignés par des noms qu'on n'attribue oint aux démons, parce que ces noms expriment l'ardeur de la charité, la habitation avec Dieu, ce qui est incompatible avec le péché mortel. Mais n donne aux démons les noms de chérubins, de puissances et de principaus, parce que ces noms expriment la science et le pouvoir qui sont des tributs communs aux bons et aux méchants.

QUESTION LXIV.

DE LA PEINE DES DÉMONS.

Après avoir parlé de la faute, nous devons nous occuper de la peine des démons. — cet égard nous avons à traiter de quatre choses : 1° De l'obscurcissement de leur inlligence.— 2° De l'obstination de leur volonté. — 3° De leur douleur. — 4° Du lieu do ur châtiment.

ARTICLE I. — L'INTELLIGENCE DU DÉMON A-T-ELLE ÉTÉ OBSCURCIE PAR LA PRIVATION DE LA CONNAISSANCE DE TOUTE VÉRITÉ (2)?

1. Il semble que l'intelligence des démons ait été obscurcie par la privaon de la connaissance de toute vérité. Car s'ils avaient la connaissance une vérité quelconque, ce serait surtout la connaissance d'eux-mêmes, est-à-dire qu'ils connaîtraient les substances intellectuelles. Or, il ne leur st pas donné dans leur misère d'avoir cette connaissance. Car elle semble ppartenir à la souveraine béatitude au point qu'il y a des auteurs qui ont it consister le souverain bonheur de l'homme dans cette connaissance. onc les démons sont privés de la connaissance de toute espèce de vérité.

2. Ce qu'il y a dans la nature de plus évident semble être ce qu'il y a de us manifeste pour les anges, qu'ils soient bons ou mauvais. Car s'il n'en st pas ainsi par rapport à nous, nous ne pouvons en accuser que la faiesse de notre intelligence qui a toujours besoin de formes corporelles our comprendre, comme l'œil du hibou ne peut, en raison de sa faiblesse, upporter la lumière du soleil. Or, les démons ne peuvent connaître Dieu, ui est l'évidence même, puisqu'il est au sommet de la vérité. Car ils n'ont as la pureté du cœur sans laquelle on ne peut le voir. Ils ne peuvent onc pas non plus connaître autre chose.

3. Les anges, d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 22), considèrent s choses de deux manières ; ils en ont une connaissance matutinale et une

(1) C'est ce que disent saint Augustin (*De civ. ei*, lib. XXII, cap. 1), saint Anselme (*Cur Deus omo*, lib. I, cap. 18), saint Isidore (*De sum. ono*, lib. I, cap. 12).

(2) D'après l'Ecriture et la tradition, le démon est très-habile et très rusé dans les piéges qu'il tend à l'homme, ce qui suppose qu'il a conservé la perspicacité naturelle de son intelligence.

connaissance vespertinale. La connaissance matutinale ne peut exister dans les démons, car ils ne voient pas les choses dans le Verbe. Ils n'ont pas non plus la connaissance vespertinale, parce que cette connaissance consiste à rapporter à la gloire du Créateur les choses que l'on connaît. Car c'est ce qui fait qu'au soir succède le matin, comme dit la Genèse (*Gen.* I). Donc les démons ne peuvent avoir aucune connaissance des choses.

4. Les anges ont connu, dans leur condition, les mystères du royaume de Dieu, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad. litt.* lib. v, cap. 19). Or, les démons ont été privés de cette connaissance; car, comme le dit saint Paul : *S'ils l'eussent connu, ils n'eussent pas crucifié Jésus-Christ le Seigneur de la gloire* (I. *Cor.* II, 8). Donc, pour le même motif, ils ont été privés de la connaissance de toute autre vérité.

5. Quiconque connaît une vérité la connaît naturellement, comme nous connaissons les premiers principes, ou bien il la tient d'un autre, comme ce que nous savons en l'apprenant, ou bien l'expérience la lui montre, comme ce que nous savons après l'avoir découvert. Or, les démons ne peuvent connaître la vérité par leur nature, puisqu'ils sont séparés des bons anges comme la lumière l'est des ténèbres, suivant saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XI, cap. 19 et 33), et que d'ailleurs, comme le dit saint Paul (*Ephes.* v), c'est la lumière qui nous manifeste toutes choses. Ils ne connaissent rien non plus par révélation, c'est-à-dire ils n'apprennent rien des bons anges, puisque, selon l'Apôtre, il n'y a pas de rapport entre la lumière et les ténèbres (II. *Cor.* VI, 14). Ils ne connaissent pas non plus par l'expérience, car l'expérience vient des sens. Donc les anges ne connaissent la vérité d'aucune manière.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les démons ont reçu des dons qui ne leur ont point été retirés, mais qui sont toujours intacts et pleins d'éclat. Or, parmi ces dons naturels se trouve la connaissance de la vérité. Donc il y a dans les anges une certaine connaissance de la vérité.

CONCLUSION. — La connaissance naturelle n'a été ni détruite, ni affaiblie dans les anges pécheurs; mais la connaissance gratuite et spéculative qu'ils avaient des secrets de Dieu a été diminuée, et la connaissance affective qui les portait à l'amour de Dieu a été totalement anéantie.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de manières de connaître la vérité : l'une qui vient de la grâce, l'autre qui vient de la nature. Celle qui vient de la grâce se divise encore en deux : l'une qui est purement spéculative et qui est l'effet de la révélation des secrets de Dieu; l'autre qui est affective et qui produit l'amour divin. Cette dernière appartient, à proprement parler, au don de sagesse. La première de ces trois connaissances n'a été ni détruite, ni affaiblie dans les démons. Car elle est une conséquence de la nature de l'ange qui est par lui-même une intelligence ou un esprit. Par suite de la simplicité de son essence, on ne peut pas soustraire quelque chose de sa nature et le punir en détruisant ainsi quelques-unes de ses facultés naturelles, comme on punit un homme en lui coupant une main, un pied ou un autre membre. C'est ce qui fait dire à saint Denis que dans les anges les dons naturels sont restés dans toute leur intégrité et que, par conséquent, leur connaissance naturelle n'a point été affaiblie. — La seconde espèce de connaissance qui vient de la grâce et qui est spéculative n'a pas été totalement détruite, mais elle a été affaiblie. Car Dieu ne leur révèle ses secrets qu'autant qu'il le faut, soit par l'intermédiaire de ses anges, soit par quelques-uns des effets temporels de sa toute-puissance, comme le dit saint Au-

gustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 21). Mais il ne les leur révèle pas comme aux anges eux-mêmes qui voient dans le Verbe beaucoup plus de choses et qui les voient plus clairement. Quant à la troisième espèce de connaissance, ils en ont été absolument privés comme ils ont été privés de toute charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que la félicité consiste dans la possession de ce qui est au-dessus de soi. Or, les substances spirituelles sont, dans l'ordre de la nature, au-dessus de nous. C'est pourquoi il peut y avoir pour l'homme une sorte de bonheur à les connaître, quoique sa félicité parfaite consiste à connaître la première substance, c'est-à-dire Dieu. Mais pour une substance spirituelle il est tout à fait naturel qu'elle connaisse les substances qui sont semblables à elle, comme il nous est naturel de connaître les choses sensibles. Et comme notre bonheur ne consiste pas dans la connaissance que nous avons de ces choses, de même la connaissance que les anges ont des substances spirituelles n'est pas non plus ce qui fait leur bonheur.

Il faut répondre au *second*, que ce qu'il y a dans la nature de plus évident est caché pour nous, parce que ces choses sont au-dessus de la portée de notre intelligence. Ce n'est donc pas seulement parce que nous ne comprenons les objets qu'autant qu'ils se présentent sous des images sensibles. Or, la substance divine ne surpasse pas seulement les forces de l'entendement humain, mais elle est également supérieure à l'intelligence des anges. C'est pourquoi l'ange ne peut pas naturellement connaître la substance de Dieu ; cependant il peut en avoir une notion plus élevée que l'homme en raison de la perfection de son entendement. C'est cette connaissance qui persévère dans les démons. Car quoique ces anges n'aient pas la pureté qui vient de la grâce, ils ont cependant la pureté de la nature qui suffit pour que l'on connaisse Dieu naturellement.

Il faut répondre au *troisième*, que la créature n'est que ténèbres comparativement à l'excellence de la lumière divine ; c'est pourquoi on donne le nom de vespertinale à la connaissance que la créature doit à sa propre nature. Car le soir est voisin des ténèbres ; cependant il y a encore en lui de la lumière, puisque quand la lumière manque totalement, c'est la nuit. Ainsi la connaissance des choses dans leur propre nature quand elle se rapporte à la gloire du Créateur, comme dans les bons anges, a quelque chose de la lumière divine, et on peut l'appeler pour ce motif une connaissance vespertinale. Mais si on ne la rapporte pas à Dieu, comme dans les démons, on ne l'appelle pas vespertinale, mais *nocturne*. De là, on lit dans la Genèse que les ténèbres que Dieu sépara de la lumière reçurent le nom de *nuit*.

Il faut répondre au *quatrième*, que tous les anges ont connu de quelque manière, dès le commencement, le mystère du royaume de Dieu qui a été accompli par le Christ, surtout les anges bienheureux qui jouissent de la vision du Verbe dont les démons n'ont jamais joui. Cependant tous les anges ne l'ont pas connu parfaitement, ni d'une manière égale. C'est pourquoi les démons ont connu beaucoup moins parfaitement le mystère de l'Incarnation quand le Christ existait en ce monde ; car, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 21), il ne le leur a pas fait connaître comme aux saints anges qui jouissent de l'éternelle participation du Verbe, mais il le leur a manifesté, comme aux êtres terrestres, par des effets temporels. Car s'ils avaient su certainement et parfaitement qu'il était le Fils de Dieu, et quels seraient les effets de sa passion, ils n'auraient pas voulu le faire crucifier (1).

(1) C'est ce que dit saint Paul (I. *Cor*. II, 8).

Il faut répondre au *cinquième*, que les démons connaissent une chose de trois manières : 1° ils la connaissent par la perspicacité de leur nature, parce que, quoique leur intelligence ait été obscurcie par la privation de la lumière de la grâce, ils n'en sont pas moins éclairés par les lumières naturelles de leur entendement; 2° ils la connaissent par la révélation que leur en font les saints anges, parce que s'ils n'ont pas avec eux de rapports par suite de la conformité de leur volonté, ils en ont cependant par suite de la ressemblance de leur nature, et c'est ce qui leur permet de communiquer entre eux; 3° ils la connaissent expérimentalement, ce qui ne signifie pas que les sens la leur font connaître, mais qu'à mesure qu'ils voient se réaliser ou s'objectiviser dans chaque objet l'image de l'espèce intelligible que Dieu a naturellement imprimée en eux, ils connaissent dans le présent ce qu'ils n'avaient pas su à l'avance dans l'avenir, comme nous l'avons dit en traitant de la connaissance des anges (quest. LVII, art. 3).

ARTICLE II. — LA VOLONTÉ DES DÉMONS EST-ELLE OBSTINÉE DANS LE MAL (1)?

1. Il semble que la volonté des démons ne soit pas obstinée dans le mal. Car le libre arbitre est une des facultés de la nature intellectuelle qui existe dans les démons. Or, le libre arbitre se rapporte par lui-même au bien avant de se rapporter au mal. Donc la volonté du démon n'est pas tellement obstinée dans le mal qu'elle ne puisse revenir au bien.

2. La miséricorde divine qui est infinie est plus grande que la malice du démon qui est finie. Or, il n'y a personne qui ne puisse revenir du crime à l'innocence, si la miséricorde de Dieu l'aide. Donc les démons peuvent aussi revenir de l'état de péché à l'état de justice.

3. Si la volonté du démon s'obstinait dans le péché, ce serait surtout dans le péché qu'il a commis dès le commencement. Or, ce péché, c'est-à-dire l'orgueil, n'existe plus maintenant dans les démons, puisque le motif qui l'a produit, c'est-à-dire le désir d'une certaine prééminence, est détruit. Donc le démon n'est pas obstiné dans sa malice.

4. Saint Grégoire dit que l'homme a pu avoir un autre pour réparateur, puisque c'était un autre qui l'avait fait tomber. Or, c'est le premier des démons qui a fait tomber les démons inférieurs, d'après ce que nous avons dit (quest. précéd. art. 8). Ils ont donc pu avoir un autre pour réparateur, et par conséquent ils ne se sont pas obstinés dans leur malice.

5. Quiconque est obstiné dans le mal ne fait jamais rien de bon. Or, le démon fait quelquefois de bonnes œuvres. Ainsi, il a confessé la vérité quand il a dit au Christ : *Je sais que vous êtes le Saint de Dieu* (Marc, I, 24). D'après saint Jacques : *Les démons croient et ils tremblent* (Jac. II, 19). Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) qu'ils désirent le beau et le bon, puisqu'ils désirent exister, vivre et comprendre. Ils ne sont donc pas obstinés dans le mal.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans le Psalmiste : *L'orgueil de ceux qui vous ont haï monte toujours* (*Ps.* LXXIII, 23). Ce qui s'entend des démons (2). Donc les démons persévèrent toujours avec obstination dans le mal.

(1) Origène, égaré par les doctrines de Platon, a enseigné que la damnation des démons n'était pas éternelle. Ce sentiment a été condamné par le sixième concile général de Constantinople. Innocent III, dans le concile général de Latran, a renouvelé cette condamnation en ces termes *Credimus... quod Dei Filius J. C. judicaturus est vivos et mortuos redditurus singulis secundum opera sua tàm reprobis quàm electis... illi cum diabolo pœnam perpetuam, isti cum Christo gloriam sempiternam.*

(2) Voyez des passages plus formels encore (*Apoc* XX) : *Et diabolus missus est*, etc. Matth. XXV. Luc. XVI.

CONCLUSION. — Le péché étant pour les anges ce que la mort est pour les hommes, les bons anges ont été confirmés dans le bien aussitôt qu'ils ont adhéré à la justice divine, et les mauvais anges et les démons sont restés obstinément fixés dans le mal.

Il faut répondre qu'Origène a supposé (*Periarch.* lib. I, cap. 6) que la volonté de toute créature pouvait toujours, en raison de son libre arbitre, se tourner au bien et au mal, à l'exception de l'âme du Christ, qui ne pouvait se porter au mal parce qu'elle était unie au Verbe. Mais cette hypothèse détruirait la béatitude des anges et des hommes, parce que la stabilité et la perpétuité sont de l'essence du bonheur. C'est pourquoi on appelle la béatitude la vie éternelle. Cette opinion est aussi opposée à l'autorité des saintes Ecritures, qui déclarent que les démons et les méchants doivent être envoyés au supplice éternel, et que les bons doivent entrer en possession d'une vie heureuse qui ne finira jamais. Il faut donc rejeter ce sentiment comme erroné et reconnaître d'une manière inébranlable, d'après la foi catholique, que la volonté des bons anges a été confirmée dans le bien, et que celle des démons est restée obstinément fixée dans le mal. La cause de cette obstination ne vient pas de la gravité de leur faute, mais de la condition de leur état ou de leur nature. Car la mort est pour les hommes ce que la chute a été pour les anges, comme le dit saint Jean Damascène (lib. II, cap. 4). Or, il est évident que tous les péchés des hommes, qu'ils soient grands ou petits, sont rémissibles avant la mort, mais qu'après ils ne le sont plus, et qu'ils existent perpétuellement. Si l'on recherche la cause de cette obstination, il est à remarquer que dans tous les êtres la faculté appétitive est proportionnée à la faculté perceptive qui la meut, comme le mobile le moteur. Ainsi, l'appétit sensitif a pour objet le bien particulier et la volonté le bien universel, tel que nous l'avons dit (quest. LIX, art. 4); de même les sens perçoivent les choses individuelles, et l'intelligence les choses universelles. Or, la perception de l'ange diffère de la perception de l'homme en ce que l'ange perçoit sans se mouvoir par le moyen de son entendement, comme nous percevons les premiers principes qui sont dans notre esprit; tandis que dans l'homme c'est la raison qui perçoit (*mobiliter*) discursivement en allant d'une chose à une autre, et en passant d'un extrême à l'autre. C'est ce qui fait que sa volonté est mobile, qu'elle peut s'écarter d'une chose pour s'attacher à une chose contraire, tandis que la volonté de l'ange est fixe et immobile dans sa détermination. C'est pourquoi, avant d'avoir pris sa décision, l'ange peut librement adhérer à un objet ou à un autre quand il s'agit de choses que sa nature ne l'oblige pas à choisir; mais une fois sa résolution arrêtée, il devient immuable. Pour cette raison on a coutume de dire que l'homme peut faire usage de son libre arbitre pour le bien et pour le mal, avant qu'il ait fait son choix comme après; mais que le libre arbitre de l'ange n'a cette flexibilité qu'avant sa détermination, et qu'il ne l'a plus ensuite. Les bons anges en s'attachant à la justice ont donc été à jamais confirmés dans le bien, tandis que les mauvais, en péchant, sont tombés pour jamais dans le mal. Nous parlerons plus loin de l'obstination des hommes qui sont damnés (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les bons et les mauvais anges ont le libre arbitre, mais selon le mode et la condition de leur nature, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la miséricorde de Dieu délivre du péché

(1) Cette question devait se trouver dans la troisième partie de la Somme que malheureusement saint Thomas n'a pas achevée.

ceux qui se repentent. Mais ceux qui ne peuvent plus faire pénitence sont fixés dans le mal et ne sont pas délivrés par elle.

Il faut répondre au *troisième*, que le premier péché que le diable a fait subsiste encore en lui quant à la volonté, bien qu'il ne se croie pas le pouvoir de le commettre. Ainsi, qu'un homme se croie le pouvoir de faire un homicide et qu'il le veuille, après avoir perdu ce pouvoir, il ne lui en reste pas moins la volonté de le faire s'il le pouvait, ou de l'avoir fait.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'unique cause pour laquelle le péché de l'homme est rémissible ne provient pas de ce qu'il a été porté par un autre à le commettre. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il y a dans le démon deux sortes d'acte. L'un qui est délibéré, et qui est à proprement parler son acte à lui. Cet acte est toujours mauvais. Car s'il fait quelques bonnes œuvres, il ne les fait jamais bien. Ainsi, quand il dit la vérité c'est pour tromper, et quand il croit, ce n'est pas volontairement, mais c'est parce qu'il y est contraint par l'évidence même des choses. L'autre espèce d'acte comprend tous les actes naturels. Ces actes peuvent être bons, et dans ce cas ils témoignent de la bonté de la nature. Mais le démon en abuse encore pour faire le mal.

ARTICLE III. — LES DÉMONS PEUVENT-ILS SOUFFRIR (1)?

1. Il semble que les démons ne souffrent pas. Car la joie et la douleur étant opposées, elles ne peuvent exister simultanément dans le même sujet Or, les démons éprouvent de la joie. Car saint Augustin dit (*De Gen. cont. Man.* lib. II, cap. 17) que le diable a pouvoir sur ceux qui méprisent les commandements de Dieu, et qu'il se réjouit de cette funeste prérogative. Donc les démons ne souffrent pas.

2. La douleur est cause de la crainte. Car nous craignons tant qu'elles sont à venir les choses que nous déplorons quand elles sont arrivées. Or, dans les démons il n'y a pas de crainte, d'après ces paroles de Job (Job, XLI, 24) : *Il a été créé pour ne rien craindre.* Donc dans les démons il n'y a pas de douleur.

3. S'affliger du mal est un bien. Or, les démons ne peuvent bien faire. Donc ils ne peuvent pas même s'affliger de la faute qu'ils ont faite ; ce qui forme le ver rongeur de la conscience.

Mais c'est le *contraire*. Car le péché du démon est plus grave que le péché de l'homme. Or, l'homme est puni par la douleur de la délectation qu'il s'est accordée en péchant, d'après ces paroles de l'Apocalypse (*Ap.* XVIII, 7) : *Multipliez ses tourments et ses douleurs à proportion de ce qu'il s'est élevé dans son orgueil, et de ce qu'il s'est plongé dans les délices.* Le diable s'étant glorifié beaucoup plus que l'homme, doit donc être beaucoup plus sévèrement puni.

CONCLUSION. — La douleur n'existe pas dans les démons comme une passion, mais comme un acte pur et simple de la volonté dans le sens qu'il y a beaucoup de choses qui existent et qu'ils voudraient voir non existantes, et qu'il y en a beaucoup qui n'existent pas et qu'ils voudraient voir exister.

Il faut répondre que la crainte, la douleur et la joie considérées comme

(1) L'Ecriture est formelle sur ce point : *Diabolus missus est in stagnum ignis et sulphuris in sæcula sæculorum* (*Apoc.* XX). Toute la tradition est unanime : seulement, les Pères sont partagés sur la nature de la douleur que les démons éprouvent. Origène (*Periarch.* lib. II, cap. 81), saint Ambroise (*Enc.* lib. VII, c. 14), Théophilacte (*in cap.* IX, *Merc.*) disent qu'ils n'éprouvent pas de souffrances physiques ; saint Jean Damascène et Lactance (liv. VIII, c. 21) croient que le feu qui fait leur tourment n'est pas de même nature que le nôtre, qu'il est plus subtil, plus spirituel, si l'on peut s'exprimer ainsi ; saint Augustin, saint Grégoire le Grand et la plupart des autres Pères ne font pas cette distinction et parlent d'un enfer matériel.

passions ne peuvent exister dans les démons. Ces affections prises en ce sens sont propres à l'appétit sensitif, qui est une des propriétés de l'organisme corporel. Mais si on entend par là de simples actes de la volonté, elles peuvent à ce titre exister dans les démons. On est alors obligé de reconnaître qu'il y a douleur dans les démons, parce que la douleur, considérée comme un acte pur et simple de la volonté, n'est rien autre chose que les efforts que la volonté fait à l'égard de ce qui est ou de ce qui n'est pas. Or, il est évident que les démons voudraient voir inexistantes beaucoup de choses qui existent, et qu'ils voudraient voir exister beaucoup de choses qui n'existent pas. Ils voudraient, par exemple, puisqu'ils sont envieux, que ceux qui sont sauvés fussent damnés. On doit donc dire qu'ils éprouvent de la douleur, surtout parce qu'il est dans la nature de la peine d'être contraire à la volonté. Ils sont aussi privés de la béatitude qu'ils désirent naturellement, et sur beaucoup de points leur volonté mauvaise se trouve restreinte.

Il faut répondre au *premier* argument, que la joie et la douleur sont opposées quand il s'agit du même objet, mais non quand il s'agit de sujets divers. Par conséquent, rien n'empêche que le même être s'afflige d'une chose et se réjouisse tout à la fois d'une autre, surtout quand la douleur et la joie ne sont que des actes purs et simples de la volonté, parce que non-seulement dans des objets divers, mais encore dans une seule et même chose, nous pouvons trouver quelque chose que nous voulons et quelque chose que nous ne voulons pas.

Il faut répondre au *second*, que comme les démons déplorent le présent ils redoutent aussi l'avenir. Ces paroles : *Il a été créé pour ne rien craindre*, s'entendent de la crainte de Dieu, qui empêche de pécher. Car il est écrit ailleurs que *les démons croient et qu'ils tremblent* (Jac. II, 19).

Il faut répondre au *troisième*, que s'affliger du péché à cause du péché lui-même, c'est une preuve de la droiture de la volonté à laquelle le vice est opposé. Mais que s'affliger de la peine ou de la faute à cause du châtiment c'est une preuve de la bonté de la nature à laquelle le mal de la peine est contraire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 13) que le regret du bien que l'on a perdu est au milieu des supplices une preuve de la bonté de la nature. Par conséquent, puisque le démon a une volonté mauvaise et obstinément fixée dans le mal, il ne s'afflige pas du péché qu'il a commis.

ARTICLE IV. — L'AIR EST-IL LE LIEU OU LES DÉMONS SONT PUNIS (1)?

1. Il semble que l'air ne soit pas le lieu où les démons sont punis. Car le démon est un être spirituel, et les êtres spirituels ne sont pas affectés à un lieu. Il n'y a donc pas de lieu où les démons puissent être punis.

2. Le péché de l'homme n'est pas plus grave que le péché du démon. Or, le lieu où l'homme doit être puni c'est l'enfer. Donc à plus forte raison est-ce là le lieu de punition du démon, et non l'air ténébreux qui nous environne.

3. Les démons sont punis de la peine du feu. Or, dans l'air qui nous entoure il n'y a pas de feu. Donc cet air n'est pas le lieu où les démons sont punis.

(1) Saint Paul appelle le démon (*Eph.* II) : *Principem potestatis aeris hujus*, et saint Pierre nous dit qu'il est comme un lion qui rôde autour de nous : *Circuit quærens quem devoret*. Tous les Pères sont unanimes à considérer les démons comme des habitants de l'air. *Vid.* Tertullien (*Apologet.* c. 22), saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. VIII, c. 22), saint Jérôme (*Comm. in Ep. ad Ephes.* cap. 6), saint Chrysostome (*Hom.* XI, *in Ep. I ad Thessal.*), Théodoret (*Orat.* III *cont. Græcos*), saint Fulgence (*De Trin.* cap. 8), etc.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. III, cap. 10) que l'air qui nous entoure est, pour ainsi dire, la prison qu'habitent les démons jusqu'au jour du jugement.

CONCLUSION. — Il y a pour les mauvais anges deux sortes de lieux de punition, l'enfer où ils expient leur faute et l'air qui nous entoure où ils resteront jusqu'au jour du jugement pour éprouver les hommes.

Il faut répondre que les anges tiennent d'après leur nature le milieu entre Dieu et les hommes. Or, la Providence a disposé toutes choses de manière que le bien des êtres inférieurs dépendît des êtres supérieurs. Ainsi elle fait le bien de l'homme de deux manières : 1° Directement, quand elle le porte au bien et qu'elle l'éloigne du mal; c'est ce qu'elle fait par le ministère des bons anges. 2° Indirectement, quand elle le laisse éprouver par les attaques de l'ennemi de son salut. Il était convenable qu'elle chargeât les mauvais anges de produire cette espèce de bien, afin qu'après leur péché ils ne fussent pas absolument des hors-d'œuvre dans l'ensemble de la nature. C'est pourquoi il faut admettre pour les démons deux sortes de lieux de punition : l'un pour l'expiation de leur faute, et c'est l'enfer; l'autre pour éprouver le genre humain, et c'est l'air qui nous environne. Et comme il y aura toujours à travailler au salut des hommes jusqu'au jour du jugement, les bons anges rempliront leur ministère jusqu'à ce moment, et les démons ne cesseront de tendre leurs piéges. La Providence ne cessera donc jusqu'à cette époque de nous envoyer de bons anges, et les démons resteront dans l'air qui nous entoure pour nous éprouver, bien que quelques-uns d'entre eux soient maintenant dans l'enfer pour tourmenter ceux qu'ils ont fait tomber dans le péché, comme il y a de bons anges qui sont aussi avec les âmes des saints dans le ciel. Mais après le jour du jugement tous les mauvais anges et tous les hommes pervers seront dans l'enfer : tous les bons anges et tous les hommes justes dans le ciel.

Il faut répondre au *premier* argument, que le lieu ne fait pas le tourment de l'ange ou de l'âme, comme s'il affectait sa nature en la modifiant, mais qu'il affecte sa volonté en la contristant, dans le sens que l'ange ou l'âme se voit dans un lieu où il voudrait ne pas être.

Il faut répondre au *second*, qu'une âme dans l'ordre de la nature ne l'emporte pas sur une autre âme, comme les démons l'emportent sur les hommes. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des auteurs qui ont avancé que les démons ainsi que les âmes ne souffriraient de peine sensible qu'après le jour du jugement, et que pareillement les saints ne jouiraient qu'à cette époque de la béatitude. Mais ce sentiment est erroné et contraire à ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* v, 1) : *Si cette maison de terre où nous habitons vient à se dissoudre, nous avons dans le ciel une demeure.* D'autres ne pensent ainsi qu'à l'égard des démons, mais non à l'égard des âmes (1). Il vaut donc mieux dire que Dieu a jugé les mauvais anges et les âmes des méchants comme il a jugé les bons anges et les âmes des justes. Par conséquent comme le ciel appartient à la gloire des anges, et que les esprits célestes ne dérogent pas plus à leur bonheur quand ils viennent vers nous, que l'évêque quand il quitte le siége où il est assis, parce qu'ils considèrent que là est leur place; de même les démons, quoiqu'ils ne soient pas actuellement enchaînés au feu éternel, puisqu'ils sont dans l'air qui nous

(1) Il est à remarquer que saint Thomas ne condamne pas ce sentiment quoiqu'il ne le partage pas. La cause de cette réserve, c'est que la plupart des Pères ont cru que les démons n'éprouveraient les supplices cruels auxquels ils sont condamnés qu'après le jugement dernier.

entoure, cependant par là même qu'ils savent qu'ils doivent y être attachés (1), leur peine reste la même. C'est pourquoi il est dit dans la glose (*Glos. ord. sup. Jac.* III) qu'ils *portent avec eux partout où ils vont le feu de la géhenne.* On ne peut pas objecter qu'ils ont demandé au Seigneur de ne pas les envoyer dans l'abîme, comme il est dit dans saint Luc (Luc, VIII), parce que s'ils l'ont demandé, c'est qu'ils regardaient comme une peine d'être exclus du lieu où ils peuvent nuire aux hommes. De là saint Matthieu dit (Matth. VIII) *qu'ils priaient le Seigneur de ne pas les jeter hors du pays.*

QUESTION LXV.

DE LA CRÉATION DES ÊTRES CORPORELS.

Après avoir parlé de la créature spirituelle, nous avons à nous occuper de la créature corporelle. A l'égard de sa production l'Ecriture rappelle trois choses : 1° L'œuvre de création par ces mots : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.* 2° L'œuvre de distinction en disant : *Il sépara la lumière des ténèbres, les eaux qui sont au-dessus du firmament et celles qui sont au-dessous.* 3° L'œuvre d'ornement, quand elle ajouta : *Qu'il y ait au firmament des luminaires.* Nous traiterons donc, 1° de la création des choses corporelles, 2° de leur distinction, 3° de leur ornement. — Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° La créature corporelle vient-elle de Dieu ? — 2° L'a-t-il faite parce qu'il est bon ? — 3° L'a-t-il faite par l'intermédiaire des anges ? — 4° Les formes des corps ont-elles les anges pour créateurs ou viennent-elles de Dieu immédiatement ?

ARTICLE I. — LA CRÉATURE CORPORELLE A-T-ELLE ÉTÉ CRÉÉE PAR DIEU (2)?

Il semble que la créature corporelle ne vienne pas de Dieu. Car il est dit (*Eccles.* III, 14) : *J'ai appris que tout ce que Dieu a fait existe éternellement.* Or, les créatures corporelles ne sont pas éternelles, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* IV, 18) : *Les choses que l'on voit sont temporelles, mais celles que l'on ne voit pas sont éternelles.* Dieu n'a donc pas fait les choses visibles.

2. Il est dit dans la Genèse (*Gen.* I, 31) : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient fort bonnes.* Or, les créatures corporelles sont mauvaises; car elles nous sont souvent nuisibles; ainsi beaucoup de serpents sont venimeux, la chaleur du soleil nous fait mal, etc. On appelle mauvaises les choses qui nuisent. Donc Dieu n'a pas fait les créatures corporelles.

3. Ce qui est de Dieu n'éloigne pas de lui, mais y ramène. Or, les créatures corporelles nous éloignent de Dieu; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Nous ne considérons point les choses visibles* (II. *Cor.* IV, 18). Donc les créatures corporelles ne sont pas de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Car il est écrit (*Ps.* CXLV, 6) : *C'est Dieu qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment.*

CONCLUSION. — Puisque toutes les choses corporelles ont la même essence, il faut aussi qu'elles dépendent toutes de la même cause efficiente, c'est-à-dire de Dieu.

Il faut répondre qu'il y a des hérétiques qui ont supposé que Dieu n'avait pas créé les choses visibles (3), mais qu'elles avaient pour cause le mauvais principe. A l'appui de leur erreur ils citent ces paroles de l'Apôtre

(1) C'est dans cette captivité que saint Thomas fait consister leurs supplices. L'Eglise n'ayant rien décidé à cet égard, les opinions sont libres.

(2) Cet article est une réfutation de l'hérésie des manichéens qui prétendaient que les choses corporelles ont été produites par le mauvais principe, des albigeois qui enseignaient que le diable a créé tous les corps, et des cathares qui voulaient qu'il eût fait le monde et tout ce qu'il renferme.

(3) Ces hérétiques ont été condamnés par le concile de Nicée, qui proclame Dieu le créateur de tout ce que nous voyons et de tout ce que nous ne voyons pas, *omnium visibilium invisibiliumque factorem;* par le concile de Latran qui a défini le même dogme; par le concile de Braga (can. VIII) et par le pape saint Léon (*Ep* 71, cap. 8).

(II. *Cor.* IV, 4) : *Le Dieu de ce siècle a aveuglé les esprits des infidèles.* Mais cette hypothèse est tout à fait inadmissible. Car quand des êtres divers sont unis par un fonds qui leur est commun, on est obligé de reconnaître que cette union a une cause quelconque ; parce qu'il ne peut se faire que des êtres divers s'unissent par eux-mêmes. Par conséquent toutes les fois qu'on trouve entre des choses diverses une unité quelconque, il faut que cette unité ait été produite par une cause qui soit une aussi ; ainsi divers corps qui sont chauds reçoivent leur chaleur du feu. Or, l'être fait le fonds commun de toutes les choses qui existent, quelque diverses qu'elles soient. Il faut donc que toutes les choses qui existent aient le même principe duquel elles tiennent l'être, quelles qu'elles soient ou de quelque manière qu'elles soient, qu'elles soient invisibles et spirituelles, ou qu'elles soient visibles et corporelles. Quand l'Apôtre appelle le diable le *Dieu du siècle*, il n'a pas voulu dire qu'il était l'auteur de la création, mais il lui a donné ce nom, parce que ceux qui vivent selon le siècle le servent. Et c'est dans le même sens qu'il parle de ceux qui font *leur Dieu de leur ventre* (*Phil.* III, 19).

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les créatures de Dieu sont éternelles sous un rapport, au moins quant à la matière ; parce que, bien qu'elles soient corruptibles, elles ne seront cependant jamais réduites au néant. Mais plus les créatures approchent de Dieu et plus elles sont stables et immuables comme lui. En effet les créatures corruptibles sont éternelles quant à la matière, mais leurs formes substantielles sont variables. Les créatures incorruptibles sont substantiellement éternelles, mais elles changent sous d'autres rapports, par exemple elles changent de lieu comme les corps célestes, et elles changent d'affections, comme les êtres spirituels. Et quand l'Apôtre dit : *Les choses que nous voyons sont temporelles;* bien que ce soit vrai des choses considérées en elles-mêmes, puisque toute créature visible est soumise au temps, soit en raison de son être, soit en raison de son mouvement ; néanmoins il veut parler des choses visibles comme récompenses de l'homme. Car les récompenses de l'homme qui consistent en ces choses sont passagères, tandis que celles qui consistent dans les biens invisibles sont éternelles. C'est pourquoi le même Apôtre avait dit précédemment : *Que ce que nous souffrons en cette vie produit en nous le poids éternel d'une souveraine et incomparable gloire* (II. *Cor.* IV, 17).

Il faut répondre au *second*, que la créature corporelle est naturellement bonne, mais elle n'est pas le bien universel, elle n'est qu'un bien particulier et composé de plusieurs éléments. Par là même que c'est une chose particulière et composée il s'ensuit qu'il y a en elle une sorte de contrariété ou d'opposition qui résulte de ce qu'un élément est contraire à l'autre, bien qu'ils soient bons l'un et l'autre considérés en eux-mêmes. Il y a des hommes qui, ne jugeant pas des choses d'après leur nature, mais d'après l'avantage qu'ils en retirent, regardent comme absolument mauvais tout ce qui leur est nuisible, sans observer que ce qui nuit à l'un peut être avantageux à un autre, et qu'il peut même être avantageux à la même personne sous un autre rapport. Ce qui ne serait pas si les corps étaient nuisibles et mauvais en eux-mêmes.

Il faut répondre au *troisième*, que les créatures n'éloignent pas de Dieu par elles-mêmes, mais qu'elles y ramènent, parce que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* I, 20) : *Ce qu'il y a d'invisible en Dieu est devenu visible par la connaissance que ses créatures nous en donnent.* Or, si elles détournent de Dieu, c'est par la faute de ceux qui en font mauvais usage. C'est ce qui fait

dire à la Sagesse (*Sap.* XIV, 11) que *les créatures sont un filet où les pieds des insensés se prennent.* D'ailleurs, par là même qu'elles éloignent de Dieu, c'est une preuve qu'elles en viennent. Car elles n'éloignent de Dieu les insensés qu'en les séduisant par ce qu'il y a de bon en elles, et ce qu'elles ont de bon ne peut avoir une autre origine que Dieu lui-même.

ARTICLE II. — LA CRÉATURE CORPORELLE A-T-ELLE POUR FIN LA BONTÉ DE DIEU (1)?

1. Il semble que la créature corporelle n'ait pas pour fin la bonté de Dieu. Car il est dit dans la Sagesse (*Sap.* I, 14) : *Dieu a créé toutes choses pour qu'elles existent.* Donc toutes les créatures ont pour fin leur existence propre et non la bonté de Dieu.

2. Le bon établit le rapport de la fin. Par conséquent ce qu'il y a de meilleur dans les êtres est la fin de ce qu'il y a de moins bon. Or, la créature spirituelle est à la créature corporelle ce qu'un plus grand bien est à un bien moindre. Donc la créature corporelle a pour fin la créature spirituelle et non la bonté de Dieu.

3. La justice ne distribue inégalement ses dons qu'à ceux qui ne sont pas égaux. Or, Dieu est juste. Par conséquent antérieurement à toute inégalité qu'il a créée il y a eu une inégalité qu'il n'a pas créée. Cette inégalité n'a pu avoir d'autre principe que le libre arbitre. D'où il suit que cette inégalité est une conséquence des divers mouvements de cette puissance. Or, les créatures corporelles étant inégales aux créatures spirituelles, elles ont donc été créées à cause du libre arbitre et de ses déterminations et non pour la bonté de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit (*Prov.* XVI, 4) que *le Seigneur a tout fait pour lui-même.*

CONCLUSION. — Toutes les choses visibles et corporelles ont eu Dieu pour cause efficiente, et il ne les a pas créées pour punir les êtres spirituels, mais il a voulu les produire pour représenter sa divine bonté.

Il faut répondre qu'Origène a supposé que Dieu n'avait pas eu d'abord l'intention de produire des créatures corporelles, qu'il ne les avait créées que pour punir les êtres spirituels qui avaient péché. Dans son système, Dieu n'aurait fait d'abord que des créatures spirituelles toutes égales, dont les unes, en vertu du libre arbitre, se seraient tournées vers Dieu et auraient conservé leur nature spirituelle avec un degré de gloire plus ou moins élevé, selon qu'elles se seraient tournées vers Dieu avec plus ou moins de force et d'énergie; les autres se seraient détournées de Dieu et auraient été enchaînées à divers corps, selon qu'elles se seraient plus ou moins éloignées de lui. Ce système est tout à fait erroné. 1° Parce qu'il est contraire à l'Ecriture qui, en racontant la création de chaque être corporel, ajoute (*Gen.* I) : *Dieu vit que c'était bon,* comme s'il eût dit : tout ce qui a été fait existe, parce qu'il est bon qu'il soit. Dans le système d'Origène, la créature corporelle n'a pas été créée parce qu'il est bon qu'elle existe, mais pour punir un autre être du péché qu'il a fait. 2° Ce système est faux, parce qu'il suivrait de là que l'ordre actuel du monde serait l'effet du hasard. Car, si le soleil tel qu'il existe a été créé pour punir un être spirituel d'un péché dans lequel il est tombé, il résulte de là que si plusieurs créatures spirituelles eussent péché de la même manière que celle dont la faute a été cause de la création de cet astre, il y aurait eu dans le monde plusieurs

(1) Les origénistes et les priscillianistes ont enseigné que les corps n'avaient été créés que pour punir les âmes. Cette erreur fut condamnée par le sixième concile de Constantinople (*Act.* XI) et par le concile de Braga, sous le pape Honorius Ier. Saint Thomas la réfute dans cet article.

soleils. On peut faire le même raisonnement sur toutes les autres créatures, ce qui répugne. — Ce sentiment étant rejeté comme erroné, il faut observer que l'univers entier se compose de toutes les créatures, comme le tout de ses parties. Or, si nous voulons déterminer le but d'un tout quelconque et de ses parties, nous trouverons : 1° que chacune des parties existe en vue d'une action propre ; ainsi l'œil est fait pour voir ; 2° que la partie la moins noble se rapporte à la plus noble ; ainsi les sens se rapportent à l'intelligence, le poumon au cœur ; 3° que toutes les parties sont pour la perfection du tout comme la matière est pour la forme ; car les parties sont pour ainsi dire la matière du tout ; 4° enfin, l'homme tout entier existe pour une fin extrinsèque, par exemple, pour jouir de Dieu. De même, chacune des parties de l'univers existe 1° pour un acte propre et pour sa perfection ; 2° les créatures les moins nobles existent pour les plus nobles ; c'est ainsi que celles qui sont au-dessous de l'homme se rapportent à lui. 3° Chacune des créatures contribue à la perfection de l'ensemble de l'univers. 4° Enfin l'univers entier avec chacune de ses parties se rapporte à Dieu comme à sa fin, dans le sens qu'il y a dans tous les êtres un certain reflet de la Divinité qui représente sa bonté et fait ainsi ressortir sa gloire. Ce qui n'empêche pas que les êtres raisonnables n'aient d'une manière toute spéciale Dieu pour fin, et qu'ils n'y arrivent par l'exercice de leurs facultés, c'est-à-dire par l'intelligence et l'amour. Il est donc évident que toutes les choses corporelles ont pour fin la bonté divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que par là même qu'une créature quelconque a l'être, elle représente à ce titre l'être et la bonté de Dieu. C'est pourquoi, de ce que Dieu a créé toutes choses pour qu'elles fussent, il ne s'ensuit pas qu'il ne les ait pas créées aussi pour sa bonté.

Il faut répondre au *second*, que la fin prochaine n'exclut pas la fin dernière. Par conséquent, que la créature corporelle ait été produite sous un rapport à cause de la créature spirituelle, ceci n'empêche pas qu'elle n'ait été aussi produite à cause de la bonté de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'égalité de la justice a lieu quand on rend à quelqu'un ce qui lui est dû. Il est juste en ce sens qu'on donne les mêmes choses à ceux qui ont des droits égaux. Mais il n'y a pas lieu d'appliquer la justice à l'origine primitive des choses. Car, comme un architecte ne fait pas d'injustice en posant des pierres de même nature dans différentes parties d'un édifice, sans se laisser guider dans ses préférences par une différence quelconque qu'il aurait antérieurement remarquée dans les matériaux qu'il emploie, ne s'inquiétant au reste que de la perfection de sa construction qui exige que ces pierres soient placées de différentes manières ; de même Dieu, pour que l'univers fût parfait, a produit selon sa sagesse des créatures diverses et inégales, et il a pu sans injustice mettre les unes au-dessus des autres sans qu'il y ait eu de leur part un mérite antérieur capable de justifier cette distinction.

ARTICLE III. — DIEU A-T-IL PRODUIT LES CORPS PAR L'INTERMÉDIAIRE DES ANGES (1) ?

1. Il semble que Dieu ait produit les corps par l'intermédiaire des anges.

(1) L'Ecriture nous apprend que Dieu a créé lui-même les créatures corporelles. Indépendamment des paroles de la Genèse, nous pouvons citer ces mots de l'Ecclésiastique (*Eccles.* XVIII : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul;* et le concile de Latran a défini clairement cette vérité : *Deus est unum universorum principium, qui simul utramque condidit creaturam angelicam videlicet et mundanam.* Comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. I, cap. 5) : *Impium est et hæreticum dicere aliquam creaturam creasse.*

Car, comme c'est la sagesse divine qui gouverne toutes les créatures, c'est elle aussi qui les a toutes créées, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CIII, 24) : *Vous avez tout fait dans votre sagesse.* Or, c'est au sage qu'il appartient d'ordonner, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2). C'est pourquoi, dans le gouvernement de l'univers, les êtres inférieurs sont régis suivant un certain ordre par les êtres supérieurs, comme l'observe saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4). Tel a donc aussi été l'ordre de la création, que la créature corporelle, comme étant inférieure, a été produite par la créature spirituelle qui lui était supérieure.

2. La diversité des effets est une preuve de la diversité des causes, parce que la même cause produit toujours le même effet. Si donc toutes les créatures, tant spirituelles que corporelles, avaient été immédiatement produites par Dieu, il n'y aurait pas de différence entre les créatures, l'une ne serait pas plus éloignée de Dieu que l'autre. Ce qui est évidemment faux, puisqu'Aristote dit (*De Gener. et corrupt.* lib. II, text. 59) qu'il y a des êtres corruptibles précisément parce qu'ils sont très-éloignés de Dieu.

3. Pour produire un effet fini, il ne faut pas une puissance infinie. Or, tout corps est fini. Donc tout corps a pu être produit et l'a été en effet par la puissance finie d'une créature spirituelle. Car dans ce cas, pouvoir une chose et la faire, c'est identique; surtout quand on considère que tout être jouit des prérogatives qui lui sont naturelles, à moins que le péché ne les lui ait ravies.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* I, 1) : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.* Par ces paroles on entend la créature corporelle. Donc elle a été immédiatement produite par Dieu.

CONCLUSION. — Dieu a été la cause efficiente et immédiate des créatures corporelles, et il ne les a pas produites par l'intermédiaire des anges.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont prétendu que les êtres sont sortis de Dieu successivement de telle sorte que la première créature est sortie de lui immédiatement, que celle-ci en a ensuite produit une autre, jusqu'à ce qu'on soit ainsi parvenu à la créature corporelle qui est l'être le plus infime (1). Mais ce sentiment est impossible à soutenir, parce que la première production de la créature corporelle a été une création. La matière a été d'abord créée, parce que l'imparfait est toujours antérieur au parfait quand il s'agit des choses qui sont faites. Or, il n'y a que Dieu qui puisse créer. Pour s'en convaincre, il faut remarquer que plus une cause est élevée et plus nombreux sont les effets auxquels elle s'étend quand elle agit. D'un autre côté le *substratum* (2) des choses est toujours plus commun, plus général que ce qui en fait la forme et les limites. Ainsi l'être est plus général que la vie, la vie l'est plus que l'intelligence, et la matière plus que la forme. Donc le substratum des choses provient d'une cause d'autant plus élevée qu'il est lui-même plus général. Par conséquent, le substratum primordial de tous les êtres ne peut relever que de la cause première. Il n'y a donc pas de cause seconde qui puisse produire un effet sans que son action ne présuppose dans l'être sur lequel elle agit quelque chose qui provient de la cause supérieure. Mais la création est la production substantielle de l'être, elle ne présuppose rien de créé ou d'incréé qui soit antérieur à son action. C'est pourquoi la création ne peut être que l'œuvre de Dieu qui est la cause première. Et c'est pour montrer que tous

(1) C'est le système des émanations soutenu par Avicenne et par tous les alexandrins.

(2) C'est la base et le fondement de l'être.

les corps ont été créés par Dieu immédiatement que Moïse a dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.*

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la production des êtres il y a à la vérité un ordre, mais que cet ordre ne consiste pas en ce qu'une créature soit créée par une autre, ce qui est impossible ; il consiste seulement en ce que la divine sagesse a établi entre les créatures divers degrés qui constituent une sorte de hiérarchie.

Il faut répondre au *second*, que Dieu, sans détruire l'unité et la simplicité de sa nature, peut connaître des choses diverses, comme nous l'avons dit (quest. XIV, art. 2, et quest. XV, art. 1). Pour le même motif il peut produire dans sa sagesse des créatures diverses, selon la diversité des choses que son intelligence connaît, comme un ouvrier produit différents objets d'art d'après les différentes formes qu'il a présentes à son esprit.

Il faut répondre au *troisième*, que l'étendue de la puissance de l'agent ne se mesure pas seulement d'après les choses qu'il a faites, mais encore selon la manière dont il les fait, parce que la même chose n'est pas faite par un agent très-puissant de la même manière que par un agent qui lui est beaucoup inférieur. Or, produire un être fini de manière que l'effet ne présuppose rien d'antérieur à lui, c'est le fait d'une puissance infinie. Par conséquent il n'y a pas de créature qui puisse le faire.

ARTICLE IV. — LES FORMES DES CORPS VIENNENT-ELLES DES ANGES (1)?

1. Il semble que les formes des corps viennent des anges. Car Boëce dit (*De Trin.*) que les formes qui existent dans la matière viennent des formes qui sont immatérielles. Or, les formes immatérielles sont les substances spirituelles, et les formes qui existent dans la matière sont les formes des corps. Donc les formes des corps viennent des substances spirituelles.

2. Tout ce qui existe par participation se ramène à ce qui existe par essence. Or, les substances spirituelles sont des formes qui existent par leur essence, et les créatures corporelles participent aux formes. Donc les formes des choses corporelles proviennent des substances spirituelles.

3. Les substances spirituelles ont comme cause une énergie plus grande que les corps célestes. Or, les corps célestes produisent les formes des corps inférieurs, d'où l'on conclut qu'ils sont cause de la génération et de la corruption. Donc à plus forte raison les formes qui sont dans les êtres matériels proviennent-elles des substances spirituelles.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 8) qu'il ne faut pas penser que la matière corporelle obéisse aux anges à volonté, mais qu'elle n'obéit ainsi qu'à Dieu. Or, la matière corporelle obéit à la volonté de celui dont elle reçoit sa forme. Donc les formes des corps viennent de Dieu et non des anges.

CONCLUSION. — Les formes qui donnent l'être aux objets composés étant elles-mêmes sensibles et matérielles, elles n'ont pas pour cause des formes spirituelles, ou du moins celles-ci ne sont par rapport à elles que des causes motrices ; mais elles viennent de Dieu comme de leur cause première, et elles ont pour causes prochaines les agents composés et corporels qui les font sortir de la matière où elles sont en puissance.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont prétendu que toutes les formes des corps proviennent des substances spirituelles auxquelles nous donnons le nom d'ange. Et ce sentiment a été soutenu de deux manières. Platon a supposé que les formes qui existent dans la matière corporelle proviennent des formes immatérielles, auxquelles elles auraient en quelque

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des platoniciens, d'Avicenne et, comme le dit saint Thomas, de quelques hérétiques modernes, qui ne pouvaient être que les albigeois et les cathares.

sorte participé. Ainsi il prétendait que l'homme avait d'abord subsisté immatériellement, qu'il en était de même du cheval et de tous les autres êtres dont se compose le monde sensible, et qu'ensuite la matière corporelle avait reçu de ces formes séparées une certaine impression qui lui avait communiqué leur ressemblance ou qui l'avait fait participer, comme il le dit, à leur manière d'être. Les platoniciens réglaient d'après l'ordre des formes l'ordre des substances séparées. Ainsi, par exemple, la substance séparée, qui est le cheval, étant la cause de tous les chevaux, au-dessus de cette substance il y avait la vie séparée qu'ils disaient la vie absolue, et la cause de toute vie. Et enfin au delà se trouvait une autre substance qu'ils appelaient l'être lui-même et la cause de tout être. — Avicenne et quelques autres philosophes n'ont pas supposé que les formes des choses corporelles subsistassent par elles-mêmes dans la matière, mais seulement dans l'intelligence. Ils disaient donc que toutes les formes qui existent dans la matiere corporelle provenaient des formes qui sont dans l'entendement des créatures spirituelles qu'ils désignaient sous le nom d'intelligences et auxquelles nous donnons le nom d'anges, et ils ajoutaient qu'elles en provenaient comme les formes des objets d'art proviennent des formes qui sont dans l'esprit de l'artisan qui les produit. — Il semble qu'on peut ramener à cette opinion le sentiment de quelques hérétiques modernes qui disent que Dieu est le créateur de tous les êtres, mais que le démon a formé les corps et les a ainsi distingués en différentes espèces. — Or, toutes ces opinions paraissent venir de la même source. Car tous ces philosophes se sont trompés, parce qu'ils ont cherché la cause des formes comme si elles se faisaient par elles-mêmes. Mais, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. VII, text. 26, 27, et lib. VIII, text. 8), ce qui se fait est composé. Or, les formes des choses corruptibles ont ceci de particulier que parfois elles existent et parfois elles n'existent pas, sans qu'on puisse dire qu'elles soient engendrées et corrompues, mais suivant que les êtres composés qui les reçoivent sont engendrés ou corrompus. Car les formes n'ont pas l'être, mais ce sont les choses composées qui ont l'être par elles ; ainsi, une chose ne peut être faite que comme être et non point comme forme (1). Par conséquent, d'après ce principe que le semblable ne peut venir que de son semblable, on ne doit pas chercher dans une forme immatérielle quelconque la cause des formes matérielles, mais on doit la chercher dans ce qui est composé. C'est ainsi que le feu est produit par le feu. Les formes corporelles sont donc produites non comme si elles émanaient d'une forme immatérielle, mais comme une matière qu'un agent composé fait passer de la puissance à l'acte. Mais comme l'agent composé qui est un corps est mû par une substance spirituelle créée, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4 et 5), il s'ensuit en remontant plus haut que les formes corporelles proviennent des substances spirituelles, non que celles-ci en soient la cause première, mais elles en sont la cause motrice. Il faut donc faire remonter jusqu'à Dieu, comme à la cause première, les espèces des intelligences célestes ou leurs formes intellectuelles que saint Augustin appelle les raisons séminales des formes corporelles. Et comme dans la première production des corps il n'y a pas eu transition de la puissance à l'acte, il s'ensuit que les formes corporelles qu'ont reçues les êtres matériels à leur création ont été produites par Dieu immédiatement ; car il n'y a que lui à qui la matière obéisse à volonté comme à sa cause propre. C'est pourquoi Moïse pour exprimer cette pensée a pris soin de

(1) Ou, si l'on veut, les formes suivent l'être et la condition des choses composées.

dire en parlant de chaque chose : *Dieu a dit* que ceci ou que cela *soit fait*, afin d'indiquer que la formation de tous les êtres s'est opérée par le Verbe de Dieu, duquel, d'après saint Augustin (*Tract.* I *in Joan.*), vient absolument la forme, l'ensemble et l'harmonie de toutes les parties de l'univers.

Il faut répondre au *premier* argument, que Boëce entend par formes immatérielles les raisons des choses qui sont dans l'entendement divin, comme le dit aussi l'Apôtre (*Hebr.* XI, 3) : *C'est par la foi que nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu, de telle sorte que les choses invisibles sont devenues visibles.* Si cependant par formes immatérielles on entend les anges, on doit dire que les formes corporelles viennent d'eux, non qu'ils en soient les auteurs, mais les moteurs.

Il faut répondre au *second*, que les formes auxquelles la matière participe ne se rapportent pas à des formes qui subsistent par elles-mêmes, comme les platoniciens l'ont supposé (1), mais elles se rapportent aux formes intelligibles qui sont dans l'entendement des anges d'où elles émanent par le moyen du mouvement, ou en remontant plus haut elles reviennent aux idées qui sont dans l'entendement divin, et qui ont imprimé dans les créatures le principe de la raison séminale de ces formes, pour que par le mouvement elles les fassent passer de la puissance à l'acte.

Il faut répondre au *troisième*, que les corps célestes produisent les formes des êtres inférieurs, non comme cause première, mais comme cause motrice.

QUESTION LXVI.

DE L'ORDRE DE LA CRÉATION CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT A LA DISTINCTION DES CRÉATURES.

Après avoir parlé de la création, nous avons à nous occuper de la distinction des créatures. Nous traiterons, 1° de l'ordre de la création considéré par rapport à cette distinction; 2° de la distinction considérée en elle-même. — Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° La matière créée a-t-elle été informe pendant un temps? — 2° N'y a-t-il eu qu'une seule matière pour tous les corps? — 3° Le ciel empyrée a-t-il été créé en même temps que la matière informe? — 4° Le temps a-t-il été créé simultanément avec la matière?

ARTICLE I. — LA MATIÈRE INFORME A-T-ELLE PRÉCÉDÉ DE QUELQUE TEMPS LA MATIÈRE FORMÉE (2)?

1. Il semble que la matière ait été informe pendant quelque temps avant d'être formée. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* I, 2) : *La terre était informe, vide*, ou d'après une autre traduction (3) : *Elle était invisible et n'était pas formée.* Ce qui signifie, d'après saint Augustin (*Conf.* lib. XII, cap. 12, et *Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 11), que la matière était informe. Elle fut donc informe pendant quelque temps avant d'être formée.

2. La nature imite dans ses œuvres l'œuvre de Dieu, comme la cause seconde imite la cause première. Or, dans les œuvres de la nature l'être est toujours informe avant d'être formé. Donc il en est de même dans les œuvres de Dieu.

3. La matière est au-dessus de l'accident puisqu'elle fait partie de la substance. Or, Dieu peut faire qu'un accident existe sans sujet comme il arrive au sacrement de l'autel. Donc il a pu faire que la matière existât sans sa forme.

(1) Le tort des platoniciens, comme nous l'avons déjà dit, est d'avoir considéré les formes comme des choses absolues, indépendantes de l'intelligence divine.

(2) Dans cet article saint Thomas se propose de concilier le sentiment de saint Augustin avec celui de tous les autres Pères sur l'état primitif de la nature.

(3) C'est la traduction des Septante.

1. La formation des corps a été le résultat de la distinction que Dieu a établie entre eux. Or, la confusion est opposée à la distinction, comme l'*informité* est opposée à la formation. Par conséquent si l'*informité* de la matière a eu une priorité de temps sur sa formation, il s'ensuit que dès le commencement il y a eu dans le monde matériel cette confusion à laquelle les anciens ont donné le nom de chaos (1).

2. Mais c'est le *contraire*. Car l'imperfection de l'effet prouve l'imperfection de l'agent. Or, Dieu est l'agent le plus parfait; c'est pourquoi il est dit de lui (*Deut.* XXXII, 4) *que toutes ses œuvres sont parfaites*. Donc ce qu'il a créé n'a jamais été informe.

CONCLUSION. — L'informité de la matière n'a pas eu une priorité de temps, mais une priorité de nature sur sa formation ou sa distinction, mais elle a eu sur elle une priorité de temps si par la formation de la matière on entend sa beauté, son ornement.

Il faut répondre qu'à cet égard les saints Pères sont partagés de sentiments. Saint Augustin veut (*Sup. Gen.* lib. I, cap. 15) que l'informité de la matière ait eu sur sa formation non une priorité de temps, mais seulement une priorité d'origine ou de nature. Saint Basile (*Hom.* II, *sup. hexam.*), saint Ambroise (*Hex.* lib. I, cap. 8) et saint Chrysostome (*Homil.* II *in Gen.*), prétendent qu'elle a eu une priorité de temps. Quoique ces opinions paraissent contradictoires, elles ne diffèrent cependant les unes des autres que légèrement. Car saint Augustin n'entend pas par le mot *informité* (*informitas*) la même chose que les autres Pères. En effet, d'après saint Augustin, le mot *informité* signifie absence absolue de toute forme. Dans ce cas il y a impossibilité de dire que l'informité de la matière ait temporairement précédé sa formation ou sa distinction. C'est en effet évident pour sa formation. Car si la matière informe a eu une priorité de temps, elle était déjà en acte, comme la création l'implique. Or, le terme de la création est l'être en acte, et ce qui est en acte est une forme. Dire que la matière a préalablement existé sans la forme, c'est dire que l'être a été en acte sans être en acte, ce qui implique contradiction. On ne peut pas dire non plus que la matière a eu d'abord une forme vague, générale et qu'ensuite elle a revêtu des formes diverses qui l'ont individualisée, distinguée. Car ce serait tomber dans l'erreur des anciens philosophes qui faisaient de la matière première un corps en acte, comme le feu, l'air, ou l'eau, ou quelque chose d'intermédiaire (2), d'où il résultait que la production des êtres n'était rien autre qu'une modification, un changement. Car dans cette hypothèse, quand une forme donnait l'être à une chose en la plaçant dans le genre des substances et en en faisant un individu quelconque, il s'ensuivait que cette forme ne produisait pas l'être en acte absolument, mais qu'elle déterminait seulement sa manière d'être, ce qui est le propre de la forme accidentelle; et que par conséquent les formes subséquentes n'étaient que des accidents, insuffisants pour rendre compte de la production des êtres et n'influant que sur leur changement. Il faut donc dire que la matière première n'a pas été créée absolument sans forme, qu'elle n'a pas été faite non plus avec une forme vague ou générale, mais qu'elle est sortie des mains de son auteur sous des formes distinctes. Par conséquent si par l'informité de la matière on veut dire que dans son état primitif la matière a été privée absolument de toute forme, il est clair que l'informité de la matière n'est point antérieure, selon le temps, à sa formation ou à sa distinction; elle lui est seulement antérieure, comme le dit saint Augustin, quant à l'origine ou la

(1) Cet argument et le suivant ont pour objet de soutenir la contre-partie de l'antithèse.

(2) Ces philosophes supposaient la matière incréée, et dans leur système, la production des êtres n'était qu'un changement, une modification de forme.

nature, comme la puissance est antérieure à l'acte, ou comme la partie est antérieure au tout. Pour les autres Pères, l'informité ne signifie pas la négation de toute forme, mais seulement l'exclusion de ce qui fait la beauté et l'ornement des choses corporelles. C'est dans ce sens qu'ils disent que l'informité de la matière corporelle a temporairement précédé sa formation. Ainsi sous un rapport leur sentiment s'accorde avec celui de saint Augustin, et sous un autre il en diffère, comme nous le verrons (quest. LXIX, art. 1). D'après le récit littéral de la Genèse on peut dire que les trois espèces de formes qui font maintenant la beauté de la création manquaient à la matière, et que pour ce motif on l'a appelée informe. Ainsi, 1° le ciel et l'air n'étaient pas rendus clairs et transparents par l'éclat de la lumière; et tel est le sens de ces paroles : *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*. 2° La terre n'avait pas l'aspect qu'elle a eu depuis que les eaux se sont retirées, et c'est ce que signifient ces mots : *la terre était nue et vide*, c'est-à-dire *invisible*, parce que les eaux qui la couvraient empêchaient de la voir. 3° Elle n'était pas comme aujourd'hui couverte d'herbes et de plantes, et c'est pour cela qu'il est dit qu'elle était *vide, non arrangée*, c'est-à-dire, d'après une autre version, *sans ornements* (1). Ainsi, après avoir dit que Dieu avait créé deux natures, le ciel et la terre, Moïse a désigné ce que le ciel avait d'informe par ces paroles : *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*, et ce qu'il y avait d'informe dans la terre par ces mots : *la terre était nue et vide*.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage saint Augustin ne prend pas le mot terre dans le même sens que les autres Pères. Il veut qu'en cet endroit la terre et l'eau expriment la matière première. Car Moïse ne pouvait représenter à un peuple grossier la matière première que sous l'image des choses qu'il connaissait. C'est pourquoi il emploie plusieurs similitudes; il ne l'appelle pas exclusivement eau ou terre, dans la crainte que la matière première ne leur parût en réalité être la terre ou l'eau. Elle a cependant de l'analogie avec la terre, puisque comme la terre elle sert de base aux formes (2), et elle en a aussi avec l'eau, puisque, comme l'eau, elle est susceptible de revêtir des formes diverses (3). D'après cela il est donc dit que la terre était nue et vide, ou invisible et sans ornements, parce que c'est par la forme qu'on connaît la matière. D'où l'on conclut que considérée en elle-même elle est invisible et nue, et que sa puissance est remplie par la forme. C'est aussi de là que Platon (*Timée*) concluait que la matière est un lieu. Mais les autres Pères entendent par terre l'élément lui-même auquel nous donnons ce nom, et nous avons dit (*in corp. art.*) de quelle manière ils comprenaient qu'elle avait été informe.

Il faut répondre au *second*, que la nature fait sortir d'un être en puissance un effet en acte, et c'est pourquoi il faut que dans toutes ses œuvres la puissance précède l'acte, l'informité la formation. Mais Dieu produit de rien l'être en acte; il peut donc immédiatement faire une chose parfaite en raison de l'étendue de sa puissance.

Il faut repondre au *troisième*, qu'un accident étant une forme est par là même un acte, tandis que la matière est d'après son essence un être en puissance. Il répugne donc plus à la matière dépourvue de forme d'être en acte sans forme qu'à l'accident d'exister sans sujet.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'on fait en faveur de la thèse

(1) Cette autre version est toujours celle des Septante.

(2) Elle est le sujet premier de tout ce qui existe dans l'ordre de la nature.

(3) Elle est susceptible de recevoir les genres de toutes les substances, comme la cire peut recevoir toutes les figures. Ces deux caractères donnent la définition de la matière première.

opposée que si, comme le prétendent les autres Pères, l'informité de la matière a temporellement précédé sa formation, ce n'est pas que Dieu ait été dans l'impuissance de faire autrement, mais c'est que sa sagesse a voulu qu'il suivît un certain ordre dans la création de l'univers, et que tous les êtres passassent de l'imparfait au parfait.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a eu des philosophes païens qui ont supposé que primitivement tout était dans une confusion qui excluait toute distinction, à l'exception de la réserve que fit Anaxagoras à l'égard de l'entendement qu'il regardait comme distinct et pur de tout mélange (1). Mais avant de parler de la séparation des êtres, l'Ecriture établit plusieurs distinctions : 1° celle du ciel et de la terre où elle exprime une distinction qui repose sur la matière, comme nous le verrons (quest. LXIX, art. 1). C'est ce qu'elle dit par ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, etc. 2° La distinction des éléments quant à leurs formes, et c'est ce qu'elle désigne en parlant de la terre et de l'eau. Elle ne parle pas de l'air, ni du feu, parce que aux yeux des hommes grossiers auxquels Moïse parlait, ces éléments n'étaient pas aussi manifestement des corps que la terre et l'eau; bien que Platon (*Tim.* cap. 26) ait cru que ces mots, *le souffle du Seigneur*, indiquaient l'air, car souvent on donne à l'air le nom de souffle, et qu'il ait pensé que le feu était désigné par le mot ciel, qu'il considérait comme étant d'une nature ignée, d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. VIII, cap. 11). Mais le rabbin Moïse, d'accord sur tout le reste avec Platon, dit que le feu est désigné par les ténèbres, parce qu'il ne brille pas dans une sphère qui lui est propre. Au reste il semble plus convenable de répéter ce que nous avons dit précédemment; c'est que ces mots : *spiritus Domini*, sont ordinairement pris dans l'Ecriture pour l'Esprit-Saint, qui d'après la Genèse était porté sur les eaux, non corporellement, mais comme la volonté de l'ouvrier se porte sur la matière qu'il veut former. 3° La distinction de position, car il est dit que la terre était sous les eaux qui la rendaient invisible. Et l'Ecriture indique que l'air qui est le sujet des ténèbres était au-dessus, par ces autres paroles : *Les ténèbres étaient sur la face de l'abîme.* Ce qui nous reste à dire (quest. LXXI) fera connaître les distinctions que Dieu avait encore à établir entre les êtres.

ARTICLE II. — N'Y A-T-IL QU'UNE SEULE MATIÈRE INFORME POUR TOUS LES CORPS (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait qu'une seule matière informe pour tous les corps. Car saint Augustin dit (*Conf.* lib. XII, cap. 2) : Je trouve deux choses que vous avez faites, l'une qui avait une forme et l'autre qui n'en avait pas. Et il ajoute que cette dernière est la terre invisible et dépourvue d'ornements par laquelle il dit que la matière des corps est désignée. Donc il n'y a pour tous les corps qu'une seule et même matière.

2. Aristote dit (*Met.* lib. V, text. 10) que les êtres qui ne font qu'un seul et même genre sont d'une seule et même matière. Or, toutes les choses corporelles appartiennent au genre des corps. Donc elles n'ont toutes qu'une seule et même matière.

3. La diversité d'acte suppose la diversité de puissance, et l'unité d'acte

(1) Aristote rapporte ce sentiment d'Anaxagore (*De l'âme*, liv. I, ch. 2, § 15), et le discute dans le même traité (liv. III, ch. 4, § 9).

(2) Aristote et ses disciples ont distingué un cinquième élément qui n'est ni le feu, ni l'air, ni la terre, ni l'eau, et qu'ils appelaient la *quintessence*, ou la cinquième essence. Ils ont supposé que le ciel était composé du cinquième élément, et que pour ce motif ce n'était pas un corps corruptible, comme les corps inférieurs qui peuplent notre sphère. Saint Thomas adopte cette théorie, et cherche à la justifier.

l'unité de puissance. Or, tous les corps n'ont qu'une seule et même forme, la corporéité (1). Donc pour tous les objets corporels il n'y a qu'une seule et même matière.

4. La matière, considérée en elle-même, n'existe qu'en puissance, et les distinctions qui existent entre les êtres matériels proviennent des formes qu'ils revêtent. Donc il n'y a qu'une seule et même matière absolument parlant pour toutes les choses corporelles.

Mais c'est le *contraire*. Tous les êtres qui ont la même matière peuvent se transmettre leurs propriétés réciproques, agir l'un sur l'autre, et s'influencer mutuellement, comme le dit Aristote (*De Gen.* lib. I, text. 50). Or, les corps célestes et les corps inférieurs n'ont pas les uns sur les autres cette réciprocité de rapports. Donc il n'y a pas en eux qu'une seule et même matière.

CONCLUSION. — Il n'y a pas qu'une seule et même matière pour tous les corps corruptibles et incorruptibles, il y a seulement entre eux une certaine analogie.

Il faut répondre que sur ce point il y a eu parmi les philosophes diversité de sentiments. Car Platon et tous les philosophes avant Aristote ont supposé que tous les corps étaient naturellement composés de quatre éléments. Ces quatre éléments composant une seule et même matière, comme le prouve la vertu qu'ils avaient de s'engendrer et de se corrompre réciproquement, il s'ensuivait conséquemment que tous les corps ont une seule et même matière. Platon attribuait l'incorruptibilité de certains corps, non à la nature de la matière, mais à la volonté de l'auteur de l'univers, qu'il fait parler ainsi en s'adressant aux corps célestes (*Tim. in princ.*) : « Vous êtes corruptibles par votre nature, mais vous êtes incorruptibles par ma volonté, parce que ma volonté est supérieure au lien qui vous unit. » Aristote combat ce système et le rejette en vertu des mouvements naturels des corps (*De cœlo*, lib. I, text. 5). Car le corps céleste ayant un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments, il s'ensuit que sa nature est différente de la nature des quatre éléments (2). Et comme le mouvement circulaire, qui est le mouvement propre des corps célestes, n'est opposé à aucun autre, tandis que les mouvements des éléments sont contraires les uns aux autres (par exemple, celui qui va en haut est contraire à celui qui va en bas); de même le corps céleste existe sans principes contraires, tandis que les corps élémentaires sont toujours formés de principes opposés. D'un autre côté, la génération ainsi que la corruption provenant d'éléments contraires, il s'ensuit que le corps céleste est par sa nature incorruptible, tandis que les corps élémentaires sont corruptibles. — Quoique parmi les corps les uns soient naturellement corruptibles et les autres incorruptibles, Avicébron (3) a néanmoins avancé qu'il n'y avait pour tous les corps qu'une seule et même matière, parce que, dit-il, la forme corporelle est une. Mais si la corporéité était par elle-même une seule et même forme à laquelle viendraient se surajouter d'autres formes qui serviraient à établir entre les corps une distinction, il faudrait nécessairement admettre que cette forme est immuablement inhérente à la matière, et que tout corps serait par rapport à elle incorruptible. La corruption ne serait l'effet que des formes subséquentes, et ce ne serait plus une corruption absolue, mais une corruption relative, parce que sous la privation produite par la corruption il y aurait un être en acte, comme le supposaient les anciens philosophes païens, qui

(1) Nous avons cru nécessaire de forger ce mot pour rendre le mot latin *corporeitas*.

(2) Saint Basile expose ce sentiment d'Aristote (*Hexam.* hom. 1).

(3) Avicébron et Averroës exerçaient une grande influence au XIIIe siècle ; c'est pour ce motif que saint Thomas prend à tâche de les combattre et de les réfuter avec beaucoup de soin.

admettaient pour sujet des corps un être en acte comme le feu, l'air et autre chose semblable. — Mais si l'on suppose que la forme qui est dans un corps corruptible ne reste pas soumise à la génération et à la corruption, il s'ensuit nécessairement que la matière des corps corruptibles et celle des corps incorruptibles n'est pas la même. Car la matière, d'après sa nature, est en puissance par rapport à la forme. Il faut donc que, considérée en elle-même, elle soit en puissance par rapport à la forme de tous les êtres dont la matière est commune. Une forme ne peut la mettre en acte que par rapport à elle-même; elle la laisse donc en puissance par rapport à toutes les autres formes. Ceci est encore vrai dans le cas où une des formes serait plus parfaite que les autres, et les contiendrait pour ce motif virtuellement, parce que la puissance se rapporte au parfait comme à l'imparfait sans aucune différence. C'est pourquoi, quand une chose existe sous une forme imparfaite, elle est en puissance par rapport à sa forme parfaite, et réciproquement. Par conséquent, la matière existant sous la forme d'un corps incorruptible pourra encore être en puissance par rapport à la forme des corps corruptibles. Et puisqu'elle ne possède pas cette forme en acte, elle existera donc tout à la fois sous une forme et sans elle, c'est-à-dire dans un état de privation; car on donne ce nom à l'état d'un être qui n'a pas la forme qu'il pourrait avoir. Il est donc impossible que les corps corruptibles et les corps incorruptibles aient naturellement la même matière. — Toutefois, il ne faut pas dire avec Averroës (*De Subst. orbis*, cap. 2) que le corps céleste est la matière du ciel, un être en puissance par rapport au lieu et non par rapport à l'être, et que sa forme est une substance séparée qui lui est unie pour le mouvoir. Car il est impossible d'admettre un être en acte sans qu'il ne soit tout entier acte et forme, ou qu'il n'ait acte ou forme. En faisant donc abstraction de la substance séparée dont Averroës fait un moteur, si le corps céleste n'a pas de forme, c'est-à-dire s'il n'y a pas en lui une forme et un sujet qui la reçoive, il s'ensuit qu'il est tout entier forme et acte. Or, tout être qui réunit ces conditions est une chose intellectuelle en acte, ce qu'on ne peut dire du corps céleste qui est une chose sensible. On est donc obligé de reconnaître que la matière du corps céleste, considérée en elle-même, n'est en puissance que par rapport à la forme qu'elle possède. Peu importe à la proposition que nous établissons de quelle nature est cette forme, que ce soit une âme ou toute autre chose. Il n'en est pas moins constant que cette forme perfectionne la matière au point qu'elle n'est plus d'aucune manière en puissance relativement à l'être, mais seulement relativement au lieu où elle existe, comme le dit Aristote (*De Eccl.* lib. I, text. 20). Ainsi donc la matière des corps célestes n'est pas la même que celle des corps terrestres. Il y a cependant entre l'une et l'autre une certaine analogie, c'est qu'elles sont l'une et l'autre en puissance (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin suit en cet endroit l'opinion de Platon, qui n'admettait pas une cinquième essence. Ou bien on peut dire que la matière informe est une, c'est-à-dire qu'elle ne forme qu'un seul et même ordre, comme tous les corps sont un dans l'ordre des choses corporelles.

Il faut répondre au *second*, que, physiquement parlant, les corps corruptibles et les corps incorruptibles ne sont pas du même genre, puisqu'ils ne sont pas tous les deux en puissance de la même manière, comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 26). Mais en parlant logiquement, tous les corps

(1) Elles sont en puissance à l'égard de leur forme, mais le corps céleste, quand il a revêtu sa forme, est immuable dans son être. Il ne peut plus changer que par rapport aux lieux.

ne forment qu'un seul genre parce qu'ils sont tous compris sous l'idée c
corporéité (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la forme de la corporéité n'est pa
la même dans tous les corps, parce que cette forme n'est pas autre que l
formes par lesquelles les corps sont distingués les uns des autres, comm
nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que la puissance étant déterminée p
l'acte, les êtres en puissance diffèrent entre eux par là même qu'ils se ra
portent à des actes qui diffèrent aussi ; ainsi la vue qui se rapporte à la co
leur diffère de l'ouïe qui se rapporte au son. La matière des corps célest
diffère donc de la matière des corps terrestres par là même qu'elle n'est p
en puissance par rapport à la forme élémentaire que les corps terrestr
prennent.

ARTICLE III. — LE CIEL EMPYRÉE A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ EN MÊME TEMPS QUE MATIÈRE INFORME (2)?

1. Il semble que le ciel empyrée n'ait pas été créé en même temps que
matière informe. Car le ciel empyrée, si c'est un être, doit nécessaireme
être un corps sensible. Or, tout corps sensible est mobile, tandis que le ci
empyrée ne l'est pas. Car s'il se mouvait on s'apercevrait de son mouv
ment au moyen du mouvement de quelque corps apparent, et on ne s'
aperçoit pas du tout. Le ciel empyrée n'est donc pas quelque chose qui
été créé en même temps que la matière informe.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4) que les corps inférieu
sont régis d'une certaine manière par les corps supérieurs. Si le ciel emp
rée est un corps supérieur, il faut donc qu'il ait une influence quelconq
sur les corps inférieurs. Mais cela ne semble pas possible, surtout du m
ment où l'on suppose le ciel empyrée immobile, puisqu'il n'y a pas de cor
qui meuve s'il n'est mû. Donc le ciel empyrée n'a pas été créé en mêr
temps que la matière informe.

3. Si on prétend que le ciel empyrée est un lieu de contemplation qui n
aucun rapport avec les effets naturels, on répondra avec saint Augustin (
Trin. lib. IV, cap. 10) que quand notre esprit s'élève aux choses éternell
nous ne sommes plus en ce monde. D'où il est manifeste que la conter
plation élève l'âme au-dessus des choses corporelles. On ne peut donc p
considérer un lieu matériel comme un lieu de contemplation.

4. Parmi les corps célestes on trouve un corps qui est partie diaphane
partie lumineux. C'est ce qu'on appelle le ciel étoilé. On trouve aussi
ciel qui est complétement diaphane, et que quelques auteurs appell
le ciel d'eau ou de cristal. S'il y a au-dessus un autre ciel il faut do
qu'il soit totalement lumineux. Mais il ne peut en être ainsi, parce q
dans ce cas l'air serait continuellement illuminé, et la nuit ne se ferait j
mais. Le ciel empyrée n'a donc pas été créé en même temps que la matiè
informe.

Mais c'est le *contraire*. Car sur ces paroles : *Au commencement Dieu cr*
le ciel et la terre, la glose dit que par ciel il faut entendre non le firmame
visible, mais l'empyrée et le ciel de feu.

CONCLUSION. — Il a été convenable que dès le commencement du monde il y e

(1) Entre les corps corruptibles et les corps incorruptibles il y a une différence dans l'ordre de la nature, mais rationnellement il n'y en a pas.

(2) La science moderne nie l'existence de ce ciel empyrée, mais nous ferons observer que t
les Pères ont admis avec saint Thomas l'existe
d'un ciel supérieur dans lequel les anges et
bienheureux habitent.

un ciel totalement lumineux qui fût le séjour de la gloire des bienheureux, et auquel on a donné le nom de ciel empyrée.

Il faut répondre que le ciel empyrée n'est admis que par Strabus, l'auteur de la glose, le vénérable Bède et saint Basile (1). A cet égard ils sont d'accord sur un point, c'est que ce ciel est le séjour des bienheureux. Car Strabus et le vénérable Bède disent qu'aussitôt qu'il a été fait, il a été rempli d'anges. Et saint Basile ajoute (*Hom.* II *in hexam.*) que comme les damnés sont précipités dans les ténèbres les plus profondes, de même les justes reçoivent la récompense de leurs œuvres dans cette lumière qui est hors du monde, et c'est là qu'ils trouveront une demeure tranquille. Cependant ce n'est pas la même raison qui les porte à admettre ce ciel. Strabus et Bède disent qu'il existe parce que le firmament dont ils font le ciel étoilé n'a pas été créé, d'après la Genèse, au commencement, mais au second jour. Saint Basile a eu l'intention de faire voir par là que l'œuvre de la création n'a pas commencé par les ténèbres, comme le prétendaient les manichéens, qui appelaient le Dieu de l'Ancien Testament un Dieu de ténèbres. Ces raisons ne sont pas très-concluantes. Car, à l'égard du firmament qui, d'après la Genèse, a été fait au second jour, saint Augustin résout la question d'une manière, et les autres Pères d'une autre. Touchant les ténèbres, saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VII, cap. 27) qu'ils ont d'abord existé parce que l'informité qu'ils représentent a eu sur la formation des choses non une priorité de temps, mais une priorité d'origine. D'après les autres Pères, les ténèbres n'étant pas une créature, mais une privation de lumière, ils ont d'abord existé pour prouver que l'action de la sagesse divine, qui a tiré les êtres du néant, les a d'abord établis dans un état imparfait, pour les amener ensuite à leur perfection. — On peut trouver une meilleure raison de convenance dans la nature même de la gloire qui nous est réservée. En effet, nous attendons pour notre récompense deux sortes de gloire, l'une spirituelle et l'autre corporelle, qui ne doit pas seulement servir à glorifier les corps des hommes, mais encore à renouveler le monde entier. La gloire spirituelle a commencé avec le monde par la béatitude des anges dont les saints doivent partager les jouissances. Il a donc été convenable que dès le commencement des choses la gloire corporelle existât dans un corps quelconque, qui a été primitivement créé, exempt de toute corruption et de toute altération, et qui soit totalement lumineux, comme toutes les créatures matérielles le seront après la résurrection. Et c'est ce corps qu'on appelle empyrée, ou ciel de feu, non parce qu'il a la chaleur du feu, mais parce qu'il en a tout l'éclat. — Nous devons faire observer que saint Augustin rapporte (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 9 et 27) que Porphyre distinguait les anges des démons en ce que les démons habitaient les airs, tandis que les anges habitaient le ciel éthéré ou l'empyrée. Mais Porphyre était platonicien, et il pensait que le ciel étoilé était du feu, et il lui donnait le nom d'empyrée ou d'éther, en attachant à ce dernier mot le même sens qu'au mot *enflammer*, sans avoir l'intention de désigner par là la rapidité du mouvement, comme le fait Aristote (*De cœl.* lib. I, text. 22). Nous faisons ici cette remarque uniquement pour qu'on ne croie pas que saint Augustin a compris l'empyrée de la même manière que les auteurs modernes.

Il faut répondre au *premier* argument, que les corps sensibles sont mobiles dans l'état du monde actuel, parce que le mouvement des corps est ce qui produit la multiplicité des éléments. Mais dans la consommation dernière

(1) Il y a beaucoup d'autres Pères qui ont été du même sentiment, quoiqu'ils ne se servent pas du mot *empyrée*.

de la gloire, le mouvement des corps cessera. Il a été convenable que dè le commencement l'empyrée fût dans cet état.

Il faut répondre au *second*, qu'il est assez probable, d'après quelques au teurs, que le ciel empyrée n'ayant été fait que pour l'état de gloire, il n'a pas d'influence sur les corps inférieurs qui appartiennent à un autre ordre puisqu'ils ont été faits pour le cours naturel des choses. Cependant, il pa raît plus probable que comme les anges supérieurs qui sont près de Die ont de l'influence sur les anges intermédiaires et sur les anges inférieur qui sont envoyés, bien que, d'après saint Denis (*Cœl. Hier.* cap. 8), il ne reçoivent pas eux-mêmes de mission; de même le ciel empyrée a d l'influence sur les corps qui se meuvent, quoiqu'il ne se meuve pas lui même (1). On peut donc dire, pour ce motif, qu'il influe sur le premier cie qui se meut, non par un mouvement de va et vient, mais par une force fix et stable, comme serait par exemple une puissance de capacité ou de cau salité, ou toute autre énergie qui ne dérogerait pas à la dignité de sa nature

Il faut répondre au *troisième*, qu'on assigne à la contemplation un lie matériel, non par nécessité, mais par convenance, afin que la clarté exté rieure soit en harmonie avec la lumière intérieure. C'est ce qui fait dire saint Basile (*in Hexa.* hom. 2) que l'esprit ne pouvait vivre dans les ténèbres mais qu'il était fait pour vivre dans la lumière et la joie.

Il faut répondre au *quatrième*, que, d'après saint Basile (*in Hexa.* hom. 2) il est constant que le ciel est terminé sous la forme d'une sphère, qu'il es d'une nature assez compacte et assez forte pour séparer ce qui est hors d lui de ce qui est au dedans de lui. C'est pour cela qu'il a laissé derrière lu une région déserte sans lumière, puisqu'il a intercepté la splendeur de rayons qui s'étendaient au delà. — D'ailleurs, comme le corps du firmament bien qu'il soit solide, est néanmoins diaphane, puisque nous voyons l lumière des étoiles malgré les cieux intermédiaires qui s'y opposent, o pourrait dire que le ciel empyrée n'est pas une lumière condensée, qu'il n projette pas des rayons comme le corps du soleil, mais qu'il a une lumièr plus subtile, plus déliée; ou bien on pourrait dire encore qu'il brille de l splendeur de la gloire et que cette splendeur n'a rien de commun avec l clarté naturelle.

ARTICLE IV. — LE TEMPS A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ SIMULTANÉMENT AVEC LA MATIÈRE INFORME (2)?

1. Il semble que le temps n'ait pas été créé simultanément avec la ma tière informe. Car saint Augustin dit en s'adressant à Dieu (*Conf.* lib. XII cap. 12) : Je trouve deux choses que vous avez faites sans les assujetti au temps, la matière première des corps et la nature angélique. Le temp n'a donc pas été créé simultanément avec la matière informe.

2. Le temps est divisé par le jour et la nuit. Or, dès le commencement i n'y avait ni jour ni nuit. Cette alternative de la nuit et du jour n'a exist qu'ensuite : *Lorsque Dieu eut séparé la lumiere des ténèbres.* Donc le temp n'existait pas dès le commencement.

3. Le temps est le nombre qui mesure les mouvements du firmament Or, d'après la Genèse, le firmament n'a été fait qu'au second jour. Donc l temps n'existait pas dès le commencement.

(1) Saint Thomas rétracte ici ce qu'il avait dit dans son commentaire du *Maître des sentences*, où il prétend que l'empyrée n'a pas d'influence sur les corps inférieurs, parce qu'étant immobile, il ne peut les mouvoir (lib. II *Sent.* dist. 2, quest. II, art. 3).

(2) Cette question difficile a été le sujet d'un foule de controverses. Saint Thomas nous fait ic connaître le sentiment de saint Augustin et celu des autres Pères, et nous montre en quoi ils dif fèrent.

4. Le mouvement est antérieur au temps. On devrait donc mettre le mouvement plutôt que le temps au nombre des choses qui ont été d'abord créées.

5. Comme le temps est la mesure extrinsèque des choses, de même aussi le lieu. On ne doit donc pas mettre le temps plutôt que le lieu au nombre des choses qui ont été d'abord créées.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen.* lib. I, cap. 3) que les créatures spirituelles et corporelles ont été créées au commencement du temps.

CONCLUSION. — A l'origine du monde, le temps a été créé simultanément avec la matière informe.

Il faut répondre qu'ordinairement on distingue quatre choses qui ont été primitivement créées : la nature angélique, le ciel empyrée, la matière corporelle informe et le temps. Mais il faut remarquer que ce système n'est pas celui de saint Augustin. Car il ne distingue que deux choses qui ont été primitivement créées, la nature angélique et la matière corporelle, et il ne fait aucune mention du ciel empyrée. Ces deux choses, d'après ce docteur, la nature angélique et la matière informe, précèdent la formation des êtres, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de nature. Comme ces deux choses sont naturellement antérieures à la formation des êtres, elles sont également antérieures au mouvement et au temps ; par conséquent, on ne peut pas dire que le temps ait été créé avec elles.—L'autre énumération que nous avons faite est conforme au sentiment des autres Pères qui admettent que l'informité de la matière a précédé temporairement sa formation, parce que cette durée antérieure suppose nécessairement l'existence du temps, autrement elle n'aurait pas eu de mesure.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle ainsi parce que, dans son sentiment, la nature angélique et la matière informe ont sur le temps une priorité d'origine ou de nature.

Il faut répondre au *second*, que comme, d'après les autres Pères, la matière fut d'abord informe et qu'elle fut ensuite formée, de même le temps fut d'abord informe et qu'il fut ensuite formé, c'est-à-dire régulièrement divisé par le jour et la nuit.

Il faut répondre au *troisième*, que si le mouvement du firmament (1) n'a pas commencé immédiatement dès le principe, alors le temps qui a précédé n'avait pas ce mouvement pour mesure, mais un autre mouvement premier quelconque. Car si le temps a aujourd'hui pour mesure le mouvement du firmament, c'est parce que ce mouvement est le premier de tous. Mais s'il y avait un autre mouvement premier, ce mouvement deviendrait la mesure du temps, parce que tous les êtres ont pour mesure ce qu'il y a de primordial dans leur genre. Il faut donc dire que dès le commencement il y a eu un mouvement quelconque, ne serait-ce que celui qui résulte de la succession des pensées et des affections de l'esprit. Or, on ne peut concevoir le mouvement sans le temps, puisque le temps n'est rien autre chose que ce qui compte le moment d'avant et le moment d'après dans le mouvement.

Il faut répondre au *quatrième*, que parmi les choses qui ont été primitivement créées, on compte celles qui se rapportent généralement à tous les êtres. On a dû y comprendre le temps, qui est la mesure commune de tout

(1) Le mot firmament ne désigne pas ici les étoiles fixes, mais le premier mobile, que dans le système de Ptolémée on plaçait au delà, et qui en était séparé par le second et le premier cristallin.

ce qui existe, mais on n'a pas dû y comprendre le mouvement qui ne se rapporte qu'aux choses qui sont mobiles.

Il faut répondre au *cinquième*, que le lieu est compris dans le ciel empyrée qui embrasse tout. Et comme le lieu est une chose permanente, il a été créé tout entier simultanément. Mais le temps étant une chose qui passe, il a été créé seulement dans son principe; car maintenant encore on ne peut en saisir que l'instant présent.

QUESTION LXVII.

DE LA DISTINCTION DES ÊTRES CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé de la distinction des êtres par rapport à la création, nous avons à nous occuper de cette distinction considérée en elle-même. Nous traiterons, 1° de l'œuvre du premier jour, 2° de l'œuvre du second, 3° de l'œuvre du troisième. — A l'égard de l'œuvre du premier jour quatre questions se présentent : 1° Le mot *lumière* se dit-il dans son sens propre des choses spirituelles? — 2° La lumière corporelle est-elle un corps? — 3° Est-elle une qualité? — 4° Était-il convenable qu'elle fût créée au premier jour?

ARTICLE I. — LE MOT LUMIÈRE SE DIT-IL DANS SON SENS PROPRE DES CHOSES SPIRITUELLES (1)?

1. Il semble que le mot *lumière* désigne à proprement parler les êtres spirituels. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 28) que dans les êtres spirituels la lumière est meilleure et plus certaine, et que le Christ n'est pas appelé *lumière* de la même manière qu'il est appelé *pierre*; que le premier mot lui convient dans son sens propre et que le second ne lui convient qu'au figuré.

2. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que la lumière se trouve parmi les noms intelligibles de Dieu. Or, les noms intelligibles s'emploient dans leur sens propre pour désigner les choses spirituelles. Donc la lumière prise dans son sens propre se dit des êtres spirituels.

3. L'Apôtre dit (*Ephes.* v, 13) : *Tout ce qui se manifeste est lumière*. Or, les êtres spirituels se manifestent, à proprement parler, plus que les êtres corporels. Donc il y a aussi en eux plus de lumière.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Ambroise (*De fid.* lib. II) met la lumière parmi les choses qui ne se disent de Dieu que par métaphore.

CONCLUSION. — Le mot *lumière* est vulgairement employé pour exprimer tout ce qui nous donne une notion ou une connaissance; mais en remontant à son acception première, ce mot a été formé pour désigner ce qui éclaire nos yeux, et on ne l'emploie que métaphoriquement quand il s'agit des êtres spirituels.

Il faut répondre que dans un mot il y a deux choses à distinguer : 1° le sens qu'il a d'après son acception première; 2° l'usage qu'on en fait vulgairement. Ainsi le verbe *voir* a d'abord été employé pour signifier exclusivement la faculté de la vue. Mais ensuite on lui a donné une extension plus générale en raison de la dignité et de la certitude de la fonction qu'il exprime. L'usage a même permis de l'employer pour marquer l'action de tous les autres sens. Nous disons, par exemple : *Voyez* comme il a bon goût, bonne odeur, comme il est chaud. Dans saint Matthieu il est même employé pour désigner la fonction la plus haute de l'intelligence. Car il est dit (Matth. v, 8): *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu.*

(1) Cet article a pour but de déterminer le sens propre du mot *lumière*, parce que parmi les Pères les uns l'ont entendu des choses spirituelles, les autres des choses matérielles, comme saint Thomas le rapporte plus loin.

Il en faut dire autant du mot *lumière*. Il a été d'abord formé pour désigner ce qui éclaire l'œil, l'organe matériel de la vue. On l'a ensuite étendu à tout ce qui produit en nous une connaissance quelconque. Par conséquent, si on le prend dans son sens primitif, il ne peut se dire que métaphoriquement des êtres spirituels, et c'est ce qu'exprime saint Ambroise (*loc. cit.*). Mais si on le prend dans toute l'extension que l'usage lui a donnée et qu'on lui fasse désigner toute espèce de connaissance, il peut convenir dans son sens propre à toutes les choses spirituelles.

La réponse aux *objections* est par là même évidente.

ARTICLE II. — LA LUMIÈRE EST-ELLE UN CORPS (1)?

1. Il semble que la lumière soit un corps. Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. III, cap. 5) que la lumière tient le premier rang parmi les corps. Donc c'est un corps.

2. Aristote dit que la lumière est une espèce de feu (*Top.* lib. V, cap. 2). Or, le feu est un corps. Donc la lumière aussi.

3. Le propre des corps est d'être porté, coupé et recourbé. Or, toutes ces propriétés se trouvent dans la lumière ou le rayon; de plus, divers rayons peuvent être unis et séparés, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 2), ce qui semble pouvoir convenir à quelques corps. Donc la lumière est un corps.

Mais c'est le *contraire*. Deux corps ne peuvent pas, en effet, exister simultanément dans un même lieu. Or, la lumière existe simultanément avec l'air dans le même lieu. Donc la lumière n'est pas un corps.

CONCLUSION. — Puisque la lumière a la propriété d'être instantanée et de se répandre partout, elle n'est pas un corps.

Il faut répondre qu'il est impossible que la lumière soit un corps et cela pour trois raisons : 1° La première raison est tirée de la nature du lieu. Car le lieu qu'un corps occupe est différent du lieu qu'occupe un autre corps. Il n'est donc pas possible naturellement que deux corps existent simultanément dans un même lieu, quels qu'ils soient, parce que leur contiguïté exige qu'ils n'occupent pas le même endroit. 2° La seconde raison se tire de la nature du mouvement. Si la lumière était un corps, elle serait soumise au mouvement local de tous les corps. Or, le mouvement local d'un corps ne peut pas être instantané, parce que tout ce qui se meut localement arrive nécessairement aux intermédiaires avant d'aboutir au but. Or, la lumière est instantanée. On ne peut pas dire en effet que le temps qu'elle met à nous arriver a une durée qui nous échappe; car s'il était possible de ne pouvoir apprécier ce temps pour un petit espace, on devrait du moins pouvoir le calculer pour un espace immense comme celui qui s'étend de l'orient à l'occident, et on ne le peut pas. Car, aussitôt que le soleil paraît sur un point de l'horizon, il éclaire tout l'hémisphère jusqu'à l'extrémité opposée (2). Il y a encore une autre observation à faire sur le mouvement, c'est que tout corps a un mouvement naturel déterminé, tandis que la lumière se répandant de toutes parts, son mouvement n'est ni circulaire, ni rectiligne (3). Il est donc évident que la lumière n'est pas produite par le mouvement local d'un

(1) On sait que la science actuelle est sur ce point d'un avis contraire à celui de saint Thomas; mais il n'est pas étonnant que les plus grands génies aient été trompés sur la nature de ces corps *fluides* et *impondérables* qui, malgré les travaux et les découvertes des physiciens, sont encore aussi mystérieux.

(2) On n'avait pas encore calculé le mouvement de la lumière. Maintenant on sait qu'elle parcourt environ 32,000 myriamètres par seconde et qu'elle met 8′ 13″ pour nous venir du soleil.

(3) C'est un principe incontestable d'optique que la lumière va en ligne droite.

corps. 3° La troisième raison se prend de la nature de la génération et de la corruption. Car si la lumière était un corps, quand l'air est obscurci par l'absence d'un corps lumineux il s'ensuivrait que la lumière elle-même se corromprait, et que sa matière recevrait une autre forme ; ce qui n'est pas possible à admettre à moins qu'on ne dise que l'obscurité est aussi un corps (1). On ne voit pas non plus de quelle matière serait engendré ou produit tous les jours ce corps immense qui remplit toute la partie intermédiaire de l'hémisphère. Il est également ridicule de dire que, par suite de l'absence d'un corps lumineux, ce corps immense se corrompt. Si l'on prétend que la lumière ne se corrompt pas, mais qu'elle paraît avec le soleil et se répand sur la terre, que dire de ce qui arrive quand on met près d'une chandelle un corps opaque et qu'on remplit ainsi la maison tout entière de ténèbres? Il ne semble pas que la lumière se soit alors concentrée autour de la chandelle, puisqu'il n'y a pas là une clarté plus grande qu'auparavant. Par là même que tous ces faits répugnent non-seulement à la raison, mais encore aux sens, il faut donc dire qu'il est impossible que la lumière soit un corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin prend la lumière pour un corps actuellement lumineux, par exemple pour le feu qui est le plus noble des quatre éléments.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote donne le nom de lumière au feu considéré dans sa matière propre, comme il donne le nom de flamme au feu qui s'élève dans l'air, et le nom de charbon au feu qui s'attache aux matières terrestres. On ne doit pas trop se préoccuper des exemples qu'Aristote cite dans sa Logique, parce qu'il les cite comme étant probables, d'après les autres philosophes.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes ces propriétés s'attribuent métaphoriquement à la lumière comme on pourrait les attribuer à la chaleur. Car le mouvement local étant le premier des mouvements, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 55), nous nous servons des mots qui appartiennent à ce mouvement pour exprimer le changement et tous les autres mouvements. De la même manière nous avons emprunté au lieu le mot *distance* pour désigner toutes les choses contraires, comme Aristote le dit (*Met.* lib. X, text. 13).

ARTICLE III. — LA LUMIÈRE EST-ELLE UNE QUALITÉ (2)?

1. Il semble que la lumière ne soit pas une qualité. Car toute qualité est permanente dans le sujet même quand l'agent qui l'a produite a cessé son action. Ainsi, la chaleur existe dans l'eau après qu'on l'a éloignée du feu. Or, la lumière ne reste pas dans l'air quand le corps lumineux qui la produisait a disparu. Donc la lumière n'est pas une qualité.

2. Toute qualité sensible a son contraire. Ainsi, le froid est opposé au chaud et le noir au blanc. Mais il n'y a rien de contraire à la lumière. Car l'obscurité en est une privation. Donc la lumière n'est pas une qualité sensible.

3. La cause est supérieure à l'effet. Or, la lumière des corps célestes produit les formes substantielles qui sont dans les corps inférieurs. En effet, elle donne l'être aux couleurs parce qu'elle les rend actuellement visibles. Donc la lumière n'est pas une qualité sensible, mais elle est plutôt une forme substantielle ou spirituelle.

(1) Il y a sur la cause productive de la lumière différents systèmes ; ce n'est pas ici le lieu de les exposer, et de démontrer comment l'un et l'autre répondent aux difficultés qu'élève ici saint Thomas.

(2) Cette question tient à la précédente. Saint Thomas continue à développer les sentiments de l'école péripatéticienne sur cette matière.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. I, cap. 9) que la lumière est une qualité.

CONCLUSION. — La lumière n'étant pas une substance ni une intention, il faut nécessairement qu'elle soit une qualité active qui résulte immédiatement de la présence d'un corps lumineux.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont avancé que la lumière n'a pas dans l'air une existence réelle, comme la couleur sur la toile, et qu'elle n'a qu'un être intentionnel (1), comme l'image de la couleur dans l'air. Mais cette opinion ne peut se soutenir pour deux raisons : 1° parce que la lumière donne sa dénomination à l'air; car l'air devient lumineux en acte, tandis que la couleur ne donne pas sa dénomination à l'air, puisqu'on ne dit pas que l'air est coloré ; 2° parce que la lumière produit un effet dans la nature. Ainsi les rayons du soleil échauffent les corps. Les êtres intentionnels n'ont au contraire aucune vertu et ne peuvent produire dans les êtres aucune modification. — D'autres ont dit que la lumière est la forme substantielle du soleil. Mais il ne peut en être ainsi pour deux motifs : 1° Parce qu'il n'y a pas de forme substantielle qui soit sensible par elle-même. Car la forme d'une chose (*quod quid est*) est l'objet de l'entendement, comme le dit Aristote (*De anim.* lib. III, text. 26), tandis que la lumière est visible par elle-même. 2° Parce que ce qui est une forme substantielle dans un corps ne peut pas être une forme accidentelle dans un autre. Car la forme substantielle pouvant par soi constituer une espèce est universellement identique dans tous les êtres. Or, la lumière n'est pas non plus la forme substantielle de l'air ; car s'il en était ainsi l'air se corromprait aussitôt qu'elle disparaîtrait. Elle ne peut donc pas être la forme substantielle du soleil. — Par conséquent il faut dire que comme la chaleur est une qualité active qui résulte de la forme substantielle du feu, de même la lumière est une qualité active qui résulte de la forme substantielle du soleil ou de tout autre corps lumineux par lui-même, s'il y en a. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que les rayons des étoiles produisent des effets divers selon la nature diverse de leurs corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que la qualité résultant de la forme substantielle, le sujet reçoit diversement la qualité comme il reçoit diversement la forme. Ainsi quand la matière reçoit parfaitement la forme, la qualité qui en dérive adhère inébranlablement à elle, comme par exemple si on changeait l'eau en feu. Quand la forme substantielle n'est reçue qu'imparfaitement par la matière, la qualité qui s'ensuit est transitoire ; elle ne dure qu'un temps, comme on le voit par l'eau chaude qui retourne ensuite à son état. Mais la production de la lumière ne vient pas de ce que la matière a été changée en recevant une forme ou un commencement de forme quelconque. C'est pourquoi la lumière n'existe qu'autant que l'agent qui la produit est présent.

Il faut répondre au *second*, que la lumière n'a pas son contraire, parce qu'elle est la qualité naturelle du premier corps, qui est cause de ce que les autres changent, mais qui n'a pas lui-même son contraire.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la chaleur agit instrumentalement par la vertu de sa forme substantielle, de même la lumière agit par la vertu des corps célestes dans la production des formes substantielles (2), et si elle rend les couleurs visibles c'est qu'elle est la qualité du premier corps sensible.

(1) L'Ecole appelle être d'intention ou *intentionnel* ce que nous nommons un être de raison.

(2) C'est-à-dire qu'elle en est la cause instrumentale.

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE QUE LA LUMIÈRE AIT ÉTÉ PRODUITE LE PREMIER JOUR (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable que la lumière ait été produite dès le premier jour. Car la lumière est une qualité, comme on vient de le dire (art. préc.). Or, une qualité étant un accident, ne doit pas venir en premier, mais en second lieu. Il ne fallait donc pas que la lumière fût produite au premier jour.

2. Par la lumière la nuit se distingue du jour. Or, c'est le soleil qui produit la lumière et il n'a été créé qu'au quatrième jour (2). Donc la production de la lumière n'a pas dû avoir lieu au premier.

3. La nuit et le jour résultent du mouvement circulaire d'un corps lumineux. Or, le mouvement circulaire est le mouvement propre du firmament qui, d'après la Genèse, a été fait au second jour. Donc on n'eût pas dû mettre au premier jour la production de la lumière qui distingue la nuit du jour.

4. Si on dit qu'on entend par lumière la lumière spirituelle, il y a lieu de répondre : La lumière qui a été faite au premier jour établit une distinction entre elle et les ténèbres. Or, les ténèbres spirituelles n'ont pas existé dès le commencement, puisque les démons ont été bons dès le principe, comme nous l'avons dit (quest. LXIII, art. 5). Donc la lumière n'a pas dû être produite dès le premier jour.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est essentiel au jour a dû être produit dès le premier jour. Or, la lumière est essentielle au jour, puisqu'il ne peut pas y avoir de jour sans elle. Donc il a fallu que la lumière fût créée dès le premier jour.

CONCLUSION. — Il entrait dans l'ordre établi par la divine sagesse que la lumière fût produite au premier jour.

Il faut répondre que sur la production de la lumière il y a deux opinions. Saint Augustin paraît dire (*De civ. Dei*, lib. XI, cap. 9 et 33) qu'il n'eût pas été convenable que Moïse eût omis de parler de la création des êtres spirituels. C'est pourquoi il dit que par ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, il faut entendre la créature spirituelle encore informe que le mot *ciel* désigne et la matière informe de la créature corporelle qui est exprimée par le mot *terre*. Et comme la créature spirituelle est plus noble que la créature matérielle, elle a dû être produite la première. La formation de la nature spirituelle est donc indiquée, d'après ce même Père, par la production de la lumière qu'on doit entendre dans un sens spirituel. Car la nature spirituelle a été formée du moment où elle a été éclairée par le Verbe auquel elle adhère. — Les autres Pères pensent que Moïse a réellement passé sous silence la création des êtres spirituels, mais ils en donnent différentes causes. Saint Basile dit que Moïse a fait commencer son récit au moment où les choses sensibles ont reçu l'existence, et qu'il n'a pas parlé des êtres spirituels, c'est-à-dire des anges, parce qu'ils ont été créés auparavant. Saint Jean Chrysostome donne une autre raison. Il dit que Moïse parlait à un peuple grossier qui ne pouvait saisir que les choses matérielles et que son dessein était d'éloigner ce peuple de l'idolâtrie (3). Il aurait été porté à tomber dans ce péché si on lui

(1) Voyez le texte de la Genèse dont saint Thomas veut rendre compte rationnellement dans cet article (*Gen.* I, 3-5).

(2) Cette objection a été faite au XVIIIe siècle, et pendant quelque temps on l'a crue insoluble. Mais les découvertes de Young et de Fresnel, en faisant prévaloir la doctrine des *vibrations* et des *interférences* sur la théorie de l'*émission* des rayons, sont venues nous expliquer comment la lumière a pu exister avant les astres.

(3) Cette raison ne nous paraît pas la meilleure, puisqu'il est souvent question des anges dans le Pentateuque.

eût dit qu'au-dessus de toutes les créatures corporelles il y avait d'autres substances; car il en aurait fait des dieux, puisqu'il avait déjà beaucoup de propension pour adorer le soleil, la lune et les étoiles, comme on le voit au Deutéronome (cap. IV). Il est à remarquer que dans le récit de la Genèse on a préalablement supposé que la nature corporelle avait été informe de plusieurs manières. Ainsi, une première informité est désignée par ces mots : *La terre était nue et vide;* une autre est exprimée par ces paroles : *Les ténèbres étaient sur la face de l'abîme.* Or, il était nécessaire que l'informité qui résultait des ténèbres fût d'abord écartée par la production de la lumière, et cela pour deux raisons : 1° parce que la lumière, comme nous l'avons dit (art. 3), est la qualité du premier corps et que le monde a dû être formé à sa clarté; 2° parce que la lumière est le milieu dans lequel les corps supérieurs communiquent avec les inférieurs. Or, comme dans la connaissance on procède d'abord par les choses les plus générales, de même dans l'action. Ainsi l'être vivant est engendré avant l'animal et l'animal avant l'homme, comme Aristote l'observe (*De Gen. anim.* lib. II, cap. 3). La divine sagesse a donc dû se manifester en créant la lumière la première parmi les œuvres de distinction, comme la forme du premier corps et comme étant la plus générale. 3° Saint Basile donne une troisième raison (*Hom.* II *in hexam.*); c'est que par la lumière tous les autres êtres sont mis en évidence. 4° Enfin, on pourrait en ajouter une quatrième qu'on a indiquée dans les objections, c'est que le jour ne peut être sans la lumière et qu'il a été, par conséquent, nécessaire que la lumière fût créée au premier jour.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'opinion de ceux qui veulent que l'informité de la matière ait une priorité de temps sur sa formation, on doit dire que la matière a été créée dès le commencement, et qu'elle a été ensuite formée d'après des conditions accidentelles parmi lesquelles la lumière tient le premier rang.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des philosophes qui prétendent que la lumière primitive était une sorte de nuée lumineuse qui, après que le soleil a été créé, est venue se perdre dans la matière qui préexistait. Mais ce sentiment n'est pas soutenable, parce que la Genèse nous expose l'ordre naturel des choses tel qu'il a ensuite continué à exister. On ne doit donc pas dire que Dieu a fait alors quelque chose qu'il a dû ensuite anéantir. — D'autres prétendent que cette nuée lumineuse existe encore, et qu'elle est tellement unie au soleil qu'on ne peut l'en distinguer. Mais d'après cette explication cette nuée serait au moins inutile, et dans les œuvres de Dieu il n'y a rien d'inutile. — D'autres soutiennent que le corps du soleil a été formé de cette nuée. Mais on ne peut être non plus de ce sentiment si l'on suppose que le corps du soleil n'est pas du genre des quatre éléments (1) qui composent les choses terrestres, mais qu'il est naturellement incorruptible, parce que dans ce cas sa matière ne peut exister sous une forme étrangère. — Il faut donc dire avec saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) que cette lumière fut la lumière du soleil; mais qu'elle était d'abord informe, c'est-à-dire qu'elle était la substance du soleil et qu'elle avait d'une manière vague et générale la propriété d'éclairer; mais qu'elle reçut ensuite un caractère spécial et des propriétés déterminées qui la rendirent apte à produire des effets particuliers. Ainsi, dès sa création la lumière s'est trouvée distincte des ténèbres sous trois rapports : 1° quant à sa cause, car la cause de la lumière était

(1) Saint Thomas admettait avec les péripatéticiens que le ciel et le soleil qui en fait partie étaient composés d'une cinquième essence, c'est ce qu'ils appelaient la *quintessence* (Voy. pag. 572).

dans la substance du soleil, tandis que celle des ténèbres était dans l'opacité de la terre ; 2° quant au lieu, parce que la lumière était dans un hémisphère tandis que les ténèbres étaient dans l'autre ; 3° quant au temps, parce que dans le même hémisphère la lumière existait pendant un temps et les ténèbres pendant un autre, et c'est ce que signifient ces mots : *Il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit.*

Il faut répondre au *troisième*, que d'après saint Basile (*Hom.* II) le jour et les ténèbres ont eu lieu par l'émission et le retrait de la lumière, et non par le mouvement. Mais saint Augustin objecte qu'il n'y avait pas de raison pour que cette alternative eût lieu ; puisque les hommes et les animaux, qui auraient pu trouver en cela un avantage, n'existaient pas. De plus un corps lumineux n'a pas naturellement la vertu de retenir sa lumière quand il est dans un lieu, mais cela ne peut se faire que miraculeusement. Or, quand il s'agit de la formation primitive des êtres, on ne demande pas, comme le dit encore saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 1), des effets miraculeux, mais on recherche au contraire ce qui est conforme à la nature des choses. — Il faut donc dire qu'il y a dans le ciel deux sortes de mouvement. L'un qui est commun au ciel tout entier (1) ; c'est celui-là qui fait le jour et la nuit, et il a sans doute existé au premier jour. L'autre qui varie suivant la nature des corps. C'est d'après ce mouvement que se comptent les jours, les mois et les années (2). C'est pourquoi au *premier* jour on ne parle que de la distinction de la nuit et du jour qui résulte du mouvement du ciel entier, tandis qu'on fait mention au *quatrième* de la diversité des jours, des temps et des années ; comme on le voit par ces paroles : *Pour qu'il y ait des temps, des jours et des années ;* ce qui est le résultat des mouvements propres des corps célestes.

Il faut répondre au *quatrième*, que suivant saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 15) l'informité des êtres n'a pas été temporellement antérieure à leur formation. D'après son système on doit donc dire que par la production de la lumière on entend la formation de la créature spirituelle, non celle que l'état de la gloire a rendue parfaite puisqu'elle n'a pas été créée dans cet état, mais celle que la grâce a perfectionnée, puisque les anges, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 3), ont été créés avec cette espèce de perfection. Cette lumière a donc établi une division entre elle et les ténèbres, c'est-à-dire que la créature spirituelle ainsi formée a été distincte de celle qui ne l'est pas. Mais si l'on admet que la créature tout entière a été formée simultanément, la lumière n'a pas été distincte des ténèbres spirituelles qui existaient puisqu'il n'y en avait pas, car le diable n'a pas été créé avec une nature mauvaise, mais elle a été distincte des ténèbres futures dont Dieu avait la prescience.

QUESTION LXVIII.

DE L'ŒUVRE DU SECOND JOUR.

Après l'œuvre du premier jour nous avons à examiner l'œuvre du second. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le firmament a-t-il été fait au second jour ? — 2° Y a-t-il des eaux qui soient au-dessus ? — 3° Divisa-t-il les eaux des eaux ? — 4° N'y a-t-il qu'un ciel ou s'il y en a plusieurs ?

(1) Ces deux mouvements sont en effet distincts, mais comment l'un existe-t-il sans l'autre, c'est le problème que saint Thomas ne se pose pas et qu'il serait très-difficile de résoudre.

(2) Voyez les discussions savantes auxquelles se livre le P. Petau au sujet de ce passage (*De opere sex dierum*, lib. I, c. 8).

ARTICLE I. — LE FIRMAMENT A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ AU SECOND JOUR (1)?

1. Il semble que le firmament n'ait pas été fait au second jour. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* I, 8) que Dieu *donna au firmament le nom de ciel*. Or, le ciel a été fait avant la distinction des jours, comme on le voit par ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. Donc le firmament n'a pas été créé au second jour.

2. Les œuvres des six jours marquent l'ordre suivi par la divine sagesse dans la création. Or, il ne serait pas conforme à la sagesse de Dieu qu'il eût fait en second lieu ce qui a dû naturellement être fait en premier. Et puisque le firmament est naturellement avant l'eau et la terre dont Moïse parle avant de parler même de la lumière qui a été faite au premier jour, il s'ensuit que le firmament n'a pas été fait au second jour.

3. Tout ce qui a été produit pendant les six jours a été formé d'une matière qui avait été créée avant même que la distinction des jours n'existât. Or, le firmament n'a pu être formé d'une matière préexistante, puisque dans ce cas il serait engendré et corruptible. Donc il n'a pas été créé au second jour.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (I, 6) : *Dieu dit : Que le firmament soit fait*. Puis l'écrivain sacré ajoute : *Et du soir et du matin se fit le second jour*.

CONCLUSION. — Suivant la différente acception qu'on donne au mot firmament, en le prenant dans l'ordre de la nature ou du temps, on peut admettre ou nier qu'il a été fait le second jour.

Il faut répondre que, comme le dit fort bien saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 18; *Conf.* lib. XII, cap. 23 et 24), dans les questions de cette nature il y a deux choses à observer : 1° c'est de s'en tenir invariablement au sens véritable de l'Ecriture; 2° l'Ecriture pouvant être expliquée de différentes manières, on ne doit pas s'attacher trop exclusivement à une explication, au point que si l'on a découvert la fausseté de l'interprétation donnée par un autre, on n'ait pour ce sentiment, que l'on n'accepte pas, aucun respect, dans la crainte qu'on n'expose l'Ecriture elle-même à être l'objet des railleries des infidèles, et que par là même on leur ferme la voie qui pouvait les conduire à la foi. — On doit donc savoir que quand la Genèse nous dit que le firmament a été fait au second jour, ces paroles peuvent s'entendre de deux manières : 1° Il peut être question du firmament où sont les étoiles (2). A ce sujet nous devons exposer les divers sentiments des savants sur ce firmament. Les uns ont dit qu'il était composé d'éléments (3). Telle fut l'opinion d'Empédocle, qui disait que ce corps était indissoluble parce que la discorde n'était pas entrée dans les éléments qui le composent, mais seulement la concorde ou l'amitié. D'autres ont dit que le firmament était de la nature des quatre éléments, mais qu'il n'en était pas composé, que c'était un élément simple. Tel fut le sentiment de Platon, qui prétendait que le corps céleste était du feu. D'autres enfin ont avancé que le ciel n'était pas de la nature des quatre éléments, mais qu'il formait un cinquième corps (4) en dehors des quatre éléments qui constituent les choses terrestres. Telle fut l'opinion d'Aristote. — Dans le premier sentiment, on peut dire, absolument parlant, que le firmament a été créé au second jour, même substantiellement; car s'il appartient à l'œuvre de la création de produire la substance même des éléments, il appartient à l'œu-

(1) Aristote avait nié que Dieu eût créé le ciel ; c'est cette erreur que combat saint Thomas, et qui fut condamnée par le concile de Latran et par le premier concile de Tolède (can. 21).

(2) Le ciel des étoiles fixes.

(3) Les éléments sont l'air, l'eau, la terre et le feu.

(4) La quintessence (Voy. p. 581, note).

vre de distinction et d'ornement de former des créatures avec des éléments préexistants. — D'après le sentiment de Platon on ne pourrait pas dire que le firmament a été créé substantiellement le second jour. Car suivant ce philosophe la création du firmament est la production de l'élément du feu. Or, d'après ceux qui supposent que l'informité de la matière a été temporellement antérieure à sa formation, la production des éléments appartient à l'œuvre de création, parce que les formes des éléments sont celles qui s'attachent primitivement à la matière. — Suivant l'opinion d'Aristote on peut encore moins supposer que le firmament a été produit substantiellement au second jour, en considérant les jours dont parle Moïse comme une succession de temps (1). Car le ciel, étant incorruptible de sa nature, a une matière qui ne peut revêtir une autre forme que la sienne. Il est donc impossible que le firmament ait été fait d'une matière temporellement préexistante. Par conséquent, la production de la substance du firmament appartient à l'œuvre de création. Mais dans l'opinion de Platon, comme dans celle d'Aristote, le firmament a pu être formé d'une certaine manière au second jour. C'est ainsi que d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) la lumière du soleil a été informe pendant les trois premiers jours, et qu'elle a ensuite été formée au quatrième. Si par les jours de la création on désignait non pas une succession de temps, mais seulement l'ordre de la nature, comme le veut saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 22 et 24), rien ne s'oppose à ce que d'après tous ces divers sentiments on dise que la formation substantielle du firmament est l'œuvre du second jour. — 2° On peut aussi entendre par le firmament, qui d'après la Genèse a été créé au second jour, non le firmament dans lequel sont les étoiles fixes, mais cette partie de l'air où se condensent les nuées. Le nom de firmament lui viendrait de la densité de l'air; car on donne le nom de corps ferme (*firmum*) à ce qui est épais et solide, pour distinguer cette espèce de corps du corps mathématique (2), comme le dit saint Basile (*in Hex. hom.* III). On peut admettre de ces deux interprétations celle que l'on voudra, rien ne s'y oppose. Saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 4) recommande même cette dernière, qu'il trouve, dit-il, tout à fait digne d'éloge, et qui n'a d'ailleurs rien de contraire à la foi.

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après saint Jean Chrysostome (*Hom.* III *in Gen.*), Moïse a d'abord rapporté sommairement ce que Dieu a fait en disant : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, et qu'ensuite il a fait connaître chacune des parties de la création. C'est, par exemple, comme si l'on disait : cet ouvrier a bâti une maison, et qu'ensuite on ajoute : il en a jeté en premier lieu les fondements, il a ensuite élevé les murs et enfin il a fait le toit. Tel est le sens que nous devons donner à ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, suivies de celles-ci : *le firmament fut fait au second jour.*— On peut dire aussi que le ciel qui, d'après la Genèse, a été créé dès le commencement, n'est pas le même que le ciel qui a été créé au second jour. On a établi entre l'un et l'autre plusieurs différences. D'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 9), le ciel qui a été créé au premier jour est la nature spirituelle informe, et celui qui a été créé au second jour est le ciel matériel. Suivant le vénérable Bède et l'auteur de la glose, le ciel qui a été créé au premier jour est le ciel empyrée, et celui qui a été fait au second est le ciel étoilé. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 6) que le ciel qui a été créé au premier jour est le ciel sphérique sans

(1) Saint Augustin ne les considère pas ainsi

(2) Le corps mathématique, d'après saint Basile lui-même, n'existe que par ses trois dimensions, longueur, largeur et profondeur.

étoiles dont parlent les philosophes, et qu'ils appellent la neuvième sphère (1) et le premier mobile qui se meut d'un mouvement diurne. Et par le firmament qui a été fait au second jour il entend le ciel étoilé. Enfin il y a une autre explication qu'indique saint Augustin (*Ibid.* lib. II, cap. 1), d'après laquelle le ciel fait au premier jour serait le ciel étoilé, et le firmament fait au second jour serait l'immensité des airs où se condensent les nuées. Car on donne équivoquement à cette étendue le nom de ciel. Et c'eût été pour indiquer cette équivoque que Moïse eût dit expressément : *Dieu donna au firmament le nom de ciel ;* comme il avait déjà dit : *il donna à la lumière le nom de jour,* parce que le mot jour se prend aussi pour désigner un intervalle de vingt-quatre heures. Le rabbin Moïse observe qu'on peut faire la même remarque sur plusieurs autres passages de l'Ecriture (*Proph.* lib. II, cap. 30).

La réponse au *second* et au *troisième* argument devient, d'après tout ce que nous avons dit, évidente.

ARTICLE II. — Y A-T-IL DES EAUX AU-DESSUS DU FIRMAMENT (2)?

1. Il semble que les eaux ne soient pas au-dessus du firmament. Car l'eau est naturellement pesante. Or, les choses pesantes n'existent pas en haut, mais seulement en bas. Donc les eaux ne sont pas au-dessus du firmament.

2. L'eau est naturellement fluide. Or, ce qui est fluide ne peut rester au-dessus d'un corps rond, comme l'expérience le prouve. Donc le firmament étant un corps rond l'eau ne peut être au-dessus.

3. L'eau étant un élément sert à engendrer les corps composés, comme ce qui est imparfait sert à produire ce qui est parfait. Or, au-dessus du firmament il n'y a pas lieu de former des êtres composés, on n'en forme que sur la terre. Donc l'eau qui serait au-dessus du firmament serait inutile. Et comme dans les œuvres de Dieu il n'y a rien qui soit inutile, il s'ensuit qu'il n'y a pas d'eau au-dessus du firmament.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse que *Dieu divisa les eaux qui étaient au-dessus du firmament de celles qui étaient au-dessous.*

CONCLUSION.—Au-dessus du firmament il y a des eaux matérielles qui en sont distinctes ou qui ne font qu'un avec lui selon les divers sens qu'on attache au mot *firmament.*

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 5), l'autorité de l'Ecriture est supérieure à toute l'étendue du génie humain. Par conséquent, de quelque manière que les eaux existent au-dessus du firmament et quelle que soit leur nature, nous ne doutons point de leur existence. Tous les auteurs ne sont pas d'accord sur la nature même de ces eaux. Origène prétend que ces eaux qui sont au-dessus des cieux sont les substances spirituelles. Il s'appuie sur ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXLVIII, 14) : *Que les eaux qui sont au-dessus des cieux louent le nom du Seigneur,* et sur ces autres paroles de Daniel (Dan. III, 60) : *Vous, eaux qui êtes au-dessus des cieux, bénissez le Seigneur.* Mais saint Basile répond (*Hex. hom.* III) que ces paroles ne signifient pas que les eaux soient des créatures raisonnables (3), mais qu'elles signifient seulement que celui qui considère les eaux avec un esprit bien disposé trouve en elles une nouvelle manifestation de la gloire de Dieu. C'est pourquoi le Psalmiste en dit autant du feu, de la grêle, qui ne sont pas évidemment des créatures raisonnables.

(1) Voyez à ce sujet dans Cicéron le *Songe de Scipion.*

(2) Cet article a pour but d'expliquer ce passage de l'Ecriture : *Divisit aquas quæ erant suprà firmamentum ab his quæ erant sub firmamento.* Ce passage a d'ailleurs vivement exercé les Pères, les commentateurs et les savants.

(3) Saint Epiphane (*Epist. ad Joan. Hierosolym.*), saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.* IX) et une foule d'autres Pères ont pris à tâche de réfuter Origène sur ce point.

On doit donc dire qu'il s'agit d'eaux matérielles; mais quelle est la nature de ces eaux? On est sur ce point divisé de sentiment, suivant l'idée particulière qu'on attache au mot firmament. — En effet, si par le firmament on entend le ciel étoilé qu'on suppose de la nature des quatre éléments, pour la même raison on pourra croire que les eaux qui sont au-dessus des cieux sont de même nature que les eaux terrestres. Mais si par le firmament on entend le ciel étoilé et qu'on le croie d'une autre nature que les quatre éléments, on ne pourra pas admettre que les eaux qui sont au-dessus sont de même nature que les eaux qui font partie de ces quatre éléments. Mais comme, d'après l'auteur de la glose, il y a un ciel qu'il appelle empyrée ou de feu, à cause de son éclat, de même on peut admettre un ciel d'eau qui serait au-dessus du ciel étoilé et qui recevrait ce nom en raison seule de sa transparence. D'ailleurs dans l'hypothèse où le firmament serait d'une autre nature que les quatre éléments, on peut dire qu'il divise les eaux, si par l'eau on entend non l'élément que nous possédons, mais la matière informe des corps, comme le fait saint Augustin (*De Gen. cont. Man.* lib. I, cap. 5 et 7), parce que dans ce cas tout ce qui est entre les corps sépare les eaux des eaux. — Si on entend par le firmament cette partie de l'air où se condensent les nuées, alors les eaux qui sont au-dessus sont les eaux à l'état de vapeur et qui dans des circonstances particulières se résolvent en pluie. Dire que ces eaux réduites à l'état de vapeur seraient élevées au-dessus du ciel sidéral, comme quelques-uns l'ont pensé (1), c'est une chose absolument impossible. D'abord à cause de la solidité du ciel; ensuite parce qu'il faudrait que ces vapeurs traversassent la région ignée où elles seraient consumées. D'ailleurs les corps les plus légers et les moins denses n'arrivent jamais à la région lunaire, et il est du reste démontré par les faits que les vapeurs ne s'élèvent pas au-dessus du sommet de certaines montagnes. Quant à ce qu'on dit de la raréfaction des corps à l'infini, en se fondant sur la divisibilité infinie de la matière, c'est une puérilité. Car les corps naturels ne se divisent ni ne se raréfient réellement (2) à l'infini; il y a des limites positives que sous ce double rapport ils ne peuvent dépasser.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des auteurs qui ont pensé résoudre cette objection en disant que les eaux, bien qu'elles soient naturellement lourdes, sont contenues par la puissance divine au-dessus des cieux. Mais saint Augustin repousse cette solution en disant qu'il s'agit de savoir comment Dieu a établi la nature des choses et non quel miracle sa puissance pourrait opérer sur elles. Il faut donc dire que suivant l'opinion qu'on se fait du firmament et des eaux on peut donner, d'après ce qui précède, une solution particulière à cette difficulté. Si l'on admet le premier sentiment, il faut supposer dans les éléments un autre ordre que celui qu'établit Aristote. On devra admettre que les eaux qui sont sur la terre sont plus épaisses, et celles qui sont dans le ciel plus légères, de manière que celles-ci se tiennent dans le ciel comme les autres sur la terre. Ou bien on devra entendre par l'eau la matière des corps, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

La réponse au *second* argument devient évidente dans l'un et l'autre sentiment. D'après le premier sentiment, saint Basile fait une double réponse (*Hom.* III). Il dit 1° qu'il n'est pas nécessaire que tout corps qui paraît rond à

(1) Saint Augustin rapporte cette opinion (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 4).

(2) A la vérité, on ne peut pas mécaniquement diviser la matière à l'infini, mais on est obligé rationnellement d'admettre qu'elle est ainsi divisible.

celui qui le regarde du côté concave soit réellement rond ou convexe à sa partie supérieure ; 2° que les eaux qui sont au-dessus des cieux ne sont pas fluides, mais qu'en dehors du ciel elles ont été solidifiées comme si elles étaient gelées ; c'est ce qui fait donner à ce ciel le nom de ciel cristallin par quelques philosophes (1).

Il faut répondre au *troisième* argument, que dans le dernier système que nous avons exposé, les eaux s'élèvent en vapeurs au-dessus du firmament pour produire ensuite les pluies. D'après le second système, les eaux sont au-dessus du firmament, c'est-à-dire au-dessus de tout le ciel transparent qui est sans étoiles. Les auteurs de ce système font de ce ciel le premier mobile qui fait mouvoir toute la sphère d'un mouvement diurne, et qui produit par ce mouvement la continuité ou la perpétuité de la génération des êtres, comme le ciel étoilé qui se meut sur le zodiaque produit la diversité de la génération et de la corruption, selon qu'il s'éloigne ou s'approche, et par la diversité de puissance ou de vertu qu'il y a dans chaque étoile. Enfin dans le premier système les eaux sont là, d'après saint Basile, pour modérer la chaleur des corps célestes (2). Saint Augustin rapporte (*Sup. Gen.* lib. II, cap. 5) qu'il y a des auteurs qui ont cité à l'appui de cette opinion la température de Saturne qui est très-froide, parce que cette étoile est très-rapprochée des eaux supérieures.

ARTICLE III. — LE FIRMAMENT DIVISE-T-IL LES EAUX DES EAUX (3)?

1. Il semble que le firmament ne divise pas les eaux des eaux. Car un corps n'occupe naturellement dans son espèce qu'un seul lieu. Or, toutes les eaux sont de même espèce, d'après Aristote (*Top.* lib. I, cap. 6). Donc les eaux ne doivent pas être distinguées des eaux localement.

2. Si on dit que les eaux qui sont au-dessus du firmament sont d'une autre espèce que les eaux qui sont au-dessous, on peut faire cette instance. Les choses qui sont d'une espèce différente n'ont pas besoin d'être d'ailleurs distinguées par une autre cause. Si donc les eaux supérieures et les eaux inférieures sont d'une espèce différente, il n'est pas nécessaire que le firmament les distingue.

3. Ce qui distingue les eaux des eaux est touché par les eaux des deux côtés, comme un mur qu'on élèverait au milieu d'un fleuve. Or, il est évident que les eaux inférieures ne s'élèvent pas jusqu'au firmament. Donc le firmament ne sépare pas les eaux des eaux.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse : *Que le firmament soit fait au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux des eaux.*

CONCLUSION. — Selon les divers sens qu'on attache aux mots *firmament* et *eau*, on comprend différemment cette proposition : *Le firmament sépare les eaux des eaux.*

Il faut répondre que celui qui s'en tiendrait au sens littéral de la Genèse pourrait se faire une opinion conforme à celle des anciens philosophes (4). Ainsi il y a des philosophes qui ont supposé que l'eau était un corps infini, le principe de tous les autres. On pourrait croire que cette eau immense a été désignée par le mot d'abîme quand on a dit que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*. Ces philosophes prétendaient de plus que le ciel sensible

(1) Ce système puéril eut pour auteur Empédocle (470 av. J.-C.), et ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'on le retrouve dans Flavius Josèphe (*Antiq.* lib. I, cap. 1), Séverin lib. VIII, *Op. sancti Chrys.*, frag. 596), Césaire (*Dial.*, p. 69), saint Ambroise (*Hex.* cap. 8).

(2) Ces idées, déjà présentées par Philon (lib. *De cherubin.* p. 112), le furent encore par Séverin (*loc. cit.*), Théodoret (quest. II, *in Gen.* p. 29), saint Epiphane (*loc. cit.* art. 2), saint Ambroise (*Hexam.* II, cap. 5) et Marius Victor (*ad Æthesium,* lib. I).

(3) Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Ecriture : *Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis.*

(4) Thalès de Milet et son école.

que nous voyons ne comprend pas au-dessous de soi tous les êtres corporels, mais qu'il y a une étendue infinie d'eau au-dessus. Dans ce sens on pourrait donc dire que le firmament céleste sépare les eaux extérieures des eaux intérieures, c'est-à-dire de tous les corps qui sont au-dessous du ciel et qui, dans cette hypothèse, avaient l'eau pour principe. Mais comme la fausseté de cette opinion est démontrée par des raisons solides, on ne doit pas dire que tel est le sens de l'Ecriture. On doit plutôt observer que Moïse parlait à un peuple grossier, et que pour condescendre à la faiblesse de son intelligence il ne lui a dit que ce que ses sens pouvaient lui rendre manifeste. Or, tous les hommes, quelque grossiers qu'ils soient, comprennent que la terre et l'eau sont des corps. Ils ne comprennent pas, par exemple, aussi bien que l'air est un corps, puisqu'il y a eu des philosophes qui ont dit que l'air n'était rien, et qu'on a donné à l'espace qu'il remplit le nom de vide. C'est pourquoi Moïse a fait mention de l'eau et de la terre sans rien dire expressément de l'air, afin de ne pas parler à son peuple grossier d'une chose qu'il ne connaissait pas. Mais pour que les hommes intelligents connussent la vérité, il leur a donné lieu de comprendre que l'air existait, en leur indiquant qu'il était pour ainsi dire annexé à l'eau, et c'est ce que signifient ces paroles, que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*. Car elles donnent à entendre que sur la face de l'eau il y avait un corps diaphane qui est le sujet de la lumière et des ténèbres. Ainsi donc, soit que nous entendions par le firmament le ciel où sont les étoiles, soit que nous comprenions l'espace où se forment les nuages, on peut dire avec raison que le firmament sépare les eaux des eaux, en faisant signifier au mot *eau* la matière informe ou tous les corps diaphanes qui sont compris sous ce terme général. Car le ciel étoilé sépare les corps inférieurs des corps supérieurs. De même les nuages séparent la partie supérieure de l'air où se forment les pluies et la grêle de la partie inférieure qui se rattache à l'eau terrestre et qu'on comprend sous le nom général d'*eaux*.

Il faut répondre au *premier* argument, que si par firmament on entend le ciel sidéral, les eaux supérieures ne sont pas de même espèce que les eaux inférieures. Mais si par firmament on entend l'air où se forment les nuages, alors les eaux inférieures et les eaux supérieures sont de la même espèce, et ces eaux occupent deux lieux, mais sous des rapports divers; le lieu supérieur est le lieu où les eaux se produisent (1), et le lieu inférieur celui où elles se reposent.

Il faut répondre au *second*, que si on suppose que les eaux sont de nature différente, quand on dit que le firmament les divise on ne veut pas dire qu'il est la cause de leur séparation, mais seulement la limite qui les sépare.

Il faut répondre au *troisième*, que Moïse comprend sous le nom d'eau l'air, parce qu'il est invisible et tous les autres corps qui sont invisibles comme lui. Par là il est évident que quel que soit le sens qu'on donne au mot *firmament*, il divise les eaux.

ARTICLE IV. — N'Y A-T-IL QU'UN SEUL CIEL (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait qu'un seul ciel. Car le ciel et la terre paraissent deux choses corrélatives d'après ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. Or, il n'y a qu'une terre. Donc il n'y a qu'un seul ciel.

2. Tout ce qui comprend dans sa totalité sa matière est unique. Or, tel

(1) Saint Thomas adoptait la formation des nuages telle que l'explique Aristote (*Meteor.* lib. I, cap. 9). C'est aussi ce qu'a fait saint Basile (*Hom.* III, p. 30).

(2) Basilide et ses disciples supposaient qu'il y avait 365 cieux, et que ces cieux avaient créé le monde. En expliquant l'Ecriture d'après les Pères, saint Thomas réfute par là même ces rêveries.

est le ciel, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 95). Donc il n'y a qu'un seul ciel.

3. Tout ce qui se dit univoquement de plusieurs êtres se dit d'eux d'après la même raison générale. Or, s'il y a plusieurs cieux, le mot ciel leur convient univoquement, car si on l'employait équivoquement on ne pourrait pas dire qu'il y a plusieurs cieux. Il faut donc, s'il y a plusieurs cieux, qu'il y ait une raison générale pour laquelle on les désigne par le même nom. Or, comme il est impossible de donner cette raison, il s'ensuit qu'il n'y a pas plusieurs cieux.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans le Psalmiste (*Ps.* CXLVIII, 4) : *Cieux des cieux, louez le Seigneur.*

CONCLUSION. — Si on désigne par le mot de *ciel* tout ce qui s'étend au-dessus de la terre et de l'eau, il n'y a qu'un seul ciel; il y en a plusieurs si on donne ce nom à toutes les différentes parties de cette vaste étendue; et il y a aussi divers cieux si on prend cette expression dans un sens métaphorique.

Il faut répondre que sur ce point saint Basile et saint Chrysostome ne paraissent pas être du même sentiment. D'après ce dernier (*Hom.* IV *in Gen.*) il n'y a qu'un seul ciel, et si on se sert du pluriel en disant *les cieux des cieux*, c'est que dans la langue hébraïque on n'a pas l'habitude de mettre le mot ciel au singulier, comme dans le latin il y a plusieurs mots qui ne s'emploient qu'au pluriel. Mais saint Basile dit (*Hom.* III) qu'il y a plusieurs cieux et saint Jean Damascène est de son avis (*De orth. fid.* lib. II, cap. 6). Toutefois cette différence d'opinion est plus dans les mots qu'au fond des choses. Car saint Jean Chrysostome dit qu'il n'y a qu'un ciel, parce qu'il entend par là toute l'étendue qui se trouve au-dessus de la terre et de l'eau. C'est dans ce sens qu'on dit que les oiseaux qui volent dans l'air sont des oiseaux du ciel. Mais comme il y a dans le ciel plusieurs parties différentes, saint Basile a pu dire pour ce motif qu'il y avait plusieurs cieux (1). Pour distinguer ces divers cieux il faut observer que dans l'Ecriture le mot ciel a trois sens : 1° Il est pris quelquefois dans son sens propre et naturel, et alors on donne le nom de ciel à ce corps élevé, qui est éclairé ou qui peut l'être et qui est par sa nature incorruptible. Dans ce sens on distingue trois sortes de cieux : le premier qui est tout à fait lumineux et qu'on appelle l'empyrée; le second qui est complétement diaphane et qui reçoit le nom de ciel d'azur ou de ciel de cristal; le troisième qui est partie diaphane et partie lumineux et qu'on appelle le ciel sidéral (2). Il est divisé en huit sphères : la sphère des étoiles fixes et les sept sphères des planètes qu'on appelle aussi les sept cieux ou les sept sphères. 2° On appelle ciel ce qui participe à l'une des propriétés des corps célestes, c'est-à-dire tout ce qui est élevé et lumineux ou qui peut l'être. Dans ce sens saint Jean Damascène dit que tout l'espace qui s'étend de la surface de l'Océan à l'orbite de la lune ne forme qu'un ciel qu'on appelle aérien. Ainsi d'après ce docteur il y a trois cieux : le ciel aérien, le ciel sidéral et un autre ciel plus élevé, celui dont parle l'Apôtre en disant qu'il a été ravi jusqu'au troisième ciel. Mais cet espace (3) renfermant deux éléments, le feu et l'air, par rapport à chacun de ces éléments on distingue une région inférieure et une région supérieure. C'est pourquoi

(1) Saint Basile nous paraît être allé plus loin. Il admet en réalité plusieurs cieux vraiment distincts, et il se moque de ceux qui niaient la pluralité des mondes comme impossible, parce que, dit-il, comme les bulles naissent sur la surface de l'onde agitée, de même l'être infini pourrait lancer plusieurs mondes dans l'espace.

(2) C'est exactement la description du système de Ptolémée.

(3) C'est-à-dire l'espace qui s'étend de la terre à la lune.

Raban Maur divise encore cet espace en quatre parties : la région supérieure au feu qu'il appelle le ciel igné et la région inférieure à laquelle il donne le nom de ciel olympien d'après la hauteur d'une montagne appelée l'Olympe. Il donne à la région supérieure de l'air le nom de ciel éthéré parce qu'elle est inflammable et à la région inférieure le nom de ciel aérien. Et en ajoutant ces quatre cieux aux trois que nous avons précédemment énumérés, Raban trouve dans l'univers sept cieux matériels. 3° Le mot ciel est employé métaphoriquement. Ainsi on dit quelquefois que la sainte Trinité est le ciel à cause de sa lumière ineffable et sublime. C'est dans le même sens que l'Écriture fait dire au diable (Is. XIV, 13) : *Je monterai au ciel*, c'est-à-dire, je me ferai l'égal de Dieu. Quelquefois les biens spirituels qui sont réservés aux saints pour récompenses, sont appelés cieux en raison de leur excellence. C'est dans ce sens que saint Augustin comprend ces paroles : *Votre récompense est grande dans les cieux* (Matth. V, 12). On désigne encore par le nom de cieux les trois sortes de visions surnaturelles : celles du corps, de l'imagination et de l'intelligence. Saint Augustin applique ces trois visions au ravissement de saint Paul au troisième ciel (*Sup. Gen.* lib. XII, cap. 29 et 34).

Il faut répondre au *premier* argument, que la terre est au ciel ce que le centre est à la circonférence. Autour d'un même centre il peut y avoir plusieurs circonférences (1). Donc quoiqu'il n'y ait qu'une terre il peut y avoir plusieurscieux.

Il faut répondre au *second*, que cette raison suppose que par le ciel on entend l'universalité des créatures corporelles. Dans ce sens il est vrai qu'il n'y en a qu'un.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les cieux ont ceci de commun c'est qu'ils sont élevés et lumineux de quelque manière, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LXIX.

DE L'ŒUVRE DU TROISIÈME JOUR.

Après avoir examiné l'œuvre du second jour, nous avons à nous occuper de l'œuvre du troisième. — A ce sujet nous avons deux questions à traiter. Nous devons parler : 1° Du rassemblement des eaux ; — 2° De la production des plantes.

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE DE PLACER LE RASSEMBLEMENT DES EAUX AU TROISIÈME JOUR (2) ?

1. Il semble que le rassemblement des eaux n'ait pas dû se faire au troisième jour. Car quand il s'est agi des choses qui ont été produites au premier et au second jour, l'écrivain sacré s'est servi du verbe faire. Ainsi, par exemple : Dieu dit : que la lumière *soit faite* ; que le firmament *soit fait*. Or, le troisième jour est analogue aux deux premiers. Donc l'œuvre qui s'est faite dans ce jour-là aurait dû être exprimée aussi par le verbe *faire* et non par le verbe *rassembler*.

2. La terre était d'abord couverte d'eaux de toutes parts ; car c'est pour ce motif qu'il est dit qu'elle était invisible. Il n'y avait donc pas de lieu sur la terre où les eaux pussent être rassemblées.

3. Les choses qui ne sont pas continues n'occupent pas qu'un seul lieu

(1) Saint Thomas raisonne ici dans l'hypothèse du système de Ptolémée, mais son principe est également vrai dans le système de Copernic.

(2) Il y a des auteurs qui ont attribué la réunion des eaux au second jour. Le P. Petau, après avoir rapporté les raisons qui sont en faveur de ce sentiment, le considère comme probable (*De opere sex dier.* lib. I, cap. 13).

Or, toutes les eaux ne sont pas continues les unes par rapport aux autres. Elles n'ont donc pas toutes été rassemblées dans un même lieu.

4. Le rassemblement est l'effet d'un mouvement local. Or, les eaux paraissent couler naturellement et courir vers la mer. Il n'a donc pas été nécessaire que Dieu leur donnât l'ordre de se rassembler.

5. La terre est nommée dès le commencement de la création, puisqu'il est dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. C'est donc à tort qu'il est dit que ce fut au troisième jour que la terre reçut son nom.

Mais l'autorité de l'Ecriture est là pour établir le contraire et nous n'avons pas besoin d'autre preuve.

CONCLUSION. — Pour suivre l'ordre de la nature il était convenable qu'après la formation de l'eau qui se fit au second jour, la terre fût formée et distinguée au troisième, et qu'à cet effet les eaux qui étaient sous le ciel fussent réunies dans un même lieu et que l'on vit l'aride.

Il faut répondre que sur ce point l'opinion de saint Augustin diffère encore de celle des autres Pères. Car dans toutes ces œuvres saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. I, cap. 15, et lib. IV, cap. 22 et 34) n'admet pas un ordre de temps ou de durée, mais seulement un ordre d'origine ou de nature (1). Car il dit que la nature spirituelle fut d'abord créée à l'état informe, et que la nature matérielle fut absolument sans forme. Il prétend que c'est cette dernière que l'écrivain sacré a désignée sous le nom de terre et d'eau. Il suppose que cette informité des créatures a précédé leur formation, non temporellement, mais originellement, et il prétend qu'une formation n'en a pas précédé une autre dans l'ordre de la durée, mais uniquement dans l'ordre de la nature. Ainsi dans son système il a fallu que la créature la plus élevée, c'est-à-dire la créature spirituelle, fût d'abord formée et c'est pourquoi la Génèse dit que la lumière fut faite au premier jour. Or, comme la nature spirituelle l'emporte sur la nature matérielle, de même les corps supérieurs l'emportent sur les inférieurs. De là nous voyons que les corps supérieurs ont été faits en second lieu, comme l'indiquent ces paroles : *que le firmament soit fait*. Car par ces mots l'illustre docteur entend que la forme des corps célestes a été alors imprimée à la matière informe qui était non temporellement, mais originellement préexistante. Enfin en troisième lieu la matière informe qui préexistait non temporellement, mais originellement, a reçu les formes élémentaires qui constituent les corps inférieurs. C'est ce que ces paroles indiquent : *que les eaux soient rassemblées et que l'aride paraisse*. Saint Augustin entend par là que la matière corporelle a reçu la forme substantielle de l'eau qui lui a communiqué ce mouvement et qu'elle a reçu en même temps la forme substantielle de la terre qui lui donne l'aspect qu'elle a aujourd'hui. — D'après les autres Pères il y a eu entre les différentes œuvres de la création un intervalle de temps. Ainsi ils supposent que l'informité de la matière a précédé temporellement sa formation et qu'une formation a été aussi antérieure temporellement à une autre. Mais par l'informité de la matière ils n'entendent pas l'absence complète de toute forme, parce que le ciel, l'eau et la terre existaient déjà, et que par ces trois mots l'Ecriture, dans leur opinion, désigne des choses qui tombent évidemment sous les sens. Mais par l'informité de la matière ils entendent l'absence de la forme qui donne aux êtres la distinction qui leur convient et qui rend leur beauté parfaite. Par rapport à ces trois choses, l'Ecriture, disent-

(1) C'est-à-dire saint Augustin n'admet pas entre les créatures d'autre priorité que la priorité de noblesse, et c'est ce qu'il appelle l'ordre d'origine ou de nature. Ainsi les anges sont avant les corps, et parmi les corps, les cieux avant la terre.

ils, a établi trois informités. Ainsi l'informité des ténèbres appartient au ciel qui est ce qu'il y a de plus élevé, parce que c'est du ciel que vient la lumière. L'informité de l'eau qui tient le milieu entre le ciel et la terre est désignée sous le nom d'abîme, parce que ce mot, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 11), désigne une vaste immensité d'eaux qui n'a point de mesure. Enfin l'informité de la terre est exprimée par ces paroles : *la terre était nue* ou *invisible*, parce qu'elle était couverte d'eau. Ainsi la formation du corps le plus élevé a eu lieu au premier jour. Et comme le temps suit le mouvement du ciel et qu'il a pour mesure le mouvement du corps le plus élevé, la formation de ce corps a établi la distinction du temps, c'est-à-dire la distinction du jour et de la nuit. Au second jour le corps intermédiaire, c'est-à-dire l'eau a été formée; elle a reçu du firmament une distinction et un ordre (1), de telle sorte que par le mot d'*eau* on comprend d'autres choses, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Enfin au troisième jour le dernier corps, c'est-à-dire la terre a été formée, par là même qu'elle n'a plus été couverte d'eaux. Car alors la terre se trouva séparée de la mer. C'est pourquoi après avoir exprimé l'informité de la terre en disant qu'elle était *invisible* ou *vide*, l'Ecriture a employé une expression très-convenable pour rendre sa formation en disant : *que l'aride apparut.*

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après saint Augustin l'Ecriture (*Sup. Gen.* lib. III, cap. 20, lib. II, cap. 7 et 8), pour exprimer l'œuvre du troisième jour, n'a pas employé le mot *faire* comme pour les œuvres des jours précédents, pour montrer que les formes supérieures, c'est-à-dire celles des anges et des corps célestes, sont des êtres parfaits et stables, tandis que les formes des êtres inférieurs sont imparfaites et changeantes. C'est pour cela qu'en désignant les formes que revêtent les corps inférieurs, l'Ecriture a employé le mot *rassembler*, le mot *apparaître*. Car l'eau est fluide et la terre est ferme. D'après les autres Pères, il faut répondre que l'œuvre du troisième jour n'est parfaite que sous le rapport du mouvement local. C'est pourquoi l'écrivain sacré n'a pas dû se servir du verbe *faire.*

Dans le sentiment de saint Augustin, la réponse au *second* argument est évidente. Car on n'est pas obligé de dire que les eaux ont d'abord couvert la face de la terre et qu'elles ont été ensuite réunies dans un lieu, puisqu'il ne s'est pas écoulé de temps entre ces deux phénomènes. Si l'on suit l'opinion des autres Pères d'après saint Augustin lui-même (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 12), on peut faire à cette objection trois réponses. 1° On peut dire que les eaux se sont élevées à une plus grande hauteur là où elles se sont rassemblées ; car la mer est plus élevée que la terre, comme on l'a prouvé par une expérience faite dans la mer Rouge, selon ce que dit saint Basile (*Hom.* IV). 2° On peut dire que l'eau qui couvrait la terre était plus rare, qu'elle ressemblait à une nuée et qu'en se rassemblant elle s'est condensée. 3° Enfin on peut dire encore qu'il y avait dans la terre des concavités où les eaux ont pu se rendre. La première de ces réponses est la plus probable (2).

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les eaux se rendent au même terme, elles vont toutes à la mer et elles y arrivent soit par les fleuves que l'on voit, soit par des courants qu'on n'aperçoit pas. C'est pourquoi on dit

(1) Le firmament a produit cette distinction en séparant les eaux des eaux, et l'ordre qu'il a établi résulte du rapport qu'il y a entre l'eau et l'air et les autres éléments.

(2) On sera peut-être étonné que saint Thomas considère la première de ces raisons, qui est celle de saint Basile, comme la plus probable. Mais cet étonnement cesse quand on observe que la plupart des anciens ont été du même sentiment. C'était celui de Cicéron (*De naturâ Deorum*, lib. II). Saint Ambroise et la plupart des Pères l'ont adopté, et ils ont eu très-peu de contradicteurs.

que les eaux ont été réunies au même lieu. Ensuite on n'est pas obligé de prendre cette expression *au même lieu* dans un sens absolu. On ne l'entend que relativement à la terre sèche, et ces paroles *que les eaux soient réunies dans un même lieu* signifient alors qu'elles soient séparées de la terre sèche. Car pour indiquer que les eaux se sont réunies en plusieurs endroits, l'Ecriture ajoute que *Dieu donna aux rassemblements des eaux le nom de mers.*

Il faut répondre au *quatrième*, que c'est l'ordre de Dieu qui imprime aux corps leurs mouvements naturels ; c'est pourquoi l'on dit que par ces mouvements ils obéissent à sa parole. — Ou bien on peut répondre qu'il serait naturel que l'eau couvrît la terre de toutes parts, comme l'air couvre l'eau et la terre, mais dans l'intérêt général de la création, dans celui des animaux et des plantes particulièrement, il a fallu que sur la terre il y eût des endroits qui ne fussent pas couverts d'eaux. Il y a des philosophes qui attribuent ce phénomène à l'action du soleil qui dessèche la terre en faisant s'élever les vapeurs. Mais l'Ecriture sainte l'attribue à la puissance divine non-seulement dans la Genèse, mais dans Job où Dieu dit : *C'est moi qui ai donné à la mer ses limites* (Job, XXXVIII, 10), et dans Jérémie où nous lisons (Jer. V, 22) : *Me craindrez-vous donc, dit le Seigneur, moi qui ai donné le sable pour limite à la mer?*

Il faut répondre au *cinquième*, que d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. II, cap. 2, et lib. I, cap. 13), par la terre dont il est parlé au début du récit de la Genèse, on doit entendre la matière première, mais qu'au troisième jour il s'agit de l'élément lui-même de la terre. — Ou bien on peut dire avec saint Basile que la terre a été en premier lieu nommée d'après sa nature, mais qu'ensuite elle a reçu une autre dénomination d'après sa propriété principale qui est la sécheresse. C'est pourquoi il est dit qu'il donna le nom de terre à l'*aride*. — On peut encore répondre, d'après Rabbi Moïse, que quand l'Ecriture emploie le verbe *il appela* (*vocavit*), c'est toujours pour indiquer l'équivocité du mot. Ainsi l'écrivain sacré a dit auparavant : *il appela la lumière jour*, parce que le mot jour désigne un espace de vingt-quatre heures, et que c'est dans ce sens qu'il est dit : *Du soir et du matin fut fait le premier jour.* On en doit dire autant du firmament, c'est-à-dire de l'air qu'il appela *ciel*, parce que le nom de ciel avait déjà été donné à ce qui fut créé dès le commencement. De même il est dit que l'*aride*, c'est-à-dire la partie de la terre qui n'est pas couverte d'eaux a été appelée *terre* pour la distinguer de la mer, bien que sous le nom général de terre on comprenne ce qui est couvert d'eaux et ce qui ne l'est pas. On voit par là que toutes les fois qu'il est dit que Dieu a donné un nom, il a communiqué à la créature une nature ou une propriété en rapport avec le nom qu'il lui a donné.

ARTICLE II. — ÉTAIT-IL CONVENABLE QUE LA PRODUCTION DES PLANTES FUT PLACÉE AU TROISIÈME JOUR (1)?

1. Il semble que la production des plantes ait été mal placée au troisième jour. Car les plantes ont la vie comme les animaux. Or, on ne place pas la création des animaux parmi les œuvres de distinction, mais on en fait une œuvre d'ornement. Donc on n'aurait pas dû placer au troisième jour la production des plantes qui appartient aux œuvres de distinction.

2. Ce qui se rattache à la malédiction de la terre n'aurait pas dû être rappelé avec sa formation. Or, la production de certaines plantes est l'effet de

(1) Dans cet article saint Thomas commente d'après les Pères ces paroles de l'Ecriture : *Protulit terra herbam virentem.*

la malédiction de la terre, d'après ces paroles de la Genèse (III, 17) : *Que la terre soit maudite et qu'elle ne produise pour toi que des épines et des ronces.* Donc la production des plantes n'aurait pas dû, en général, être rapportée au troisième jour où il s'agit de la formation de la terre.

3. Comme les plantes adhèrent à la terre, de même les pierres et les métaux. Cependant il n'est fait mention ni des pierres ni des métaux dans la formation de la terre. Donc les plantes n'ont pas dû être produites au troisième jour.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit dans la Genèse (I, 12) : *La terre produisit une herbe verdoyante,* et l'écrivain sacré ajoute : *Du soir et du matin fut fait le troisième jour.*

CONCLUSION. — La production des plantes faisant partie de la formation de la terre par là même qu'elles sont attachées au sol d'une manière fixe, il était convenable qu'elles fussent créées le même jour où la terre fut formée, c'est-à-dire le troisième jour, comme les Ecritures le rapportent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'informité de la terre disparut au troisième jour. Or, la terre avait une double informité. D'abord elle était invisible, ce qui provient de ce qu'elle était couverte d'eaux; ensuite elle était vide ou privée d'ornements, c'est-à-dire elle n'avait pas l'éclat qu'elle aurait dû avoir et dont elle brille quand elle est enrichie de plantes qui lui servent en quelque sorte de vêtement. Ces deux sortes d'informité ont dû disparaître au troisième jour. La première n'a plus existé aussitôt que les eaux ont été rassemblées dans un même lieu et que l'aride s'est montré. La seconde a été détruite par l'herbe verdoyante que la terre a poussée. Cependant à l'égard de la production des plantes saint Augustin n'est pas du même sentiment que les autres Pères. Ces derniers enseignent que les plantes ont été produites immédiatement selon leurs espèces dans le troisième jour, comme le sens littéral de la Genèse semble l'indiquer. Mais saint Augustin prétend (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 3, et lib. V, cap. 5) que dans ce moment la terre a seulement été désignée comme la cause productive de l'herbe et du bois, c'est-à-dire qu'elle a reçu la vertu de les produire, et il appuie son sentiment de l'autorité même de l'Ecriture. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 4) : *Telle a été l'origine du ciel et de la terre, et c'est ainsi qu'ils furent créés au jour que le Seigneur Dieu fit l'un et l'autre et qu'il créa toutes les plantes des champs, avant qu'elles fussent sorties de la terre, et toutes les herbes de la campagne avant qu'elles eussent poussé.* Avant que les plantes ne parussent sur la terre, la terre avait donc reçu le pouvoir de les produire; elles étaient donc en elle comme l'effet dans sa cause. C'est d'ailleurs une chose qu'on peut établir par la raison. Dieu dans les premiers jours donna aux créatures leur dignité et les éleva à la dignité de causes, puis il se reposa. Il ne cessa cependant pas d'administrer par sa providence le monde qu'il avait créé, mais son action ne se manifesta plus que par le soin qu'il prit de propager tous les êtres. Or, la production réelle des plantes est une œuvre de propagation. Il n'a donc pas dû les faire réellement sortir de terre au troisième jour ; il se borna seulement alors à donner à la terre la fécondité qui devait les faire naître. — Dans le sentiment des autres Pères, on peut dire que la première production des espèces appartient à l'œuvre des six jours, mais que leur reproduction, c'est-à-dire la génération d'espèces semblables par des espèces préalablement existantes, ne regarde plus la création, mais l'administration de l'univers. Ainsi ces paroles de l'Ecriture *avant qu'elles sortissent de terre, avant qu'elles germassent,* peuvent signifier avant que

les espèces semblables ne produisissent leurs semblables, comme nous voyons que cela se fait aujourd'hui naturellement au moyen de la semence. C'est pour cela que l'Ecriture dit expressément que *la terre pousse une herbe verdoyante et qui porte semence;* ce qui prouve que les espèces des plantes ont été produites dans toute leur perfection, et que c'est d'elles que sont sorties les semences qui les ont perpétuées. Peu importe d'ailleurs où soit la vertu reproductive de la plante, qu'elle soit à la racine, à la tige ou dans es fruits, ceci ne fait rien à la question (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la vie dans les plantes est occulte parce qu'elles n'ont ni le mouvement local, ni le sentiment qui servent à distinguer l'être animé de celui qui ne l'est pas. C'est pourquoi, comme elles sont inhérentes à la terre d'une manière fixe, elles ont été produites au jour où la terre a été formée.

Il faut répondre au *second*, qu'avant cette malédiction les épines et les ronces existaient réellement ou virtuellement. Mais elles n'avaient pas été produites pour le châtiment de l'homme, c'est-à-dire que la terre qu'il cultivait pour se nourrir ne produisait pas alors des choses inutiles et même nuisibles. C'est pourquoi il est dit : *Elle produira pour toi.*

Il faut répondre au *troisième*, que Moïse n'a parlé que des choses qui tombaient sous le sens du vulgaire, comme nous l'avons dit (quest. LXVII, art. 4). Il a donc pu passer sous silence les minéraux qui se forment secrètement dans les entrailles de la terre. — Au reste, ils ne sont pas évidemment différents de la terre elle-même, puisque ce ne sont que des espèces de terres. C'est pourquoi l'écrivain sacré n'en a rien dit.

QUESTION LXX.

DE L'ŒUVRE DU QUATRIÈME JOUR.

Après avoir parlé de l'œuvre de distinction nous avons maintenant à nous occuper de l'œuvre d'ornement. Nous parlerons de chacun des jours considéré en lui-même, puis nous traiterons des six jours de la création en général. Nous examinerons donc au sujet du premier point : 1° l'œuvre du quatrième jour ; 2° l'œuvre du cinquième ; 3° l'œuvre du sixième ; 4° de ce qui concerne le septième. — Sur l'œuvre du quatrième jour trois questions se présentent : la première regarde la production des luminaires ou des astres ; — la seconde le but de leur production ; — et la troisième s'ils sont animés.

ARTICLE I. — LES ASTRES ONT-ILS DU ÊTRE PRODUITS AU QUATRIÈME JOUR (2)?

1. Il semble que les astres n'aient pas dû être produits au quatrième jour. Car les astres sont des corps naturellement incorruptibles ; par conséquent leur matière ne peut exister sans leurs formes. Or, leur matière a été produite dès le début de la création avant que les jours n'existassent. Donc leurs formes aussi. Ils n'ont donc pas été faits au quatrième jour.

2. Les astres sont en quelque sorte les vases qui renferment la lumière. Or, la lumière a été faite au premier jour. Donc les astres ont dû être faits au premier et non au quatrième jour.

3. Comme les plantes sont fixes dans la terre, de même les astres sont fixes au firmament. C'est pourquoi l'Ecriture dit que *Dieu les a placés au*

(1) Saint Thomas ne se prononce pas entre ces deux sentiments, mais il est à remarquer que pour lui l'autorité seule de saint Agustin pèse autant dans la balance que celle de tous les autres Pères.

(2) Après l'œuvre de distinction qui a duré pendant les trois premiers jours, commence l'œuvre d'ornement, qui a duré pendant les trois derniers. Saint Thomas fait parfaitement ressortir le rapport qu'il y a entre ces deux sortes d'œuvres.

firmament. Or, la production des plantes a eu lieu le même jour que la formation de la terre à laquelle elles sont inhérentes. Donc la production des astres aurait dû aussi avoir lieu au second jour quand le firmament a été produit.

4. Le soleil, la lune et les autres astres sont causes des plantes. Or, naturellement la cause précède l'effet. Donc les astres n'ont pas dû être faits au quatrième jour, mais au troisième ou auparavant.

5. D'après les astronomes il y a beaucoup d'étoiles plus grandes que la lune. On ne devait donc pas dire seulement du soleil et de la lune qu'ils étaient les deux grands luminaires.

Mais l'autorité de l'Ecriture suffit pour établir le contraire.

CONCLUSION. — Comme il était convenable que ce qui a été créé en premier lieu parmi les œuvres de distinction figurât aussi au premier rang parmi les œuvres d'ornement, c'est avec raison que l'on a placé la production des astres au quatrième jour.

Il faut répondre que l'Ecriture en résumant les œuvres de Dieu s'exprime ainsi (*Gen.* II, 1) : *Les cieux et la terre ont donc été achevés avec tout ce qui fait leur ornement*. Ces paroles indiquent qu'il y a eu dans la production de l'univers trois sortes d'œuvre : une œuvre *de création*, qui nous est indiquée par l'Ecriture qui dit que primitivement le ciel et la terre étaient informes ; une œuvre *de distinction*, qui donna au ciel et à la terre leur perfection, soit par le moyen des formes substantielles que saint Augustin attribue à la matière absolument informe (*Sup. Gen.* lib. II, cap. 11), soit en raison de la beauté et des proportions qu'auraient reçues les êtres, au sentiment des autres Pères. A ces deux sortes d'œuvre s'est ajoutée l'œuvre *d'ornement*, qui diffère de l'œuvre de perfection. Car la perfection du ciel et de la terre semble appartenir aux propriétés qui leur sont intrinsèques, tandis que l'ornement ne comprend que les choses extérieures qui sont absolument distinctes du ciel et de la terre. Ainsi l'homme doit sa perfection aux qualités et aux formes qui lui sont propres ; tandis que ses ornements se composent de ses vêtements et des autres choses extérieures. Or, la distinction des êtres se manifestant surtout par le mouvement local qui les sépare les uns des autres, l'œuvre d'ornement comprend tout particulièrement pour ce motif la production des êtres qui se meuvent dans le ciel et sur la terre. Mais comme l'œuvre des trois premiers jours, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), fut une œuvre toute de distinction et qu'elle embrassa nécessairement le ciel, l'eau et la terre, de telle sorte que le ciel fut distingué au premier jour, les eaux au second et la terre au troisième ; de même dans l'œuvre d'ornement il y eut trois jours qui correspondent aux trois premiers. Ainsi au premier jour de l'œuvre d'ornement, qui est le quatrième de la création, les astres qui se meuvent dans le ciel et qui en font l'ornement furent produits. Au second jour, qui est le cinquième, parurent les oiseaux et les poissons qui se meuvent dans l'air et dans l'eau et qui font l'ornement de la région intermédiaire désignée sous le nom d'*eaux* en général. Enfin au troisième jour, qui est le sixième, furent formés les animaux qui marchent sur la terre et qui en font la beauté. Il est à remarquer que pour la production des astres saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. V, cap. 5) est du même avis que les autres Pères. Car il dit que Dieu ne les a pas seulement créés virtuellement, mais réellement, parce que le firmament ne pouvait avoir la vertu de les produire comme la terre a la vertu de produire les plantes. C'est pour cela que l'Ecriture ne dit pas : que le firmament produise des astres, comme elle dit : *que la terre germe une herbe verdoyante*.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'opinion de saint Au-

gustin il n'y a là aucune difficulté (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 22 et 24). Car par là même qu'il n'admet pas qu'il y ait eu succession de temps pour toutes ces œuvres, il n'est pas nécessaire d'admettre que la matière des astres ait dû préexister sous une autre forme. Dans le sentiment de ceux qui supposent les corps célestes de la nature des quatre éléments, il n'y a pas non plus de difficulté, parce qu'on peut dire qu'ils ont été formés d'une matière préexistante, comme les animaux et les plantes. Mais d'après ceux qui supposent les corps célestes d'une autre nature que les quatre éléments et qui les croient incorruptibles de leur nature, il faut dire que la substance des astres a été créée dès le commencement; qu'elle était primitivement informe, et qu'elle a été ensuite formée non par l'effet d'une forme substantielle qu'elle aurait reçue, mais uniquement par suite d'une vertu déterminée qui lui a été communiquée. C'est pour cela qu'il n'est pas parlé d'eux dès le début, mais qu'il n'en est fait mention, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* VI *in Gen.*), qu'au quatrième jour, afin d'écarter par là le peuple de l'idolâtrie en lui montrant que les astres ne sont pas des dieux, puisqu'ils n'ont pas existé dès le commencement.

Il faut répondre au *second*, que dans l'opinion de saint Augustin il n'y a point encore de difficulté, parce que, d'après ce docteur, la lumière dont il est parlé au premier jour c'est la lumière spirituelle, et que ce n'est qu'au quatrième que la lumière matérielle a été formée. Mais si l'on croit que la lumière créée au premier jour était la lumière matérielle (1), on doit dire qu'elle ne reçut au premier jour que sa nature en général et que ce fût au quatrième que les astres reçurent la propriété de lui faire produire des effets particuliers. C'est ainsi que nous voyons qu'autres sont les effets des rayons du soleil, autres ceux des rayons de la lune, et autres ceux des étoiles. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que la lumière du soleil qui était d'abord informe, fut ensuite formée au quatrième jour parce qu'elle reçut alors des propriétés particulières.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après Ptolémée les astres ne sont pas fixes, mais qu'ils ont un mouvement propre, indépendant de celui des sphères. C'est pourquoi saint Chrysostome dit que si d'après l'Ecriture Dieu les plaça dans le firmament, cela ne signifie pas qu'ils y sont fixes et immobiles, mais seulement qu'il leur a été ordonné de demeurer là, comme il a placé l'homme dans le paradis pour y rester. Mais d'après Aristote (*De cœl.* lib. II, text. 43), les étoiles sont fixes dans leurs orbites, elles n'ont pas d'autre mouvement que celui des sphères célestes (2). Mais comme dans la réalité les sens perçoivent le mouvement des astres et ne perçoivent pas le mouvement des sphères, Moïse pour condescendre à la grossièreté du peuple hébreu s'est exprimé conformément aux apparences, comme nous l'avons dit (quest. LXVII, art. 4). D'ailleurs si le firmament qui a été fait au second jour est autre que celui où sont placées les étoiles, il n'y a plus d'objection. Car on pourra dire que le firmament a été fait, quant à sa partie inférieure, au second jour, et que les étoiles ont été placées au quatrième dans sa partie supérieure, de telle sorte que dans le récit le tout a été pris pour la partie, parce que d'ailleurs la chose paraît telle aux sens.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit saint Basile, la production des plantes a été placée avant celle des astres pour éviter l'idolâtrie.

(1) Plusieurs Pères de l'Église ont cru avec saint Basile que la lumière était indépendante des astres. Nous citerons saint Justin, Archélaüs (Routh. *Rel. sac.* IV, 191), Théodoret (quest. 7).

(2) Cette sphère, d'après Aristote, tournait d'orient en occident en vingt-quatre heures, et rendait raison du mouvement diurne (Voy. *Mét.* liv. XII).

Car ceux qui croient que les astres sont des dieux, supposent qu'ils sont la cause première des plantes, bien que, selon la remarque de saint Chrysostome (*Hom.* VI), ils contribuent à leur production par leurs mouvements, comme le laboureur par son travail (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme l'observe saint Chrysostome (*loc. cit.*), si l'on appelle le soleil et la lune les deux grands luminaires, ce n'est pas à cause de leur grosseur, mais c'est en raison de leur vertu et de leur efficacité; car bien que les autres étoiles soient d'un volume plus considérable que la lune, cependant les effets de ce dernier astre sont plus sensibles sur le globe que nous habitons et par conséquent la lune est plus grande en apparence.

ARTICLE II. — L'ÉCRITURE ASSIGNE-T-ELLE CONVENABLEMENT LA CAUSE FINALE DES ASTRES (2)?

1. Il semble que l'Ecriture n'assigne pas convenablement la cause finale des astres. Car il est dit dans Jérémie (Jer. x, 2) : *Ne redoutez pas les signes célestes que redoutent les nations.* Donc les astres n'ont pas été créés pour servir de signes.

2. Le signe se distingue de la cause par opposition. Or, les astres sont la cause des choses qui se passent ici. Donc ils n'en sont pas les signes.

3. Les temps et les jours ont commencé à être distingués dès le premier jour. Les astres n'ont donc pas été faits pour distinguer les temps, les jours et les années.

4. La fin est toujours plus noble que les moyens, et par conséquent une chose n'est pas faite pour une autre moins noble qu'elle. Or, les astres valent mieux que la terre. Donc ils n'ont pas été faits pour l'éclairer.

5. La lune ne préside pas à la nuit quand elle est nouvelle. Or, il est probable qu'elle a été créée dans cet état, car c'est ce que le comput suppose. Donc la lune n'a pas été faite pour présider à la nuit.

Mais l'autorité de l'Ecriture suffit pour établir le contraire.

CONCLUSION. — Pour écarter le peuple de l'idolâtrie, Moïse a convenablement déterminé la cause pour laquelle les astres ont été créés, en montrant qu'ils ont été créés pour l'utilité de l'homme, c'est-à-dire pour lui servir de signes pour distinguer les temps, les jours, les années, etc.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 2), une créature peut être faite soit pour l'acte propre qu'elle produit, soit dans l'intérêt d'une autre créature, soit pour la perfection de l'univers en général, soit pour la gloire de Dieu. Mais Moïse songeant à écarter son peuple de l'idolâtrie n'a parlé que d'une seule de ces causes finales, et il a dit que les astres avaient été faits pour l'utilité de l'homme. C'est pourquoi il est dit au Deutéronome (*Deut.* IV, 19) : *Prenez garde qu'en élevant vos yeux au ciel et y voyant le soleil, la lune et tous les astres, vous ne tombiez dans l'illusion et l'erreur en les prenant pour des dieux, et que vous ne rendiez ainsi un culte d'adoration à des créatures que le Seigneur votre Dieu a faites pour le service de toutes les nations.* Au commencement de la Genèse Moïse explique quels sont les services que les astres rendent aux nations. Il en distingue de trois sortes : 1° Ils donnent aux hommes la lu-

(1) Cette réflexion de saint Basile a été faite par Philon (περὶ Κοσμοποιίας, p. 7), par Séverin (*Homélie* III) et par Bossuet lui-même (*Hist. univ.* 2ᵉ part. n. 1).

(2) Cet article est une réfutation des astrologues, qui prétendaient que l'avenir dépendait des astres, et de l'erreur des priscillianistes, qui avaient imaginé à ce sujet une foule de superstitions. Cette hérésie a été condamnée par le concile de Braga (can. 9 et 10) et par le pape saint Léon (*Epist. ad Astur. episcop.*).

mière qui les éclaire dans leurs actions et qui leur fait connaître tous les objets sensibles, selon ces paroles : *Qu'ils brillent au firmament et qu'ils éclairent la terre.* 2° Ils marquent le changement des saisons, ce qui, en détruisant la monotonie de l'existence, conserve la santé de l'homme et lui procure les choses nécessaires à la vie. Aucune de ces choses n'existerait si l'été ou l'hiver durait toujours, et c'est pourquoi il est dit que les astres ont été créés pour la distinction des temps, des jours et des années. 3° Ils servent à régler le commerce et en général toutes les affaires, en indiquant la pluie, le beau temps, le vent et tout ce qui peut avoir de l'influence sur l'industrie humaine. C'est pourquoi il les a signalés comme étant des signes (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les astres servent de signes pour les changements des choses corporelles et non pour celles qui dépendent du libre arbitre.

Il faut répondre au *second*, qu'une cause sensible nous conduit quelquefois à la connaissance d'un effet occulte et réciproquement. Par conséquent rien n'empêche qu'une cause sensible ne soit un signe. Mais Moïse donne aux astres le nom de signes plutôt que celui de causes pour enlever à l'idolâtrie tout prétexte.

Il faut répondre au *troisième*, qu'au premier jour le temps a été généralement divisé en deux parties; le jour et la nuit ont été l'effet du mouvement diurne qui est commun à tout le ciel et qu'on peut supposer avoir commencé dès le premier jour. Mais la distinction spéciale des jours et des temps, qui fait qu'un jour est plus chaud qu'un autre, que les temps diffèrent, qu'une année est meilleure, provient du mouvement propre des étoiles (2) qu'on peut supposer n'avoir commencé qu'au quatrième jour.

Il faut répondre au *quatrième*, que si la terre est éclairée, c'est dans l'intérêt de l'homme qui est à la vérité par son âme supérieur à tous les corps célestes. Cependant rien n'empêche de dire que la créature la plus noble soit faite pour la moins noble, non pas considérée en elle-même, mais considérée dans ses rapports avec l'ensemble de l'univers.

Il faut répondre au *cinquième*, que quand la lune est pleine, elle se lève le soir et se couche le matin, et qu'ainsi elle préside à la nuit. Car il est assez probable que la lune a été ainsi créée (3), puisque les herbes ont été produites à l'état parfait avec toutes leurs semences, et qu'il en est de même des animaux et de l'homme. Car quoique naturellement on aille de l'imparfait au parfait, cependant le parfait est absolument antérieur à l'imparfait. Cependant saint Augustin n'est pas de ce sentiment; car il dit qu'il ne répugne pas que Dieu ait fait des choses imparfaites qu'il a ensuite perfectionnées.

ARTICLE III. — LES ASTRES SONT-ILS ANIMÉS (4)?

1. Il semble que les astres soient animés. Car les corps supérieurs doivent

(1) Ils sont aussi les signes des échéances.

(2) Ces changements sont dus en grande partie à l'alternative des saisons, qui a pour cause l'obliquité de l'écliptique, ce que saint Thomas ne pouvait savoir.

(3) On a recherché aussi à quelle époque de l'année le monde avait été créé. Théodoret, Bède et la plupart des Pères veulent que ce soit au printemps. Le P. Petau soutient contre eux que c'est à l'automne. Voyez cette discussion dans le P. Petau *De opere sex dierum*, lib. I, cap. 14, et dans ses livres *De doct. temp.* lib. IX, cap. 6, et *Ration.* part. 2, lib. II, cap. 1).

(4) D'après les platoniciens, Origène a enseigné que les astres étaient animés. Quelques Pères paraissent avoir été de son sentiment, mais cette opinion a été condamnée par le concile général de Constantinople : *Si quis dicit cœlum, solem, lunam, stellas et aquas quæ suprà cœlos sunt, animatas quasdam esse, et rationales virtutes, anathema sit.*

avoir des ornements plus nobles que les corps inférieurs. Or, les ornements des corps inférieurs sont des êtres animés, tels que les poissons, les oiseaux, les animaux terrestres. Donc les astres qui font l'ornement des cieux doivent être animés aussi.

2. Les corps les plus nobles ont les formes les plus nobles aussi. Or, le soleil, la lune et les autres astres sont plus nobles que les plantes et les animaux. Ils ont donc une forme plus noble. Et comme la forme la plus noble est l'âme qui est le principe de la vie, puisque, selon la remarque de saint Augustin (*De ver. rel.* cap. 29), l'être qui vit est toujours supérieur par sa nature à l'être qui ne vit pas, il s'ensuit que les astres doivent être animés.

3. La cause est plus noble que l'effet. Or, le soleil, la lune et les autres astres sont causes de la vie, comme on le voit évidemment par les animaux que la putréfaction engendre et qui ne doivent la vie qu'à l'influence du soleil et des étoiles. Donc à plus forte raison les corps célestes vivent-ils et sont-ils animés.

4. Les mouvements du ciel et ceux des corps célestes sont naturels, comme on le voit (*De cœlo*, lib. I, text. 7 et 8). Or, un mouvement naturel a pour origine un principe intrinsèque. Donc puisque le principe du mouvement des corps célestes est une substance perceptive qui est mue comme le sujet qui désire par l'objet désiré, d'après ce que dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 36), il semble que le principe qui perçoit soit intrinsèque dans les corps célestes et que, par conséquent, ces corps soient animés.

5. Le ciel est le premier mobile. Or, le premier des mobiles se meut par lui-même, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 34), parce que ce qui est par soi-même est antérieur à ce qui existe par un autre. Or, il n'y a que les choses animées qui se meuvent par elles-mêmes, comme on le voit au même livre (text. 27). Donc les corps célestes sont animés.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène dit : Qu'on ne pense pas que les cieux ni les astres soient animés, car ils ne le sont pas; ils sont, au contraire, absolument insensibles (*De orth. fid.* lib. II, cap. 6).

CONCLUSION. — L'âme étant unie aux plantes et aux animaux, comme leur forme, elle n'est pas unie de la même manière aux corps célestes, seulement elle agit sur eux comme le moteur sur le mobile. Il est évident par là que les corps célestes ne sont pas animés à la façon des plantes et des animaux, mais qu'ils ne le sont qu'univoquement.

Il faut répondre que les philosophes ont été divisés sur ce point. Car Anaxagoras, comme le rapporte saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XVIII, cap. 41), fut accusé par les Athéniens pour avoir dit que le soleil était une pierre ardente et pour avoir nié que ce fût un Dieu et même un être animé. Les platoniciens ont supposé, au contraire, que les corps célestes étaient animés. Les docteurs de l'Eglise ont eu aussi à ce sujet divers sentiments. En effet, Origène a avancé (*Periarch.* lib. I, cap. 7) que les corps célestes étaient animés, et saint Jérôme paraît être de son avis (1) quand il explique ces paroles de l'Ecclésiaste : *L'esprit qui parcourt l'espace tournoie de toutes parts* (*Eccl.* I, 6). Saint Basile (*Hexam. Hom.* III) et saint Jean Damascène (*De Orth. fid.* lib. II, cap. 6) soutiennent l'opinion contraire (2), et saint Augustin laisse la question douteuse sans se prononcer en faveur d'aucun de ces deux sentiments, comme on le voit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 18, et *Enchir.* cap. 58). Dans ce dernier ouvrage il dit que s'ils sont animés, leurs âmes appartiennent à la société des anges. — Pour trou-

(1) Saint Ambroise également.

(2) Nous ajouterons Eusèbe de Césarée, saint Chrysostome (*Hom* I *in anno*), Théodoret (*in Psalm.* CXLVIII, *et Isaiam*), saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), saint Cyrille d'Alexandrie (II. *cont. Jul.*).

ver la vérité au milieu de cette diversité d'opinions, il faut observer que l'union de l'âme et du corps n'a pas lieu à cause du corps, mais à cause de l'âme. Car ce n'est pas la forme qui existe à cause de la matière, mais c'est le contraire. Or, la nature de l'âme et sa vertu s'envisagent d'après ses opérations qui sont en quelque sorte sa fin. Ainsi nous trouvons que notre corps est nécessaire à notre âme pour l'accomplissement de certaines fonctions qu'elle ne pourrait remplir sans lui, comme la chose est manifeste pour tout ce qui regarde la sensation et la nutrition. Il est donc nécessaire que l'âme soit unie au corps pour toutes ces fonctions. Mais il y a une opération de l'âme qui ne s'exerce pas par l'intermédiaire du corps, quoique cependant les organes corporels lui soient encore, sous ce rapport, de quelque secours. C'est ainsi que le corps transmet à l'âme les images dont elle a besoin pour comprendre. Il est donc encore nécessaire, pour remplir ses fonctions, que l'âme soit unie au corps, bien qu'il lui arrive d'en être séparée. Or, il est évident que l'âme d'un corps céleste ne peut remplir les fonctions d'une âme nutritive, c'est-à-dire qu'elle ne peut ni le nourrir, ni le faire croître ou engendrer, puisque toutes ces choses ne peuvent être compatibles avec l'essence d'un corps qui est naturellement incorruptible. De même les actions de l'âme sensitive ne conviennent pas au corps céleste, parce que tous les sens reposent sur le tact qui perçoit les qualités des éléments. Tous les organes des puissances sensitives exigent pour ce motif une proportion particulière déterminée par le mélange même des éléments qui n'entrent point du tout dans la nature des corps célestes. On est donc obligé de reconnaître que de toutes les opérations de l'âme humaine il n'y en a que deux qui puissent convenir à une âme céleste : ce sont l'intelligence et le mouvement. Car l'appétit est une conséquence de la sensibilité et de l'intelligence et il se rapporte à l'une et à l'autre. L'intelligence n'agissant pas par l'intermédiaire du corps n'a besoin de lui être uni qu'autant qu'elle perçoit les objets sous les images que les sens lui fournissent. Mais comme les opérations de l'âme sensitive ne conviennent pas à la nature des corps célestes, ainsi que nous venons de le dire, cette âme ne peut donc pas être unie à un corps céleste dans l'intérêt de ses fonctions intellectuelles. Par conséquent, elle ne peut lui être unie que pour le mouvoir. Or, pour le mouvoir il n'est pas nécessaire qu'elle lui soit unie comme sa forme, mais il faut seulement qu'elle exerce sur lui une action semblable à celle que le moteur exerce sur le mobile. C'est pourquoi Aristote, après avoir prouvé (*Phys.* lib. VIII, text. 42 et 43) que le premier mobile qui se meut lui-même est composé de deux parties, dont l'une est active et l'autre passive, dit, pour expliquer de quelle manière ces deux parties sont unies, qu'elles le sont par un contact réciproque si elles sont toutes deux corporelles, ou que l'une se rapporte à l'autre et non réciproquement, si l'une d'elles est un corps et que l'autre n'en soit pas un. Les platoniciens supposaient que les âmes étaient unies aux corps seulement par l'action qu'elles exerçaient sur eux, comme le moteur est uni au mobile. Par conséquent, quand Platon dit que les corps célestes sont animés, ces paroles signifient seulement, dans sa pensée, que les substances spirituelles sont unies aux corps célestes comme les moteurs le sont aux mobiles. D'ailleurs la preuve que les corps célestes sont mus par une substance qui les saisit et les pousse, mais qu'ils ne sont pas mus seulement par leur nature, comme les corps lourds ou légers, c'est que la nature ne pousse que vers un but et qu'elle se repose une fois qu'il est atteint, et que le mouvement des corps célestes semble obéir à d'autres lois. Il faut donc reconnaître qu'ils sont mus par une subs-

tance qui les pousse et les dirige, et répéter avec saint Augustin, que Dieu les gouverne par l'esprit de vie (*De Trin.* lib. III, cap. 4). Au reste, on voit par là que la différence d'opinion qu'il y a entre ceux qui supposent les astres animés et ceux qui disent qu'ils ne le sont pas est nulle, ou qu'elle est tout à fait minime, et qu'elle existe beaucoup plus dans les mots que dans le fond des choses (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des êtres qui appartiennent à l'ornement de la création en raison de leur mouvement propre. Sous ce rapport, les astres s'accordent avec les autres êtres qui servent d'ornement parce qu'ils sont mus par une substance vivante.

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche qu'une chose soit absolument plus noble qu'une autre et qu'elle ne le soit pas relativement, c'est-à-dire sous un rapport particulier. Ainsi la forme d'un corps céleste, bien qu'elle ne soit pas absolument plus noble que l'âme d'un animal, l'emporte cependant sur elle comme forme; car elle perfectionne complétement sa matière au point qu'elle ne peut recevoir une forme différente, tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme. D'ailleurs, quant au mouvement les corps célestes le reçoivent de moteurs plus nobles (2).

Il faut répondre au *troisième*, que les corps célestes étant des moteurs sont, à ce titre, des instruments qui agissent sous l'influence d'un agent principal. C'est pourquoi, en vertu de leur moteur qui est une substance vivante, ils ont la puissance de produire des choses vivantes.

Il faut répondre au *quatrième*, que le mouvement des corps célestes leur est naturel, non en raison de leur activité, mais à cause de leur passivité, c'est-à-dire que ces corps sont, par leur nature, aptes à recevoir des esprits leur mouvement.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on dit que le ciel se meut non parce qu'il est composé d'une forme et d'une matière, mais parce qu'il est composé d'un moteur et d'un mobile, et son mouvement résulte de leur contact, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). On peut encore dire que le moteur du ciel est un principe intrinsèque, et que son mouvement est naturel par rapport au principe actif qui le produit, comme on dit que les mouvements volontaires sont naturels à l'animal considéré comme tel, d'après Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 27).

QUESTION LXXI.

DE L'ŒUVRE DU CINQUIÈME JOUR.

ARTICLE UNIQUE (3).

1. Il semble que cette œuvre ne soit pas convenablement décrite. Car les eaux ne produisent que ce qu'elles ont la vertu de produire. Or, l'eau n'a pas la vertu de produire tous les poissons et tous les oiseaux, puisque nous voyons que plusieurs d'entre eux sont engendrés. L'écrivain sacré n'aurait donc pas dû faire dire à Dieu : *Que les eaux produisent des animaux vivants qui rampent sur la terre et des oiseaux qui volent sous le firmament du ciel.*

2. Les poissons et les oiseaux ne sont pas seulement produits par l'eau.

(1) Saint Thomas concilie donc merveilleusement ces sentiments opposés.

(2) Qui sont les substances intellectuelles elles-mêmes.

(3) Saint Thomas, pour commenter le passage de la Genèse qui se rapporte au cinquième jour, fait usage, comme d'ordinaire, des lumières qu'Aristote peut lui fournir. Mais sur ce point il est mieux inspiré que sur d'autres problèmes de la nature, parce que, de tous les travaux du philosophe de Stagyre, son *Histoire naturelle* est un des meilleurs.

Mais dans les parties qui les composent la terre semble prédominer, parce que leurs corps se meuvent naturellement vers la terre et que c'est là qu'ils se reposent. Il n'est donc pas juste de dire que les poissons et les oiseaux ont été produits par l'eau.

3. Comme les poissons se meuvent dans les eaux, de même les oiseaux se meuvent dans les airs. Si donc les poissons sont produits par les eaux, les oiseaux ne devraient pas être produits par les eaux, mais par l'air.

4. Tous les poissons ne rampent pas dans les eaux, puisqu'il y en a qui ont des pieds dont ils se servent pour marcher sur la terre; tels sont, par exemple, les veaux marins. La production des poissons n'est donc pas suffisamment exprimée par ces mots : *Que les eaux produisent des animaux vivants qui rampent.*

5. Les animaux terrestres sont plus parfaits que les oiseaux et les poissons, ce qui résulte évidemment de ce qu'ils ont des membres plus distincts et une génération plus parfaite, puisqu'ils sont vivipares, tandis que les poissons et les oiseaux sont ovipares. Or, les choses les plus parfaites doivent naturellement précéder les autres. Donc les poissons et les oiseaux n'ont pas dû être créés au cinquième jour avant les animaux terrestres.

Mais l'autorité de l'Ecriture nous suffit pour affirmer le *contraire.*

CONCLUSION. — Puisque parmi les trois jours consacrés à l'œuvre de distinction, le jour intermédiaire ou le second a été employé à la formation du corps qui occupe le milieu entre le ciel et la terre, c'est-à-dire l'eau, il était convenable que parmi les trois jours consacrés à l'œuvre d'ornement, le jour intermédiaire, qui est le cinquième jour, fût employé à l'ornement de ce même corps, c'est-à-dire que Dieu produisît alors les poissons et les oiseaux qui sont l'ornement de l'eau, ou du corps qui se trouve entre le ciel et la terre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), l'œuvre d'ornement correspond parallèlement dans toutes ses parties à l'œuvre de distinction. Ainsi, comme dans les trois premiers jours nous avons vu celui du milieu qui est le second employé à la distinction d'un corps intermédiaire, l'eau (1); de même parmi les trois jours consacrés à l'œuvre d'ornement, le jour du milieu, qui est le cinquième de la création, a été employé à l'ornement de ce corps intermédiaire, et c'est dans ce but que Dieu a créé les oiseaux et les poissons. Par conséquent, comme Moïse parle au quatrième jour des astres et de la lumière pour montrer que ce jour correspond au premier dans lequel il avait dit que la lumière avait été faite; de même, au cinquième jour, il fait mention des eaux et du firmament céleste pour indiquer que ce jour répond au second. Mais on doit observer que comme saint Augustin diffère des autres Pères pour la production des plantes, de même il est en désaccord avec eux au sujet de la production des poissons et des oiseaux. Car les autres Pères disent que les oiseaux et les poissons ont été réellement produits au cinquième jour, tandis que saint Augustin prétend (*Sup. Gen. ad litt.* lib. v, cap. 5) que les eaux ont seulement reçu alors la puissance et la vertu de les produire.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Avicenne a supposé que tous les animaux pouvaient être engendrés par une certaine combinaison des éléments (2) et que la nature pouvait les reproduire sans semence. Mais cette opinion nous semble insoutenable, parce que la nature arrive à ses fins par des moyens déterminés. Par conséquent, les êtres qui se per-

(1) Nous avons dit que sous cette dénomination générale Moïse avait compris l'eau et l'air.

(2) La formation des corps organiques résulte tellement de forces spéciales, que la chimie peut bien détruire et analyser ces corps, mais qu'elle ne saurait en former aucun.

pétuent naturellement par la génération, ne se reproduisent pas autrement. Il faut donc plutôt dire que pour la génération naturelle des animaux, le principe actif et la vertu productive existent dans l'organe générateur pour ceux qui se perpétuent par ce moyen, tandis qu'elle se trouve dans l'influence des corps célestes pour ceux qui sont engendrés par la putréfaction. Ainsi, dans la génération de tous les animaux le principe de vie est toujours un élément ou quelque chose qui en a la nature. Mais dans la production première des êtres, la parole de Dieu fut le principe actif qui tira les animaux de la matière élémentaire, soit que les animaux aient dès lors existé réellement, comme le prétendent les Pères, soit qu'ils n'aient existé que virtuellement, comme le dit saint Augustin. Ce n'est pas que l'illustre docteur dise avec Avicenne que l'eau ou la terre a en elle-même la vertu de produire tous les animaux, mais il prétend seulement que si les animaux peuvent être produits par la vertu de la semence ou des corps célestes, c'est que primitivement Dieu a donné à ces éléments cette propriété.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut considérer le corps des poissons et des oiseaux de deux manières; d'abord en soi. Dans ce sens, il est nécessaire que l'élément terrestre prédomine, parce que pour produire une juste harmonie entre toutes les parties constitutives de l'animal il faut que l'élément le moins actif, c'est-à-dire la terre, y entre dans une proportion plus forte (1). Mais si on considère leurs corps par rapport aux mouvements qu'ils doivent exécuter, ils ont alors une certaine affinité avec les éléments au milieu desquels ils se meuvent, et c'est à ce point de vue que l'écrivain sacré en a parlé.

Il faut répondre au *troisième*, que l'air n'a pas été énuméré avec les autres éléments parce qu'il ne tombe pas sous les sens. Ainsi il a été confondu avec l'eau dans sa partie inférieure que les exhalaisons des vapeurs épaississent, et on l'a confondu avec le ciel pour sa partie supérieure. Or, les oiseaux se meuvent dans la partie inférieure de l'air, et c'est pour cela qu'il est dit qu'ils volent sous le firmament céleste, en indiquant par là l'air où se trouvent les nuages. Voilà la raison pour laquelle il est dit que les eaux ont produit les oiseaux.

Il faut répondre au *quatrième*, que la nature va d'un extrême à l'autre en passant par des milieux. C'est pour cela qu'entre les animaux célestes et les animaux aquatiques il y a des animaux intermédiaires, qui ont quelque chose de commun avec l'un et l'autre et qu'on classe parmi ceux auxquels ils ressemblent le plus en raison de l'analogie qu'ils ont avec eux, sans tenir compte de ce qu'ils ont de commun avec ceux d'une autre classe. Cependant pour comprendre parmi les poissons même ceux qui avaient des caractères particuliers, après avoir dit : Que les eaux produisent des *animaux vivants qui rampent;* l'écrivain sacré ajoute : *Dieu créa donc les grands poissons*, etc. (2).

Il faut répondre au *cinquième*, que la production des animaux a été réglée sur l'ordre que Dieu a suivi dans la distinction des corps auxquels ils servent d'ornements et non sur leur dignité propre. D'ailleurs il est naturel que dans la génération des êtres on aille des imparfaits aux parfaits.

(1) Les éléments qui constituent les substances organiques sont le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote. Il n'entre dans leur combinaison qu'une petite portion de matières terreuses, qui donnent les cendres par la combustion

(2) L'écrivain désigne par là les cétacés, qui se distinguent des autres poissons par des caractères tout particuliers.

QUESTION LXXII.

DE L'ŒUVRE DU SIXIÈME JOUR.

ARTICLE UNIQUE (1).

1. Il semble qu'elle ne soit pas bien décrite. Car comme les oiseaux et les poissons ont une âme vivante, de même aussi les animaux terrestres. Or, les animaux ne sont pas une âme vivante. Au lieu de dire : *Que la terre produise une âme vivante;* il eût donc été mieux de dire : *Que la terre produise des quadrupèdes qui aient une âme vivante.*

2. Dans une division on ne peut pas opposer l'un à l'autre le genre et l'espèce. Or, les animaux et les bêtes sont comptés parmi les quadrupèdes. Il ne semble donc pas convenable qu'on les ait comptés de la sorte.

3. Comme les autres animaux forment un genre déterminé et une espèce, de même l'homme. Or, dans la création de l'homme il n'est question ni de son genre, ni de son espèce. On n'aurait donc pas dû à l'égard de la production des autres animaux parler de leur genre ou de leur espèce, et employer ces mots : *In genere suo, in specie suâ.*

4. Les animaux terrestres ressemblent plus à l'homme qui a reçu les bénédictions de Dieu que les oiseaux et les poissons. Ainsi donc puisqu'il est dit que les oiseaux et les poissons ont été bénis, à plus forte raison aurait-on dû dire la même chose des autres animaux.

5. Il y a des animaux qui sont engendrés par la putréfaction qui est une sorte de corruption. Or, la corruption n'a pu exister dès la création primitive des êtres. Tous les animaux n'ont donc pas dû être primitivement produits.

6. Il y a des animaux venimeux et nuisibles à l'homme. Or, avant le péché rien n'a dû être nuisible à l'homme. Donc ces animaux n'ont pas dû avoir pour auteur Dieu qui ne fait que de bonnes choses, ou bien ils n'ont pas dû être créés avant le péché.

Mais l'autorité de l'Ecriture suffit pour établir le *contraire.*

CONCLUSION. — Il a été convenable qu'au sixième jour la terre produisît des animaux vivants chacun selon son espèce, des animaux domestiques, des reptiles, des bêtes sauvages selon leurs différentes espèces, et que Dieu formât l'homme dans ce même jour, afin que le jour consacré à l'ornement de la terre répondît à celui où la terre était sortie de la confusion primitive.

Il faut répondre que comme au cinquième jour le corps intermédiaire a été orné de telle sorte que ce jour a répondu au second de la création, ainsi au sixième jour le dernier des corps, la terre a été ornée par la production des animaux terrestres, et ce jour répond au troisième où il est uniquement question de la terre. Dans ce dernier jour, d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. v, cap. 5), les animaux n'ont été produits que virtuellement, mais d'après les autres Pères ils l'ont été en réalité.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'observe saint Basile (*Hom.* VIII), on peut d'après les paroles de l'Ecriture remarquer qu'il y a divers degrés de vie et qu'on trouve ces divers degrés dans les différents êtres vivants. Ainsi les plantes ont une vie très-imparfaite et occulte. C'est pour cela que dans leur production il n'est pas parlé de leur vie, mais seulement de leur génération, parce que la vie ne se manifeste en elles que de

(1) Dans cet article, en répondant au quatrième argument, saint Thomas réfute l'erreur des adamistes, des tatiens, des cathares, des pauvres de Lyon et des albigeois, qui attaquaient le mariage, en disant que c'était un péché ou une invention humaine.

cette manière. Car la nourriture et l'accroissement ne servent qu'à la génération, comme nous le verrons (quest. LXXVIII, art. 2). Parmi les êtres animés les animaux terrestres sont en général plus parfaits que les oiseaux et les poissons, non parce que ces derniers manquent de mémoire, comme le dit saint Basile (*loc. cit.*), et ce que réfute saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. III, cap. 8), mais parce que leurs membres sont plus distincts et leur génération plus parfaite. Quant à l'instinct il y a des animaux imparfaits qui sont très-remarquables sous ce rapport; telles sont les abeilles et les fourmis. Aussi la Genèse appelle-t-elle les poissons des *reptiles à âme vivante* et ne leur donne-t-elle pas le nom d'âme vivante. Elle réserve cette dernière expression pour les animaux dont la vie est parfaite, comme si elle voulait faire entendre par là que les poissons n'ont que quelque chose de l'âme, tandis que les animaux terrestres, en raison de la perfection de leur système organique, ont une âme supérieure aux corps. Le degré le plus parfait de la vie étant dans l'homme, Moïse ne dit pas qu'il a été produit par la terre ou l'eau comme les autres animaux, mais par Dieu.

Il faut répondre au *second*, que par les animaux (*jumenta*) on comprend les animaux domestiques qui servent l'homme de quelque manière. Par les bêtes (*bestias*) on entend les animaux sauvages comme les ours et les lions. Sous le nom de reptiles on désigne soit les animaux qui n'ont pas de pieds pour s'élever de terre, comme les serpents, soit ceux qui n'en ont que de fort courts, comme les lézards et les fourmis. Mais comme il y a des animaux qui ne sont compris dans aucune de ces trois catégories, tels que les cerfs et les biches, on a ajouté le mot quadrupède pour les renfermer sous cette dénomination. — Ou bien on peut dire encore, que l'écrivain sacré a mis en avant le mot *quadrupède*, comme exprimant le genre, et qu'il a ensuite ajouté les animaux pour désigner les espèces, car il y a des reptiles qui sont des quadrupèdes. Tels sont les lézards et les fourmis (1).

Il faut répondre au *troisième*, que pour les plantes et pour les autres animaux Moïse a parlé du genre et de l'espèce, afin de désigner la génération des êtres par leurs semblables. A l'égard de l'homme il n'était pas nécessaire qu'il en parlât, parce que ce qu'il avait dit des autres donnait suffisamment à penser ce qu'il en devait être de lui. — Ou bien encore on peut dire que les animaux et les plantes sont produits dans leur genre et leur espèce, comme étant très-éloignés de la ressemblance divine, tandis qu'il est dit de l'homme qu'il a été formé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que la bénédiction donne aux êtres la vertu de se multiplier par la génération. C'est pour cela qu'il en a été question quand il s'est agi des oiseaux et des poissons. Mais il n'a pas été nécessaire d'en parler de nouveau à l'occasion des animaux terrestres, parce qu'on pouvait le sous-entendre. A l'égard de l'homme la bénédiction a été renouvelée, parce que la multiplication des humains a un motif spécial. Son but est de compléter le nombre des élus, et il fallait d'ailleurs qu'on ne pût dire qu'il y avait péché dans l'acte de la génération (2). Mais les plantes ne trouvent aucun plaisir dans leur propagation, elles engendrent sans le sentiment de ce qu'elles font; c'est pour cela qu'elles n'ont pas été jugées dignes de recevoir des paroles de bénédiction.

Il faut répondre au *cinquième*, que la génération d'un être étant la corruption d'un autre, il ne répugne pas à la production primitive des créa-

(1) Le mot *quadrupède* et le mot *reptile* sont ris ici dans leur plus grande extension.

(2) Il y a donc deux raisons qui militent contre les hérétiques dont nous avons parlé. Leur erreur a d'ailleurs été condamnée par le concile de Florence et par le concile de Trente.

tures que la corruption d'une créature moins noble ait engendré une créature plus noble. Ainsi les animaux qui naissent de la corruption des plantes ou des choses inanimées ont pu alors être engendrés, mais il n'en est pas de même de ceux qui naissent de la corruption des animaux, ou plutôt ils ne pouvaient être engendrés que virtuellement.

Il faut répondre au *sixième*, que saint Augustin dit (*Sup. Gen. cont. man.* lib. I, cap. 16) que si un étranger entre dans l'atelier d'un ouvrier et qu'il y voie beaucoup d'instruments dont il ignore l'usage, il peut croire, s'il est absolument dépourvu de bon sens, que toutes ces choses sont inutiles. Mais s'il vient à tomber maladroitement dans la fournaise ou qu'il se blesse avec quelques-uns de ces tranchants bien affilés, il pensera qu'il y a là beaucoup de choses nuisibles. L'ouvrier qui sait faire usage de tous ces instruments se rira de sa sottise. Ainsi il en est de même en ce monde de ceux qui ont blâmé une foule de choses dont ils ne connaissent pas l'usage. Car il y a beaucoup de choses, bien qu'elles ne nous soient pas utiles personnellement, qui servent cependant à compléter l'universalité de la création. Avant son péché l'homme savait faire un usage convenable de toutes les choses de ce monde. C'est pourquoi les animaux venimeux ne lui étaient pas nuisibles.

QUESTION LXXIII.

DE CE QUI APPARTIENT AU SEPTIÈME JOUR.

Après avoir parlé de l'œuvre des six premiers jours nous avons maintenant à nous occuper de ce qui a rapport au septième. — A cet égard trois questions se présentent. Nous traiterons : 1° De l'achèvement de toutes les œuvres de Dieu. — 2° Du repos de Dieu ? — 3° De la bénédiction et de la sanctification du septième jour.

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE D'ATTRIBUER AU SEPTIÈME JOUR L'ACCOMPLISSEMENT DE L'ŒUVRE DIVINE (1) ?

1. Il semble que l'accomplissement de l'œuvre divine ne doive pas être attribuée au septième jour. Car tout ce qui se fait en ce siècle appartient à l'œuvre divine. Or, la consommation du siècle n'aura lieu qu'à la fin du monde, comme il est dit dans saint Matthieu (Matth. XIII). Le temps de l'incarnation fut aussi d'ailleurs l'époque d'un premier complément, c'est pourquoi l'Apôtre l'appelle un temps de plénitude (*Gal.* IV). Et c'est aussi pour cela que le Christ a dit en mourant : *Tout est consommé* (Joan. XIX, 30). L'œuvre de Dieu n'a donc pas été achevée au septième jour.

2. Quiconque met la dernière main à son œuvre fait quelque chose. Or, on ne lit pas que Dieu ait fait quelque chose au septième jour, mais il est dit au contraire qu'il s'est complétement reposé. Donc l'œuvre divine n'a pas été achevée au septième jour.

3. Une chose n'est pas parfaite quand on y surajoute beaucoup de choses à moins qu'elles ne soient superflues. Car on appelle parfait l'objet qui ne manque d'aucune des choses qu'il doit avoir. Or, après le septième jour beaucoup de choses ont été créées et beaucoup d'individus ont été produits. On a même vu paraître des espèces nouvelles principalement parmi les animaux que la putréfaction a engendrés. Et tous les jours Dieu crée des âmes nouvelles. L'œuvre de l'incarnation fut elle-même une œuvre nouvelle. Car il est dit dans le Prophète : *Le Seigneur fera sur la terre une chose*

(1) En expliquant ces paroles de saint Jean : *Pater meus usque modò operatur et ego operor,* saint Thomas réfute l'erreur des philosophes qui font de Dieu un être oisif, qui n'a aucun soin de ses créatures.

nouvelle (Jer. XXXI, 21). Tous les miracles sont aussi des œuvres nouvelles, puisqu'il est écrit (*Eccl.* XXXVI, 6) : *Renouvelez vos prodiges et faites des miracles qui n'aient pas encore été vus.* Tout sera encore nouveau dans la glorification des saints. Car on lit dans l'Apocalypse : *Celui qui était assis sur un trône a dit : Voilà que je rends toutes les choses nouvelles* (*Apoc.* XXI, 5). On ne peut donc pas dire que l'œuvre divine a été achevée au septième jour.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 2) : *Dieu acheva l'œuvre qu'il avait faite au septième jour.*

CONCLUSION. — On peut dire que l'œuvre divine fut achevée au septième jour quant à sa perfection naturelle et à l'intégrité de tout l'univers.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de perfection, une perfection première et une perfection seconde (1). La perfection première consiste en ce qu'une chose est parfaite dans sa substance. C'est la forme du tout dont toutes les parties sont dans leur intégrité. La perfection seconde est la perfection finale. Or, la fin consiste ou dans l'action, comme la fin d'un musicien est de faire de la musique, ou dans le but qu'on se propose d'atteindre au moyen de l'action. Ainsi la fin d'un architecte est la maison qu'il construit. La perfection première est cause de la perfection seconde, parce que la forme est le principe de l'action. La perfection dernière, qui est la perfection finale de l'univers entier, est la béatitude parfaite des saints qui aura lieu à la consommation du siècle présent. Mais la perfection première, qui consiste dans l'intégrité de l'univers, a eu lieu dès la création primitive des êtres. Et c'est cette perfection qui a reçu son complément au septième jour.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous venons de le dire, la perfection première est cause de la perfection seconde. Or, pour arriver à la béatitude deux choses sont nécessaires, la nature et la grâce. La béatitude ne sera parfaite, à la vérité, qu'à la fin du monde. Mais cette consommation a préexisté dans sa cause, d'abord quant à la nature qui date de la création primitive des êtres, et ensuite quant à la grâce que l'incarnation de Jésus-Christ nous a méritée ; car comme le dit saint Jean : *C'est par Jésus-Christ que la grâce et la vérité nous sont parvenues* (Joan. I, 17). Ainsi donc l'œuvre de la nature fut achevée au septième jour ; celle de la grâce le fut par l'incarnation de Jésus-Christ, et enfin celle de la gloire le sera à la fin du monde.

Il faut répondre au *second*, que Dieu a fait quelque chose au septième jour, non en produisant une créature nouvelle, mais en administrant celles qu'il avait créées et en leur imprimant l'action qui leur est propre, ce qui constitue en quelque sorte le commencement de la perfection seconde. C'est pourquoi, d'après notre version, nous rapportons l'achèvement de l'œuvre divine au septième jour. D'après une autre version on l'attribue au sixième (2). Ces deux sens peuvent également se soutenir, parce que l'achèvement qui tient à l'intégrité des parties de l'univers convient au sixième jour, tandis que celui qui a rapport à leur action convient au septième. — Ou bien on peut dire que dans le mouvement continu, tant qu'une chose peut se mouvoir encore, on ne dit pas que son mouvement est arrivé à sa perfection, puisqu'elle ne se repose pas. Car le repos indique que le

(1) Cette distinction revient à celle de l'acte premier et de l'acte second, qui joue un si grand rôle dans les théories péripatéticiennes.

(2) Il s'agit ici de la version des Septante et de la Vulgate. Le Pentateuque samaritain est ici d'accord avec les Septante. Il paraît, dit la Bible de Vence, que les copistes hébreux ont confondu le *sexto* avec le *septimo* qui suit.

mouvement est achevé ou consommé. Or, Dieu pouvait produire encore une foule de créatures indépendamment de celles qu'il a créées pendant les six premiers jours. Par conséquent, par là même qu'il a cessé de créer au septième, on a pu dire que son œuvre était consommée.

Il faut répondre au *troisième*, que depuis la création Dieu n'a rien fait d'absolument nouveau, qui n'ait déjà préalablement existé de quelque manière parmi l'œuvre des six jours. En effet, il y a des choses qui ont préexisté matériellement. C'est ainsi que Dieu tira la femme de la côte d'Adam. D'autres ont préexisté non-seulement matériellement, mais virtuellement, comme les effets dans leur cause. Ainsi les individus qui sont actuellement engendrés ont préexisté dans les premiers individus de leur espèce. Les espèces nouvelles elles-mêmes, si l'on en trouve de nouvelles, ont aussi préexisté virtuellement dans les êtres qui avaient la puissance de les produire. Les animaux, par exemple, qui naissent de la putréfaction, sont produits par la vertu que les étoiles et les éléments ont reçue primitivement, si toutefois ces animaux constituent des espèces nouvelles. Il y a aussi des animaux d'une espèce nouvelle qui naissent du croisement d'individus qui ne sont pas de la même espèce. C'est ainsi que le mulet naît de l'âne et de la jument, mais ces êtres ont aussi préexisté dans les œuvres des six jours, comme les effets dans leur cause. Enfin, il y en a qui ont préexisté dans leur type ou ressemblance. Telles sont les âmes qui sont aujourd'hui créées. Il en est de même de l'incarnation. Car l'Apôtre dit (*Phil.* II, 7) : *Le Fils de Dieu a été fait à la ressemblance de l'homme.* La gloire spirituelle a eu pour type préexistant la gloire des anges, et la gloire matérielle du ciel a surtout été préfigurée par l'empyrée. C'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiaste (*Eccl.* I, 10) : *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Car tout ce qu'on regarde comme une chose nouvelle a déjà existé dans les siècles qui se sont passés avant nous.*

ARTICLE II. — DIEU S'EST-IL REPOSÉ ET A-T-IL CESSÉ D'OPÉRER AU SEPTIÈME JOUR (1)?

1. Il semble que Dieu n'ait pas cessé d'opérer au septième jour. Car il est dit dans saint Jean (Joan. v, 17) : *Mon Père ne cesse point d'agir, et j'agis aussi incessamment.* Donc Dieu ne s'est pas absolument reposé le septième jour.

2. Le repos est opposé au mouvement ou au travail qui résulte du mouvement. Or, Dieu a produit ses œuvres sans se mouvoir et sans travailler. On ne doit donc pas dire qu'il s'est reposé et qu'il a cessé d'opérer au septième jour.

3. Si l'on dit que Dieu s'est reposé au septième jour parce qu'il a fait l'homme pour qu'il se reposât, on peut insister de cette manière. Le repos et l'action sont deux choses corrélativement opposées. Or, quand on dit que Dieu a créé ou qu'il a fait telle ou telle chose, on ne veut pas dire que Dieu a fait l'homme pour qu'il créât ou qu'il fît ce qu'il a fait. Donc, quand on dit que Dieu s'est reposé, cela ne doit pas signifier davantage qu'il a fait l'homme pour qu'il se repose.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit formellement dans la Genèse (*Gen.* II, 2) que *Dieu se reposa le septième jour de tous les ouvrages qu'il avait faits.*

CONCLUSION. — Dieu se reposa de toutes ses œuvres au septième jour dans le sens qu'il cessa de produire des créatures nouvelles, parce que après avoir fait le monde il se reposa en lui-même, se suffisant parfaitement, trouvant dans son être le bonheur et la plénitude de tous ses désirs.

(1) Cet article est le développement du précédent.

Il faut répondre que le repos est, à proprement parler, l'opposé du mouvement, et par conséquent l'opposé du travail qui résulte du mouvement lui-même. Or, quoique le mouvement ne convienne dans son sens propre qu'aux corps, cependant on emploie cette expression de deux manières pour l'appliquer aux choses spirituelles : 1° On donne le nom de mouvement à toute action ou à toute opération. C'est ainsi que l'on dit que la bonté divine se meut et s'approche des êtres pour leur communiquer ses dons, selon la remarque de saint Denis (*De div. nom.* cap. 2). 2° On donne encore le nom de mouvement au désir qui se porte vers une chose qu'on n'a pas. Par conséquent, le mot repos peut être pris aussi dans une double acception. Ainsi, il peut signifier une cessation d'action ou d'opération, ou bien l'accomplissement de tout désir. Or, c'est dans ces deux sens qu'on dit que Dieu s'est reposé au septième jour. En effet, il a dès lors cessé de produire des créatures nouvelles, car il n'a plus rien fait depuis qui n'ait préexisté de quelque manière dans l'œuvre des six jours, comme nous l'avons dit (art. préc.). Ensuite, comme il n'avait pas besoin des créatures qu'il a faites et qu'il est heureux en jouissant de lui-même, on ne dit pas qu'après la création il s'est reposé dans ses œuvres, comme si elles étaient nécessaires à son bonheur, mais on dit qu'il s'est reposé de ses œuvres en lui-même, parce qu'il se suffit, et que ses désirs sont toujours remplis. A la vérité il s'est ainsi reposé en lui-même de toute éternité; mais le repos auquel il s'est livré après la création n'en appartient pas moins au septième jour, et c'est d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 15), ce que signifient ces paroles de l'Écriture, qu'il s'est reposé de ses œuvres.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu travaille sans cesse en conservant et en gouvernant les créatures qu'il a produites, mais non pas en en créant de nouvelles.

Il faut répondre au *second*, que le repos en Dieu n'est pas opposé au travail ou au mouvement, mais à la production de créatures nouvelles, et au désir qui se porte vers ce qu'on n'a pas, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme Dieu se repose en lui seul, et qu'il est heureux en jouissant de lui-même, de même la seule jouissance de Dieu nous rend aussi heureux. C'est ainsi que Dieu nous fait reposer en lui-même de ses œuvres et des nôtres. On peut donc dire que Dieu s'est reposé parce qu'il nous fait reposer. Cette interprétation n'a rien de blâmable, mais on ne doit pas l'adopter exclusivement; il y en a une autre plus directe, et qui est préférable (1).

ARTICLE III. — DIEU DEVAIT-IL BÉNIR ET SANCTIFIER LE SEPTIÈME JOUR (2)?

1. Il semble que Dieu n'ait pas dû bénir et sanctifier le septième jour. Car on dit ordinairement qu'un temps est béni ou qu'il est saint quand il s'est fait pendant ce temps quelque bien ou qu'on est parvenu à éviter quelque mal. Or, Dieu ne gagne ni ne perd, soit qu'il crée, soit qu'il cesse de créer. Donc il n'aurait pas dû bénir et sanctifier le septième jour.

2. Le mot bénédiction vient du mot bonté. Or, le bien est expansif et communicatif de lui-même, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4).

(1) C'est celle que saint Thomas donne lui-même, d'après saint Augustin.

(2) En démontrant que Dieu a dû bénir le septième jour, saint Thomas prouve, contre les vaudois et les pauvres de Lyon, que toutes les bénédictions que l'Eglise attache aux choses inanimées ont leur prix, et qu'elles ne sont pas superstitieuses, comme ces hérétiques le prétendaient.

Dieu aurait donc dû bénir plutôt les jours où il a créé que le jour où il a cessé de le faire.

3. Pour chaque créature l'écrivain sacré rapporte une sorte de bénédiction, puisqu'il dit à chacune des œuvres créées : *Dieu vit que c'était bien.* Il n'était donc pas nécessaire qu'après la création de tous les êtres le septième jour fût béni.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 3) : *Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia, parce que c'est en ce jour qu'il avait cessé toutes ses œuvres.*

CONCLUSION. — Il était convenable que Dieu bénît au septième jour toutes les créatures qu'il avait faites, afin de sanctifier cette journée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le repos de Dieu au septième jour s'entend dans une double acception. Il signifie d'abord qu'il a cessé de produire des créatures, bien qu'il ait conservé et gouverné celles qu'il avait créées. Ensuite il indique que Dieu après avoir produit ses œuvres s'est reposé en lui-même. Sous le premier rapport Dieu a béni le septième jour parce que, comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 4), la bénédiction des êtres se rapporte à leur multiplication. C'est pourquoi Dieu a dit aux créatures qu'il a bénies : *Croissez et multipliez.* D'ailleurs, la multiplication des êtres fait partie de leur gouvernement, puisque c'est par là que les semblables engendrent leurs semblables. Sous le second rapport le septième jour a dû être aussi sanctifié, parce que la sanctification d'une chose consiste uniquement en ce que Dieu se repose en elle. C'est pour cela qu'on appelle saintes les choses dédiées à Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce n'est pas pour ce motif qu'on dit que le septième jour est sanctifié; car il n'est pas saint parce que Dieu peut y gagner ou perdre quelque chose, mais parce que les créatures y gagnent en effet en se multipliant et en se reposant en Dieu.

Il faut répondre au *second*, que dans les six premiers jours les êtres ont été produits dans leurs causes. Depuis ce moment la fécondité de ces mêmes causes les multiplie et les conserve, ce qui est un effet de la bonté de Dieu. Ce qui prouve combien cette bonté est parfaite, c'est que Dieu lui-même ne se repose qu'en elle, et que nous ne pouvons trouver nous-mêmes le repos qu'autant que nous en jouissons.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien dont il est parlé à chaque jour de la création se rapporte à la production primitive de la nature, tandis que la bénédiction du septième jour a pour objet sa propagation (1).

QUESTION LXXIV.

DES SEPT JOURS DE LA CRÉATION EN GÉNÉRAL.

Après avoir parlé de chacun des jours de la création en particulier, nous devons maintenant les considérer tous en général. Nous considérerons : 1° Si ces jours sont suffisants. — 2° S'ils ne forment qu'un seul jour ou s'ils en forment plusieurs. — 3° Nous nous occuperons de certaines locutions dont l'Ecriture se sert dans le récit de l'œuvre des six jours.

ARTICLE I. — LES SIX JOURS ONT-ILS ÉTÉ SUFFISANTS (2)?

1. Il semble que les six jours énumérés par Moïse soient insuffisants. Car

(1) Le souvenir de la bénédiction et de la sanctification du septième jour est d'ailleurs resté dans la mémoire de tous les peuples.

(2) Cet article a pour objet de démontrer, par rapport à la Genèse, la vérité de ces paroles : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ex eo* (*Deut.* IV). *Si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, auferat Deus partem ejus de libro vitæ* (*Apocal.* XXII).

l'œuvre de création n'est pas moins distincte de l'œuvre de distinction et de l'œuvre d'ornement que ces deux dernières œuvres ne sont distinctes entre elles. Or, il y a eu des jours consacrés à l'œuvre de distinction, et d'autres jours consacrés à l'œuvre d'ornement. On aurait donc dû assigner aussi des jours qui auraient été employés à l'œuvre de création.

2. L'air et le feu sont des éléments plus nobles que la terre et l'eau. Or, on a consacré un jour à la distinction de l'eau, et un autre à la distinction de la terre. On aurait donc dû consacrer d'autres jours à la distinction du feu et de l'air.

3. Il n'y a pas moins de différence entre les oiseaux et les poissons qu'entre les oiseaux et les animaux terrestres. D'un autre côté l'homme diffère plus des animaux que ceux-ci ne diffèrent entre eux. Or, puisqu'on a assigné un autre jour pour la production des poissons de la mer et un autre jour pour celle des animaux terrestres, on aurait dû en assigner encore un autre pour la production des oiseaux du ciel et un autre pour la création de l'homme.

4. Au *contraire* il y en a qui trouvent que c'est trop de sept jours pour la création. Car la lumière est aux astres ce que l'accident est au sujet. Or, le sujet est produit tout à la fois avec l'accident qui lui est propre. Donc Dieu n'aurait pas dû produire la lumière un jour et les astres un autre.

5. Les jours ont été consacrés à l'établissement primitif du monde. Or, dans le septième jour rien n'a été établi, ni créé. Donc on n'aurait pas dû compter le septième jour avec les autres.

CONCLUSION. — Ce n'est ni trop ni trop peu de sept jours pour la création ; il en a fallu trois pour distinguer ou débrouiller les parties du monde, trois pour les orner, et le septième Dieu a dû se reposer de ses œuvres.

Il faut répondre que d'après tout ce que nous avons dit (quest. LXX, LXXI et LXXII) on voit évidemment la raison qui a établi entre tous ces jours une distinction. Car il a fallu d'abord que toutes les parties du monde fussent débrouillées et qu'ensuite chacune d'elles fût ornée, ce qui s'est fait en la remplissant d'habitants. Les Pères distinguent dans la créature matérielle trois parties : la première qui est désignée par le mot de *ciel*, la seconde ou la partie moyenne qui est exprimée par le mot d'*eau*, et la troisième ou la partie inférieure qui reçoit dans l'Écriture le nom de *terre*. De là, d'après les pythagoriciens, la perfection consiste en trois choses, le commencement, le milieu et la fin, comme le dit Aristote (*De cœl.* lib. I, text. 2). La première partie fut distinguée ou débrouillée au premier jour et elle fut ornée au quatrième. La partie moyenne fut débrouillée au second jour et ornée au cinquième. Enfin la partie inférieure fut débrouillée au troisième jour et ornée au sixième. Saint Augustin est d'accord avec les Pères sur les trois derniers jours, mais il ne l'est pas sur les trois premiers. Ainsi, d'après ce docteur, au premier jour la créature spirituelle fut formée et dans les deux jours qui suivirent ce fut la créature matérielle, de telle façon que Dieu créa au second jour les corps supérieurs et au troisième les inférieurs. La perfection de l'œuvre divine se manifeste ainsi, toujours selon le même saint, par la perfection du nombre senaire qui se forme de l'addition de ses parties aliquotes qui sont 1, 2 et 3. Car l'unité représente le jour qui a été consacré à la formation de la créature spirituelle, le nombre deux désigne les jours employés à la production de la créature matérielle, enfin le nombre trois indique les jours qu'il a fallu pour orner la création entière (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après saint Augustin l'œu-

(1) Cette théorie des nombres est aussi un emprunt fait à l'école de Pythagore.

vre de création appartient à la production de la nature matérielle et de la nature spirituelle à l'état informe. Ces deux choses sont en dehors du temps, comme le dit ce saint docteur lui-même (*Conf.* lib. XII, cap. 12). C'est pour cette raison que leur création est placée avant l'existence même des jours. Suivant les autres Pères on peut dire que l'œuvre de distinction et l'œuvre d'ornement supposent l'une et l'autre dans la créature un changement dont le temps est la mesure. Mais l'œuvre de création ne consiste que dans l'action divine qui produit instantanément la substance des êtres. C'est pour ce motif qu'on assigne à toutes les œuvres de distinction et d'ornement leur jour, tandis qu'on dit que la création a eu lieu au commencement, ce qui signifie qu'elle s'est faite dans un instant indivisible.

Il faut répondre au *second*, que le feu et l'air n'étant pas compris par le vulgaire au nombre des parties du monde, Moïse ne les a pas désignés expressément, mais il les a confondus avec le corps intermédiaire, c'est-à-dire l'eau ; ce qui est vrai principalement de la partie inférieure de l'air ; quant à la partie supérieure il l'a confondue avec le ciel, d'après saint Augustin. (*Sup. Gen.* lib. II, cap. 13).

Il faut répondre au *troisième*, que la production des animaux est racontée suivant le rapport qu'ils ont avec les parties du monde auxquelles ils servent d'ornement. C'est pourquoi les jours de leur production sont distingués ou réunis suivant qu'ils se rapportent ou ne se rapportent pas à la partie du monde qu'ils doivent orner.

Il faut répondre au *quatrième*, que dès le premier jour la nature de la lumière a été produite dans un sujet quelconque. Au quatrième, les astres ont été faits, non que leur substance ait été produite de nouveau, mais parce qu'ils ont reçu alors une forme qu'ils n'avaient pas auparavant, comme nous l'avons dit (quest. LXX, art. 1).

Il faut répondre au *cinquième*, que, d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 15), Moïse, après avoir attribué à chacun des six jours ce qui lui est propre, assigne au septième quelque chose de particulier, c'est que Dieu s'est alors reposé en lui-même de ses œuvres. C'est pourquoi après avoir parlé des six premiers jours il était nécessaire qu'on fît mention du septième. — Suivant les autres Pères on peut dire qu'au septième jour le monde a eu un caractère tout nouveau, celui d'être formé sans qu'il fût nécessaire d'y ajouter désormais quelque chose. C'est pourquoi après les six jours l'écrivain sacré a placé le septième, qui a cela de particulier, c'est que Dieu a cessé alors de créer.

ARTICLE II. — TOUS CES JOURS NE FORMENT-ILS QU'UN SEUL JOUR (1)?

1. Il semble que tous ces jours n'en forment qu'un seul. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 4 et 5) : *Telle a été l'origine du ciel et de la terre, et c'est ainsi qu'ils furent créés au jour que le Seigneur Dieu fit l'un et l'autre et qu'il créa toutes les plantes des champs avant qu'elles fussent sorties de terre.* Dieu a donc fait dans le même jour le ciel, et la terre et les plantes des champs. Cependant il est dit qu'il fit le ciel et la terre au premier jour, ou plutôt avant même l'existence des jours, et qu'il produisit les plantes des champs au troisième. Le premier jour est donc le même que le troisième, et

(1) Aujourd'hui on se demande ce que l'on doit entendre par les jours dont parle Moïse : si ce sont des jours de vingt-quatre heures ou des époques d'une durée indéterminée. Saint Thomas, qui veut résumer ici l'opinion des Pères, est obligé de poser la question d'une manière toute différente. Saint Augustin voulait qu'en réalité les sept jours n'en fissent qu'un seul, et qu'on ne les distinguât que d'après la diversité des êtres qui ont été produits ; les autres Pères prenaient le mot jour dans le sens vulgaire. Cette controverse prouve que le mot *jour*, dans le récit de la Genèse, n'a pas un sens bien arrêté, mais on ne peut en tirer aucune conséquence en faveur des opinions des géologues modernes.

pour cette raison il n'y a pas de différence non plus entre les autres jours.

2. Il est dit dans l'Ecclésiaste (*Eccl.* XVIII, 1) : *Celui qui est éternel a tout créé en même temps.* Or, il n'en serait pas ainsi si l'œuvre de la création avait duré plusieurs jours. Car plusieurs jours ne peuvent exister simultanément. Donc les jours de la création ne forment qu'un seul et même jour.

3. Au septième jour Dieu cessa de produire de nouvelles créatures. Si donc le septième jour diffère des autres, il s'ensuit que Dieu ne l'a pas fait ; ce qui est absurde.

4. Toute œuvre qu'on attribue à un jour a été faite instantanément puisqu'il est rapporté de chaque chose : *Il dit et ce fut fait.* Si donc Dieu eût réservé pour un autre jour l'œuvre qu'il a faite ensuite, il résulterait de là que le reste du jour il aurait cessé de créer, ce qui serait inutile. Le jour où l'œuvre qui suit a été créée n'est donc pas différent du jour où a été produite l'œuvre qui précède.

5. Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse : *Du soir et du matin fut fait le second jour*, *le troisième*, et ainsi des autres. Or, on ne peut parler d'un second, d'un troisième, etc., là où il n'y a qu'un seul jour. Les jours de la création sont donc en réalité multiples.

CONCLUSION. — Ce n'est pas en un jour, mais bien en sept jours que le monde a été créé.

Il faut répondre que sur ce point saint Augustin se sépare des autres Pères. Car il veut que les sept jours n'en fassent qu'un, mais que ce jour unique renferme sept ordres de choses (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 8, et 22 et 34 et *De civ. Dei*, lib. XII, cap. 9). Les autres Pères pensent au contraire que ce sont bien sept jours réels, distincts l'un de l'autre. Si on met ces deux opinions en rapport avec l'explication du sens littéral de la Genèse, elles paraissent très-différentes. Car d'après saint Augustin le mot jour indique la connaissance des anges, de telle sorte que le premier jour soit la notion qu'ils ont de la première œuvre de Dieu, le second, la notion qu'ils ont de la seconde et ainsi des autres. On dit de chaque œuvre qu'elle a été produite dans un jour déterminé, parce que Dieu n'a rien créé dans la nature qu'il ne l'ait auparavant imprimé dans l'esprit des anges, qui peut à la vérité connaître plusieurs choses simultanément, surtout dans le Verbe au sein duquel toutes les connaissances trouvent leur perfection et leur complément. Ainsi dans ce sentiment les jours se distinguent d'après l'ordre naturel des choses connues, mais non d'après la succession temporelle de la connaissance ou de la production des êtres. Et saint Augustin ajoute (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 28), que la connaissance angélique peut recevoir proprement et véritablement le nom de jour, puisque la lumière, qui est la cause du jour, est le propre des substances spirituelles. — Selon les autres Pères, ces jours désignent une succession de temps et les choses ont été réellement produites les unes après les autres. — Mais si on considère ces deux opinions par rapport à la manière dont les êtres ont été produits, on ne trouve plus entre elles la même différence. Elles ne diffèrent que sur deux points à l'égard desquels saint Augustin s'écarte encore des autres Pères, comme nous l'avons dit (quest. LXVII, art. 1, et LXIX, art. 1). Ainsi saint Augustin entend par la terre et l'eau qui ont été primitivement créées, une matière absolument informe ; par la formation du firmament, le rassemblement des eaux, l'apparition de l'aride il comprend l'impression des formes que la matière corporelle a reçues. Les autres Pères pensent au contraire que la terre et l'eau qui ont été primitivement créées sont les éléments du monde existant sous leurs formes propres. Ils croient que les œuvres subséquentes ont servi à débrouiller les

corps qui étaient déjà préexistants, comme nous l'avons dit (quest. LXVII, art. 1 et 4, et quest. LXIX, art. 1). Ils diffèrent encore relativement à la production des plantes et des animaux que les Pères supposent avoir réellement été créés dans les six jours qu'a durés l'œuvre divine, tandis que saint Augustin croit que ces êtres n'ont existé d'abord que virtuellement. (*Sup. Gen.* lib. VIII, cap. 3). Mais quoique saint Augustin suppose que les œuvres des six jours ont été simultanées, cependant il est d'accord avec les autres sur le mode de production. Car d'après l'un et l'autre la matière a été primitivement produite sous les formes substantielles des éléments, et ils reconnaissent aussi les uns et les autres que dans la création première tous les animaux et toutes les plantes ne furent pas produits tels qu'ils sont actuellement, puisque ce fut l'œuvre successive de plusieurs jours. Toutefois ils diffèrent entre eux par rapport à quatre choses, c'est que d'après les autres Pères après la production première de la matière il y eut un temps premier où la lumière n'existait pas, un second temps où le firmament n'était pas formé, un troisième temps où la terre n'était pas débarrassée des eaux qui la couvraient, enfin un quatrième temps où les astres n'étaient pas créés. Le système de saint Augustin n'admet pas ces distinctions temporelles puisqu'il suppose que tous les êtres ont été créés simultanément. Sans manquer aux égards que méritent ces deux sentiments, on doit répondre à leurs raisons (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans le jour où Dieu a créé le ciel et la terre, il a créé les plantes des champs non en réalité, mais virtuellement, c'est-à-dire avant qu'elles ne sortissent de terre. Saint Augustin rapporte cette œuvre au troisième jour, les autres Pères à la création primitive des êtres.

Il faut répondre au *second*, que Dieu a créé simultanément tous les êtres quant à leur substance informe, mais relativement à leur formation qui a été le résultat de l'œuvre de distinction et de l'œuvre d'ornement il n'en est pas de même. C'est pour cela que l'écrivain sacré a employé expressément le mot *création.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'au septième jour Dieu a cessé de produire des créatures nouvelles, mais non de propager celles qui existaient ; et d'ailleurs on peut rattacher à cette propagation la succession des jours eux-mêmes.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce n'est pas par impuissance de la part de Dieu, comme s'il avait besoin de temps pour agir, que tous les êtres n'ont pas été simultanément distingués et ornés, mais c'était pour suivre un certain ordre dans la création. C'est pour ce motif qu'il a fallu faire répondre des jours différents aux divers états du monde. Car à mesure que les œuvres se sont succédé le monde a gagné en perfection.

Il faut répondre au *cinquième*, que d'après saint Augustin (*loc. cit*) l'ordre des jours doit se rapporter à l'ordre naturel des œuvres qui leur sont attribuées.

ARTICLE III. — L'ÉCRITURE SE SERT-ELLE D'EXPRESSIONS CONVENABLES POUR RENDRE L'ŒUVRE DES SIX JOURS (2)?

1. Il semble que l'Ecriture n'emploie pas des expressions convenables pour rendre l'œuvre des six jours. Car, comme la lumière, le firmament et les autres œuvres semblables ont été faites par le Verbe de Dieu, de même aussi le ciel et la terre, puisqu'il est dit (Joan. I, 3) que *tout a été fait par*

(1) Cet article est le résumé de tous ceux qui précèdent ; car à mesure qu'il a développé ses explications sur l'œuvre des six jours, saint Thomas a fait sentir la différence qu'il y avait entre saint Augustin et les autres Pères.

(2) Cet article a pour but de dissiper toutes les difficultés que peut encore offrir le texte de la Genèse.

lui. Donc, dans la création du ciel et de la terre on aurait dû faire mention du Verbe de Dieu comme dans les autres œuvres.

2. L'eau a été créée par Dieu. Il n'est cependant pas dit qu'elle l'ait été. Donc l'œuvre de la création n'a pas été suffisamment exposée.

3. Comme il est dit dans la Genèse : *Dieu vit que toutes les choses qu'il avait faites étaient fort bonnes;* l'écrivain sacré aurait dû dire pour chaque œuvre : *Dieu vit que c'était bien.* Il a donc eu tort d'omettre ces paroles au sujet de la création et de l'œuvre du second jour.

4. L'esprit de Dieu est Dieu. Or, il n'est pas dans la nature de Dieu d'être porté, ni d'occuper un lieu. C'est donc aussi à tort qu'on a dit que l'*Esprit de Dieu était porté sur les eaux.*

5. On ne fait pas ce qu'on a déjà fait. Après avoir dit : *Dieu dit : Que le firmament soit fait, et le firmament fut fait.* Il ne fallait donc pas ajouter : *Et Dieu fit le firmament.* On en peut dire autant à l'égard des autres œuvres.

6. Le soir et le matin ne divisent pas suffisamment le jour, puisqu'il y a dans le jour plusieurs parties. On ne s'est donc pas bien exprimé en disant que *du soir et du matin fut fait le second jour ou le troisième*, etc.

7. Aux nombres ordinaux *second* et *troisième* ne correspond pas le nombre cardinal *un*, mais le nombre *premier*. On aurait donc dû dire : Du soir et du matin fut fait le *premier* (*primus*) jour, et non *un* (*unus*) jour.

CONCLUSION. — L'Ecriture sainte se sert d'expressions convenables pour rendre l'œuvre des six jours.

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. I, cap. 4), la personne du Fils de Dieu est désignée aussi bien dans l'œuvre de création que dans l'œuvre de distinction et d'ornement, mais en des sens divers. Car l'œuvre de distinction et d'ornement regarde la formation des êtres. Comme la formation des objets d'art résulte de la forme que l'artisan a dans l'esprit, et qu'on peut appeler son verbe intelligible ; ainsi la formation de toute créature est l'œuvre du Verbe de Dieu, et c'est pour cela qu'il est fait mention du Verbe dans l'œuvre de distinction et d'ornement. Mais dans la création le Fils est désigné comme le principe par ces mots : *Dans le principe Dieu créa* (1) ; parce que la création est la production de la matière informe. — Si l'on admet le sentiment des Pères, qui supposent que les éléments ont été créés sous leurs propres formes, il faut donner une autre réponse. Saint Basile dit (*Hom.* III) que ces paroles : *Dieu a dit*, indiquent un ordre divin. Or, il a fallu que la créature qui devait obéir fût produite avant de lui intimer un ordre.

Il faut répondre au *second*, que, d'après saint Augustin, on doit entendre par le ciel la nature spirituelle informe, et par la terre la matière informe de tous les corps, et que, par conséquent, aucune créature n'a été omise. Selon saint Basile on nomme le ciel et la terre comme les deux extrêmes, afin de comprendre par là tous les milieux, d'autant plus que le mouvement de tous les corps intermédiaires se dirige vers le ciel si les corps sont légers, et tend vers la terre s'ils sont lourds. Enfin, d'autres disent que sous le nom de la terre l'Ecriture comprend ordinairement les quatre éléments. C'est pour cela que le Psalmiste, après avoir dit : *Louez le Seigneur, vous qui êtes de la terre*, ajoute : *Feu, grêle, neige, glace*, etc. (*Ps.* CXLVIII, 7).

(1) Cette interprétation est celle de saint Augustin (*De cant. nov.* VII), de saint Basile (*Hom.* III), de saint Ambroise (*in Hexam* lib. I, cap. 4), de saint Irenée (*Adv. hæres.* lib. II, cap. 2), de saint Jérôme (*Quæst. hebr. in Gen.*) et des docteurs juifs (Voyez la deuxième lettre d'un rabbin converti, p. 52).

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'œuvre de la création il y a quelque chose qui correspond à ce qui est dit de l'œuvre de distinction et d'ornement : *Dieu vit* que telle ou telle chose était bien. Pour s'en convaincre il faut observer que l'Esprit-Saint est amour. Or, il y a deux motifs, d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. I, cap. 8), pour lesquels Dieu aime sa créature. C'est qu'il veut qu'elle existe, et que son existence soit permanente. Pour qu'elle ait ce double caractère il est dit que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*. On entend par le mot *eau* la matière informe, et cette phrase signifie que l'Esprit était porté sur la matière, comme l'amour de l'artisan est porté sur la matière dont il veut former son œuvre. Pour montrer que le créateur a rendu son œuvre durable il est dit : *Dieu vit que c'était bien*. Ces paroles montrent que Dieu se plut dans son œuvre après l'avoir faite, ce qui ne suppose pas toutefois qu'il la connût mieux ou qu'elle lui plût davantage après son exécution qu'auparavant. Par là, dans l'œuvre de la création et de la formation des êtres, la Trinité des personnes est implicitement exprimée. Ainsi, dans la création se trouve la personne du Père, manifestée par le Dieu qui crée ; la personne du Fils, indiquée par le principe dans lequel il a créé, et la personne du Saint-Esprit, désignée par l'Esprit qui est porté sur les eaux (1). Dans la formation des êtres la personne du Père est dans Dieu qui parle, la personne du Fils dans le Verbe par lequel il s'exprime, et la personne du Saint-Esprit dans la complaisance avec laquelle Dieu a vu que ce qu'il avait fait était bien. A l'égard de l'œuvre du second jour, si on n'a pas dit : *Dieu vit que c'était bien*, c'est que l'œuvre de distinction des eaux commence alors, et qu'elle ne fut achevée qu'au troisième jour. Par conséquent, ce qui est dit du troisième jour se rapporte également au second. Ou bien on peut dire que la distinction qui s'est faite au second jour ne porte pas sur des choses qui frappent évidemment le peuple, et que pour cette raison l'Ecriture n'a pas employé cette forme approbative. Ou bien encore c'est parce que le firmament, qu'on prend en cet endroit pour l'air nébuleux, n'est pas au nombre des parties permanentes ou principales du monde. Rabbi Moïse donne ces trois raisons (*Perplex.* lib. IV). — Il y en a qui donnent une raison mystique tirée des nombres, et qui disent que c'est parce que le nombre binaire s'éloigne de l'unité, et que pour ce motif l'œuvre du second jour n'a pas reçu la même approbation que les autres.

Il faut répondre au *quatrième*, que Rabbi Moïse entend par l'Esprit du Seigneur l'air ou le vent, comme Platon l'a compris, et il dit qu'on l'appelle l'Esprit du Seigneur parce que l'Ecriture a partout l'habitude d'attribuer à Dieu le souffle des vents. Mais, d'après les Pères, on entend par l'Esprit du Seigneur l'Esprit-Saint qui était, est-il dit, porté sur les eaux, c'est-à-dire sur la matière informe, d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. I, cap 7), de peur que Dieu ne parût aimer ses œuvres parce qu'il avait nécessairement besoin d'elles. Car l'amour de nécessité ou de besoin est soumis aux choses auxquelles il s'attache. Il est dit qu'il était porté sur les eaux pour indiquer qu'il y avait déjà un commencement de vie. Car il n'était pas porté localement, matériellement sur les eaux ; mais cela signifie qu'il avait une puissance prédominante, comme l'observe saint Augustin (*loc. cit.*). D'après saint Basile (*Hom.* IV), il était porté sur les eaux, c'est-à-dire qu'il les couvait et les vivifiait comme une poule échauffe et vivifie ses œufs, et leur projetait, en les couvant, le principe actif de la vie (2). En effet, l'eau a reçu particulière-

(1) Tous les docteurs chrétiens et juifs cités dans la note précédente sont unanimes à l'égard de cette interprétation.

(2) Saint Basile a emprunté, comme il le dit lui-même, cette magnifique comparaison à saint Ephrem, qui était venu le voir pendant qu'il

ment une vertu vitale ; car il y a beaucoup d'animaux qui sont engendrés dans son sein, et les semences reproductives de tous les animaux sont humides. La vie spirituelle nous est également communiquée par l'eau du baptême. C'est pourquoi il est dit (Joan. III, 5) : *Si on ne renait de l'eau et de l'Esprit-Saint*, etc.

Il faut répondre au *cinquième*, que, d'après saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. I, cap. 8), par ces trois mots on désigne les trois manières d'être des choses. 1° L'existence des choses dans le Verbe est indiquée par le mot *fiat;* 2° leur existence dans l'entendement des anges est exprimée par le mot *factum est;* 3° leur existence dans l'ordre de la nature est marquée par le mot *fecit*. Comme le premier jour a été employé à la formation des anges, il n'a pas été nécessaire d'ajouter ce dernier mot. — D'après les autres Pères, on peut dire que ces paroles : *Dieu dit* : *Que telle chose soit faite*, indiquent un ordre de Dieu, et que celles-ci : *La chose fut faite*, montrent l'achèvement ou le complément de son œuvre. Mais il a été nécessaire de dire comment chaque chose a été faite, surtout parce qu'il y en a qui prétendent que toutes les choses visibles ont été faites par les anges, et c'est pour écarter cette erreur que l'écrivain sacré ajoute que c'est Dieu lui-même qui les a faites. C'est pourquoi, à l'occasion de chaque chose, après avoir dit : *Ce fut fait*, on ajoute que ce fut l'œuvre de Dieu lui-même, et on se sert à cet effet des mots : *il fit*, *il distingua*, *il appela*, et autres semblables.

Il faut répondre au *sixième*, que suivant saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 22 et 30), on entend par le soir et le matin la connaissance vespertinale et matutinale des anges dont nous avons parlé (quest. LVIII, art. 6 et 7). D'après saint Basile (*Hom.* II), on a coutume de comprendre généralement tout le temps sous la dénomination du mot *jour*, parce qu'il en exprime la partie principale. Ainsi, Jacob dit : *Les jours de mon pèlerinage*, sans parler de la nuit. Or, le soir et le matin sont pris pour les termes du jour, dont le matin est le commencement et le soir la fin. Ou bien on peut dire encore que le soir est le commencement de la nuit, et le matin le commencement du jour. Il était convenable qu'en exposant la distinction première des êtres, on ne désignât que les commencements des temps. Il est d'abord parlé du soir, parce que, le jour ayant commencé par la lumière, le soir, qui est le terme de la lumière, s'est présenté avant le matin, qui est le terme des ténèbres et de la nuit. — On peut dire aussi avec saint Jean Chrysostome (*Hom.* V, *in Gen*), que c'était pour indiquer que le jour ne se termine pas naturellement le soir, mais le matin.

Il faut répondre au *septième*, que le premier jour de la création est désigné par le nombre cardinal *un* pour indiquer que l'espace de 24 heures forme un jour, et le nombre *un* détermine par conséquent la mesure naturelle de la journée ; ou bien on peut dire que l'écrivain sacré a voulu signifier par là que le jour était consommé quand le soleil était revenu absolument au même point ; ou bien encore on peut répondre que le nombre septenaire des jours de la création étant complet, on revient au premier jour, qui ne fait qu'un avec le huitième (1). Ces trois raisons sont de saint Basile (*Hexam.* hom. II).

gouvernait son église de Césarée (Voyez mon *Histoire de la littérature grecque*, p. 282).

(1) Le temps, ajoute saint Basile, revient ainsi sur lui-même à la manière d'un cercle, pour nous indiquer l'analogie qu'il a avec l'éternité.

APPENDICE.

—

EXTRAIT DE LA SOMME CONTRE LES GENTILS, LIB. I, CAP. 5, 6 ET 7.

I.

IL EST AVANTAGEUX QUE LA FOI NOUS PROPOSE A CROIRE DES CHOSES QUE LA RAISON NE PEUT CONNAITRE.

1. Il y en a qui pensent qu'on ne doit pas proposer à la croyance de l'homme des choses que sa raison ne peut connaître, parce que la divine Sagesse pourvoit à tous les êtres d'une manière conforme à leur nature. C'est pourquoi il faut démontrer qu'il est nécessaire à l'homme que Dieu lui propose à croire des choses qui surpassent sa raison. Car on ne désire une chose et on ne se porte vers elle avec ardeur qu'autant qu'on en a préalablement la connaissance. Les hommes étant destinés par la providence de Dieu à un bien plus élevé que celui que leur faiblesse peut goûter ici-bas (1), il a fallu que leur esprit fût élevé à un ordre de vérité supérieur à celui que leur raison peut atteindre, afin d'apprendre par là même à désirer et à rechercher avec ardeur un bien qui surpasse tout le bonheur de la vie présente. C'est là surtout le caractère de la religion chrétienne, qui promet tout spécialement les biens spirituels et éternels, et c'est pour ce motif qu'elle nous propose à croire une foule de choses supérieures à l'entendement humain. La loi ancienne, qui ne renfermait que des promesses temporelles, ne comprenait pas de dogmes qui surpassassent la portée de la raison humaine. D'après cela, les philosophes ont eu soin, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12; et lib. X, cap. 1 et 5), de montrer aux hommes, pour les éloigner des jouissances sensuelles et les porter à la vertu, qu'il y avait d'autres biens préférables aux biens des sens, et qui répandent dans l'âme de ceux qui se livrent aux vertus actives ou contemplatives une joie plus agréable et plus pure. D'ailleurs il est nécessaire que la révélation parle à l'homme, pour qu'il ait une notion de Dieu plus vraie. Car nous ne connaissons Dieu visiblement que quand nous croyons qu'il est au-dessus de tout ce qu'il est possible à l'homme d'en penser, parce que la substance divine surpasse nécessairement la connaissance humaine. Or, par là même que la foi nous enseigne sur Dieu des choses qui surpassent notre raison, nous sommes affermis dans le sentiment que Dieu est un être au-dessus de tout ce que nous pouvons penser.

2. Le second avantage qui résulte de la supériorité de la foi, c'est la répression de la présomption qui est la mère de l'erreur. Car il y en a qui présument tellement de leur génie, qu'ils pensent pouvoir embrasser par leur entendement

(1) Il faut qu'il y ait harmonie entre l'intelligence et la volonté; la volonté ayant pour objet un bien surnaturel, l'intelligence doit avoir aussi pour objet des vérités surnaturelles, c'est-à-dire des vérités supérieures à la raison.

la nature divine tout entière, regardant comme absolument vrai tout ce qu'ils voient, et comme faux tout ce qu'ils ne voient pas. Pour guérir l'esprit humain de cette maladie, et l'amener à rechercher la vérité avec modestie, il a donc été nécessaire que Dieu proposât à la croyance de l'homme des dogmes qui surpassassent complétement son intelligence.

3. Un troisième avantage nous est indiqué par quelques paroles d'Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 7). Simonides ayant engagé un individu à laisser là l'étude des choses divines pour ne s'appliquer qu'aux choses humaines, sous prétexte que l'homme doit s'occuper de ce qui est humain, et un mortel de ce qui est mortel, le philosophe de Stagyre dit au contraire que l'homme doit tendre de toutes ses forces vers les choses immortelles et divines. Aussi remarque-t-il ailleurs (*De part. anim.* lib. I, cap. 5) que, quoique nous sachions peu de chose des substances supérieures, le peu que nous en savons est plus agréable et plus à envier que toutes les connaissances que nous avons des substances inférieures. Et, ailleurs, il dit encore (*De cœl. et mund.*, text. 34) que, quoique les questions qu'on soulève sur les corps celestes n'aient que des solutions douteuses, néanmoins elles causent une grande joie à celui qui les étudie. Tous ces témoignages prouvent que la connaissance des choses les plus nobles, quelque imparfaite qu'elle soit, donne à l'âme la plus grande perfection. C'est pourquoi, bien que la raison humaine ne puisse pleinement pénétrer les vérités qui sont au-dessus d'elle, néanmoins elles la perfectionnent beaucoup, si elle les accepte telles que la foi les lui enseigne. C'est pour ce motif qu'il est dit dans l'Ecriture (*Eccles.* III, 25) : *Dieu vous a découvert beaucoup de choses qui étaient au-dessus de l'esprit de l'homme.* Et ailleurs (I. *Cor.* II, 11) : *Nul ne connait ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu..... Mais il nous l'a révélé par son Esprit.*

II.

IL N'Y A PAS DE LÉGÈRETÉ A CROIRE LES CHOSES QUI SONT DE FOI, QUOIQU'ELLES SOIENT SUPÉRIEURES A LA RAISON.

Ceux qui admettent les vérités révélées que la raison humaine ne peut démontrer ne croient pas à la légère, comme ceux qui croient des fables grossières, selon l'expression de l'apôtre saint Pierre (II. *Pet.* I). Car la divine sagesse qui connait tout à fond et qui a daigné révéler aux hommes ses secrets a prouvé sa présence et la vérité de sa doctrine et de son inspiration par les preuves les plus convenables (1), puisque pour établir des vérités supérieures à notre entendement naturel elle a produit visiblement des œuvres qui surpassent les forces de la nature entière (2), comme la guérison miraculeuse des malades, la résurrection des morts, le changement prodigieux des corps célestes, et ce qu'il y a de plus admirable encore, l'illumination des intelligences, de telle sorte que des idiots et des ignorants sont devenus instantanément, après avoir été remplis de l'Esprit-Saint, des hommes éminents, sages et éloquents. A la vue de ces prodiges, la force de la vérité s'est manifestée avec tant d'éclat, que sans avoir recours à la puissance des armes, sans employer les séductions des plaisirs, et ce qu'il y a de plus étonnant, au milieu des persécutions des tyrans, elle a attiré à elle non-seulement une multitude innombrable de gens simples et ignorants, mais encore les sages les

(1) Cet article, tout court qu'il parait, est un résumé presque complet de ce qui se trouve renfermé dans le *Traité de la religion*.

(2) Ainsi à l'appui de nos croyances surnaturelles nous avons aussi des faits surnaturels.

lus renommés, et les a conquis à la foi chrétienne qui enseigne des dogmes bsolument supérieurs à la raison humaine, qui condamne toutes les voluptés e la chair et qui nous apprend à mépriser tout ce que le monde renferme. 'adhésion des esprits à ces enseignements est elle-même le plus grand miacle, et il n'y a évidemment que l'inspiration de Dieu qui ait pu porter les ommes à mépriser ainsi les choses visibles pour ne chercher que les invisiles. Cet événement n'a été d'ailleurs ni imprévu, ni fortuit, mais c'est la rovidence divine qui l'a elle-même ménagé. En effet, Dieu l'avait annoncé ngtemps à l'avance par un grand nombre de prophètes dont nous vénérons s écrits parce qu'ils rendent témoignage à notre foi. Saint Paul indique ette preuve de la révélation quand il dit (*Hebr.* II, 3) que *le véritable salut yant été premièrement annoncé par le Seigneur même, a été ensuite confirmé armi nous par ceux qui l'ont entendu de sa propre bouche, auxquels Dieu a endu témoignage par les miracles, par les prodiges, par les différents effets de sa uissance et par la distribution variée des dons et des grâces du Saint-Esprit.* ette conversion si surprenante du monde entier à la foi chrétienne est la reuve la plus certaine des miracles qui ont été faits autrefois, de telle sorte u'il n'est plus nécessaire de les renouveler puisqu'ils brillent avec tout l'éclat e l'évidence dans leur effet. Car ce serait un prodige plus étonnant que tous s prodiges, si le monde avait été amené par des hommes simples et obscurs, ns aucun miracle, à croire des choses si ardues, à faire des œuvres si diffiles, et à concevoir de si hautes espérances. Néanmoins de nos jours Dieu ne esse pas de faire des miracles par l'intermédiaire de ses saints pour l'afferissement de la foi.

(Dans l'alinéa suivant saint Thomas montre que Mahomet a suivi une marne toute opposée ; il a séduit les peuples par l'appât des jouissances charelles, il ne leur a enseigné que des choses faciles à croire, il n'a pas fait e miracles, il a établi sa religion par la force des armes, il n'a été annoncé ar aucun prophète, etc.)

III.

LA VÉRITÉ RATIONNELLE N'EST PAS CONTRAIRE A LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE.

Quoique les vérités que la foi nous propose à croire soient supérieures à la aison humaine, elles ne peuvent néanmoins pas être contraires aux choses que raison connaît naturellement.

1. En effet, il est constant que les vérités de l'ordre naturel que nous pouons connaître au moyen de la raison sont tellement certaines, qu'il n'est pas ossible de les considérer comme des erreurs. Il n'est pas non plus permis de egarder comme une fausseté ce que la foi nous enseigne, puisque tous ses nseignements sont évidemment confirmés par le témoignage de Dieu luiême. Et puisqu'il n'y a que le faux qui soit contraire au vrai, comme on le oit évidemment d'après leur définition, il est impossible que la vérité révéée soit contraire aux principes que la raison connaît naturellement.

2. La science de celui qui enseigne embrasse tout ce qu'il fait entrer dans esprit de son élève, à moins que son enseignement ne soit dissimulé, ce u'il n'est pas permis de dire de Dieu. Or, la connaissance des principes que ous possédons naturellement nous vient de Dieu puisqu'il est l'auteur de otre nature. La divine sagesse possède donc elle-même ces principes. Par onséquent tout ce qui est contraire à ces principes est contraire à la sagesse

divine et ne peut venir de Dieu. Ainsi ce que la foi nous enseigne d'après la révélation divine ne peut donc être contraire à la connaissance naturelle.

3. Les raisons contraires enchaînent notre entendement au point de le mettre dans l'impossibilité d'arriver à la connaissance du vrai. Si donc nous avions des connaissances contraires qui nous vinssent de Dieu, elles empêcheraient notre esprit de connaître la vérité, ce que Dieu ne peut faire.

4. Les choses qui sont naturelles ne peuvent être changées tant que la nature subsiste. Or, les opinions contraires ne peuvent exister simultanément dans le même sujet. Donc Dieu n'inspire à l'homme ni opinion, ni croyance qui soient contraires à sa connaissance naturelle. C'est pourquoi l'Apôtre dit (*Rom.* x, 8) : *La parole de la foi que nous vous prêchons n'est point éloignée de vous, elle est dans votre bouche et dans votre cœur.* Mais parce que la vérité révélée surpasse la raison, il y en a qui croient qu'elle lui est contraire, ce qui ne peut pas être. Saint Augustin est d'ailleurs de cet avis, car il dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 18) : Ce que la vérité nous découvre ne peut être d'aucune manière en contradiction avec les livres saints, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament.

D'où il résulte manifestement que tous les arguments que l'on fait contre les vérités de foi ne sont pas légitimement déduits des premiers principes naturels qui sont évidents par eux-mêmes et que par conséquent ils ne sont pas démonstratifs. Ce sont des raisons spécieuses et sophistiques et il y a toujours moyen de les détruire.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.